TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

ORIGINES

DU

CULTE CHRÉTIEN

ÉTUDE

SUR

LA LITURGIE LATINE AVANT CHARLEMAGNE

PAR

L'abbé L. DUCHESNE

MEMBRE DE L'INSTITUT

PARIS

ERNEST THORIN, ÉDITEUR

LIBRAIRE DU COLLÈGE DE FRANCE, DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES HISTORIQUES

7, RUE DE MÉDICIS, 7

1889

ORIGINES

DU

CULTE CHRÉTIEN

PRÉFACE

Ce volume contient la description et l'explication des principales cérémonies du culte catholique, telles qu'on les célébrait, du quatrième au neuvième siècle, dans les églises de l'Occident latin. Il porte un titre un peu ambitieux, qui n'est pas tout à fait celui que j'aurais voulu. Mais je n'ai pas cru devoir repousser les suggestions de mon éditeur et je me suis contenté de reléguer au sous-titre l'étiquette que j'avais rêvée.

Au fond, il n'y a ici que des notes de cours. J'ai traité ce sujet à deux ou trois reprises dans mon enseignement de l'Institut catholique. Mes élèves et quelques autres personnes ont désiré avoir mes leçons par écrit : je les leur donne.

C'est peu de chose, assurément, et je n'ai pas la prétention de comparer ce petit livre aux grands travaux des liturgistes français et étrangers, qui, depuis le dix-septième siècle, ont approfondi toutes les parties de cet immense domaine. Mais les petits livres ont leur utilité. Les commençants, qui ont besoin de s'orienter, les personnes pressées, absorbées par des études qui côtoient celles-ci et qui désirent se mettre vite au courant, me feront

peut-être bon accueil. Du reste, grâce aux limites assez étroites où je me suis renfermé, il m'a été possible de travailler toujours de première main, sur les textes originaux.

Si peu que l'on dépasse le temps de Charlemagne pour l'Occident et une limite à peu près équivalente pour l'Orient, on se trouve en présence d'une telle quantité de livres liturgiques qu'il faudrait avoir devant soi plusieurs vies pour les étudier et les classer convenablement. Les grands ouvrages, si méritoires, de Renaudot et de Martène ne donnent qu'une faible idée de l'appareil conservé dans les bibliothèques de manuscrits. Mais si l'on remonte au delà du neuvième siècle, les livres liturgiques sont incomparablement plus rares : il n'est pas impossible de les étudier tous et même de les éclairer par des rapprochements empruntés aux autres documents historiques. C'est ce que j'ai essayé de faire, sans recourir, il est vrai, aux manuscrits, malheureusement fort dispersés, et en m'en tenant aux textes publiés par Tommasi, Mabillon, Martène, Muratori, etc. Ce dernier a réuni les pièces principales dans les deux volumes de sa *Liturgia Romana vetus*, qui forme comme un *Corpus*, incomplet sans doute, mais fort commode, des anciens livres liturgiques latins.

C'est de la liturgie latine que je me suis occupé surtout, ne cherchant dans les usages grecs ou orientaux que des termes de comparaison. Notre vieille liturgie gallicane, celle de saint Césaire d'Arles, de saint Germain de Paris, de saint Grégoire de Tours, celle à laquelle les histoires et les conciles des temps mérovingiens font à chaque instant allusion, méritait d'être mise en relief, comme un vénérable monument de nos antiquités religieuses. Je crois avoir ajouté quelques observations nouvelles aux conclusions de Mabillon et de Martène, surtout en ce qui regarde le rituel de l'ordination et celui de la dédicace. Mais c'est surtout vers la liturgie romaine que j'ai dirigé mes recherches. C'est évidemment celle dont l'histoire est le plus intéressante pour nous, puisque elle est, depuis des siècles, la seule liturgie de l'Occident.

Bien que je ne me sois pas interdit, quand cela m'a semblé possible, de remonter au delà du quatrième siècle, je me suis tenu cependant le plus souvent dans une région chronologique moins reculée. On peut relever des faits liturgiques très intéressants dans les documents antérieurs à Constantin; mais ces faits sont isolés, ces documents sont rares et rarement explicites. La conjecture a vraiment trop à faire pour ces temps-là. Mieux vaut descendre un peu plus bas et procéder sur des renseignements à la fois sûrs et abondants.

Je n'ai pas dit sur ces origines liturgiques tout ce que l'on en voudrait savoir, ni sans doute tout ce que l'on en pourrait savoir. Mon érudition a des limites. D'autre part, je n'ai pas voulu, encore une fois, faire un gros livre, mais un petit livre. C'est pour cela que je me suis abstenu systématiquement de raccorder par des explications l'usage présent avec l'usage ancien. Ces explications eussent été interminables. J'en dis autant des questions théologiques ou confinant à la théologie qui se posent à propos de certains rites, par exemple de l'épiclèse de la messe, de la réconciliation des

pénitents, de l'ordination. Ces questions ont été traitées avec soin par des savants spéciaux, mais dans des livres dont l'ampleur, justifiée par l'importance du sujet, est hors de toute proportion avec mon cadre. Si quelquefois, dans l'enseignement oral, devant un auditoire très bien préparé, j'ai pu indiquer brièvement les solutions, en me contentant de quelques explications techniques et de quelques renvois aux auteurs, ce sont là des épisodes dont je dois m'abstenir ici, ne pouvant leur donner par écrit le développement qui serait indispensable au commun des lecteurs.

Du moment où je me restreignais entièrement, obstinément, dans le domaine historique, il m'a semblé qu'il était de mon devoir d'écarter la terminologie spéciale de la théologie. Ce n'est pas que je l'ignore ou que j'en méconnaisse l'utilité. Mais, décrivant des usages très anciens et n'ayant pas d'autre but que de les montrer tels qu'ils étaient pratiqués du quatrième siècle au huitième, je n'ai pas cru devoir en parler dans une langue plus précise que celle qui était employée alors.

Beaucoup de travaux analogues au mien se renferment dans l'étude de la liturgie proprement dite, de la liturgie eucharistique. J'ai adopté un cadre plus large et j'ai étendu mes recherches à d'autres cérémonies. Ici, il devenait nécessaire de faire un choix entre les innombrables manifestations de la vie religieuse dans le christianisme. Quelques rites, comme ceux de l'initiation et de l'ordination, sont tellement essentiels qu'ils s'imposaient tout d'abord. Au delà, le choix était plus difficile. J'avais pensé d'abord aux sept sacrements.

Mais cette distribution, si importante pour la théologie et même pour l'histoire de temps moins éloignés, ne m'a pas paru correspondre aux exigences chronologiques de mon plan. Les sept sacrements se retrouvent dans ce livre, mais comme ils se retrouvent dans l'antiquité chrétienne, un peu épars et avec des différences de relief. J'ai donc suivi un autre système. J'ai choisi les cérémonies qui ont, à un degré un peu marqué, le caractère d'actes collectifs, ecclésiastiques au vrai sens du mot, celles qui intéressent directement la vie et le développement de l'église locale. Elles se reconnaissent presque toujours à ce qu'elles sont célébrées, en règle générale, dans une assemblée de toute l'église, sous la présidence de l'évêque entouré de tout son clergé. C'est pour cela que l'on ne trouvera rien ici sur le rituel funéraire, qui est d'ordre absolument privé et qui, du reste, en dehors des formules spéciales de la messe, n'offre aucune particularité très ancienne. Pour la même raison j'ai écarté tout ce qui concerne l'assistance des mourants, le baptême et la pénitence *in extremis*, l'administration de l'extrême-onction, les prières pour les agonisants. Tous ces rites, célébrés nécessairement en dehors des réunions ecclésiastiques, sont dépourvus de cette publicité qui est la condition ordinaire, régulière, du baptême, par exemple, et de l'ordination. Si j'ai admis le mariage, qui a plutôt l'apparence d'une cérémonie de famille que l'aspect d'un acte ecclésiastique, c'est parce que le mariage comporte une publicité qui dépasse le cercle familial et embrasse la communauté chrétienne locale dans toute son étendue.

C'est devant l'Eglise qu'on se marie, non pas seulement devant Dieu, sa famille et ses amis. Il m'a fallu exclure aussi toutes les formes du culte des saints, des reliques, des images, les bénédictions de maisons, de prémices, etc. C'est un autre livre qu'il faudrait pour étudier avec quelque soin tant de manifestations diverses de la piété privée et populaire, protégées, encouragées par l'Eglise, sans cependant avoir été élevées par elle à la dignité de ces grands rites qui sont de véritables actes de la magistrature ecclésiastique, du sacerdoce chrétien. Dans ce livre on ne trouvera jamais le fidèle seul devant Dieu et l'honorant en forme privée. On sera toujours à l'église, à l'assemblée chrétienne. La prière aura toujours un caractère collectif, dans quelque mesure que les divers membres de la réunion s'associent à son expression extérieure.

A cette première limitation se joint celle de la chronologie. Comme je n'ai pas voulu dépasser le huitième siècle, j'ai dû négliger certaines cérémonies, même très imposantes, qui ne se sont introduites que plus tard, ou dont le rituel ne nous est parvenu que sous une forme trop éloignée de l'état primitif. Ici j'ai surtout en vue l'inauguration des souverains, cet acte si important, au point de vue politique aussi bien qu'au point de vue religieux. En France elle ne remonte pas au delà de l'avènement des Carolingiens. Si nous avons lieu de croire qu'elle fut pratiquée un peu plus tôt dans les Iles-Britanniques et en Espagne, il ne nous reste aucun document qui nous permette de dire ce qu'elle pouvait être, dans le détail, à cette époque

ancienne. Les rituels du sacre de l'empereur, dans la basilique de Saint-Pierre de Rome, ont été classés récemment : aucun, à mon avis, ne remonte même au neuvième siècle.

Tel est le cadre de ce travail. J'ai tenu à m'en expliquer, afin qu'on ne cherche pas dans mon livre ce que je n'ai ni pu ni voulu y mettre. Il me reste à dire que j'ai entendu faire œuvre d'historien, d'antiquaire si l'on veut, sans qu'il y ait dans mon esprit la moindre idée de protester contre les changements que les siècles ou les décisions de l'autorité compétente ont introduits dans les usages liturgiques. On peut porter intérêt à l'histoire des Mérovingiens sans être soupçonné d'entretenir de secrètes rancunes contre Pépin d'Héristal et Hugues Capet.

Je n'ai pas non plus visé à l'édification directe. Ce livre n'est sûrement pas tel qu'on puisse l'emporter à l'église pour y suivre comme il convient les cérémonies du culte. Il y en a un qui a été écrit à cette fin et qui s'y trouve admirablement approprié : c'est l'*Année liturgique* de dom Guéranger. Cependant si mon livre n'est qu'un livre d'étude, je ne pense pas que sa lecture ait pour effet de diminuer chez qui que ce soit le respect, le pieux attachement, auquel ont droit les rites vénérables de notre vieille mère l'Eglise catholique. Si quelque part l'expression avait trahi ma pensée au point qu'il en pût être autrement, je le regretterais du fond du cœur. Ces vieux rites sont doublement sacrés : ils nous viennent de Dieu par le Christ et par l'Eglise; mais ils n'auraient pas à nos yeux cette auréole, qu'ils seraient encore sano-

tifiés par la piété de cent générations. Depuis tant de siècles on a prié ainsi! Tant d'émotions, tant de joies, tant d'affections, tant de larmes, ont passé sur ces livres, sur ces rites, sur ces formumules! Oui vraiment, je suis heureux d'avoir travaillé à mettre en meilleure lumière une antiquité si sainte, et je répète volontiers, avec le néocore d'Euripide :

Κλεινὸς δ'ὁ πόνος μοι
θεοῖσιν δούλαν χέρ' ἔχειν,
οὐ θνατοῖς ἀλλ' ἀθανάτοις·
εὐφάμοις δὲ πόνοις μοχθεῖν
οἶκα ἀποκάμνω.

ORIGINES

DU

CULTE CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER.

LES CIRCONSCRIPTIONS ECCLÉSIASTIQUES.

§ 1. — *Juiveries et Chrétientés.*

L'Eglise chrétienne est sortie du judaïsme. C'est à Jérusalem que la propagande évangélique eut son premier point de départ; c'est en passant par les communautés juives de l'empire romain qu'elle atteignit les populations païennes.

Ces juiveries remontaient aux successeurs d'Alexandre (1). Les Séleucides et les Ptolémées, qui ont tant fait pour helléniser l'Orient, ont travaillé avec non moins de succès à faire sortir le judaïsme de son confinement national. Ces deux entreprises étaient corrélatives. Il fallait du monde pour peupler et faire pros-

(1) Sur tout ceci, voy. Mommsen, *Römischen Geschichte*, t. V, p. 489 et suiv.

pérer les villes neuves dont on semait l'Orient. Or les Juifs s'étaient beaucoup multipliés depuis l'exil. Des colons pouvaient être recrutés parmi eux. Déjà plusieurs dynasties de monarques asiatiques, assyriens, babyloniens, mèdes et perses, avaient fait l'épreuve de la docilité d'Israël, de son détachement de tout rôle politique, de son loyalisme indifférent et résigné. Un souverain ne pouvait rêver de plus fidèles sujets, pourvu qu'il s'arrangeât de manière à ce qu'ils ne fussent pas troublés dans leurs habitudes religieuses. Ceci était un point capital. Les Juifs pouvaient être amenés à vivre parmi les Grecs, à parler grec, et même à oublier l'hébreu; mais les convertir au polythéisme, c'est à quoi il ne fallait pas songer. Antiochus Epiphane, qui l'essaya, n'eut pas à se louer de ses efforts. D'autre part, en dehors de l'assimilation religieuse, il était impossible de faire d'un Juif un véritable Grec, un *citoyen* d'une ville hellénique. Il y avait donc là un obstacle. On le tourna en s'abstenant d'introduire les colons juifs dans le corps des citoyens, et en se bornant à leur donner, parmi les non-citoyens, une situation privilégiée. Ils eurent, ce que n'avaient point, par exemple, les Syriens à Antioche et les Egyptiens à Alexandrie, une organisation administrative et judiciaire tout à fait à part. La communauté juive obéissait à des chefs spéciaux, choisis parmi ses membres; c'était comme une cité de second ordre, intermédiaire entre la cité hellénique et la population sujette. De plus, il fut prescrit de respecter leurs scrupules religieux : on ne put les contraindre à violer le sabbat, par exemple, pour comparaître en justice; on les exempta de certaines charges qui leur répugnaient, comme le service militaire.

Et ce n'est pas seulement dans les villes neuves que l'on constitua des colonies juives; on en trouve

aussi, et de bonne heure, dans les cités grecques de la mer Egée. Là encore, elles avaient leur rôle parmi les « instruments de règne » à l'usage des dynasties macédoniennes. A côté de ces populations remuantes, travaillées de temps en temps par le souvenir de l'indépendance antique, les Juifs introduisaient un élément calme et dévoué au régime établi.

Une fois fondées, ces colonies juives se développèrent vite, par le progrès naturel des naissances, par l'immigration spontanée des Juifs de Palestine ou de Babylonie, enfin par le prosélytisme. Le prosélytisme était favorisé alors par l'affaiblissement, général en Grèce, des croyances religieuses. Les idées des Juifs sur la divinité, si elles différaient beaucoup de celles du vulgaire polythéiste, se rapprochaient de celles des philosophes grecs, très répandues dans les classes instruites. En ces temps abaissés, dans ces villes nouvelles où la décadence grecque s'alliait si tristement à la vieille corruption de l'Orient, les âmes élevées pouvaient être, par réaction morale, attirées vers le judaïsme. Celui-ci, du reste, loin de Jérusalem et du Temple, n'avait rien d'étroit ou d'exclusif; il entrait volontiers dans les voies de la propagande. Beaucoup de livres juifs circulaient, le plus souvent sous des noms supposés, prêchant le monothéisme et le culte pur. L'allégorisme, hardiment pratiqué, effaçait de l'histoire hébraïque les traits qui eussent froissé par trop le sens esthétique des Grecs et les transformait en enseignements philosophiques à la mode du temps. Philon d'Alexandrie fut la plus grande célébrité de ce genre. La principale des difficultés que rencontrait cette propagande, c'est qu'on ne pouvait guère se convertir sans changer de nationalité. Si délayé que fût le judaïsme de Philon, c'était cependant la religion spéciale d'une nation étrangère; il fallait se faire juif pour adorer le dieu

des Juifs. D'autre part, l'opinion grecque conciliait depuis longtemps le respect des cérémonies du culte avec les idées les plus larges sur leur efficacité et même sur la nature des dieux. On pouvait philosopher à l'aise sans abandonner la religion nationale. Cette situation était, en somme, peu propre à favoriser la propagande juive au milieu des véritables populations helléniques. Il y a lieu de croire que son succès vint plutôt d'un autre côté, du côté de ces populations sujettes, sans patrie, légalement en dehors de la cité, pour lesquelles l'agrégation à la communauté juive était un progrès politique, en même temps que leur initiation au culte du Seigneur était un progrès religieux.

Quoi qu'il en soit, il demeure certain que les communautés juives avaient acquis, en Orient et en Grèce, un développement considérable au moment où ces pays passèrent sous la domination romaine. Les Romains acceptèrent cette situation : ils maintinrent et défendirent les privilèges accordés aux Juifs par les monarchies macédoniennes. Cette organisation était un rouage politique : ils se gardèrent bien de la détruire. Cependant ils s'abstinrent de la transporter en Occident. Il y eut sans doute, et d'assez bonne heure, une colonie juive à Rome ; mais elle n'avait pas de situation privilégiée. A diverses reprises, sous Tibère, en 19, sous Claude, en 54, elle fut dissoute et ses membres furent chassés d'Italie. Rome, d'ailleurs, était une ville à moitié grecque. C'est dans sa population de langue grecque que se rencontraient les Juifs : leur épigraphie funéraire, entièrement grecque, en fait foi ; jamais les Juifs ne traduisirent la Bible en latin. Leur propagation dans l'Occident est postérieure aux premiers temps du christianisme.

Défendues extérieurement par leurs privilèges, pourvues d'une organisation reconnue, les juiveries

des pays grecs ne se rattachaient entre elles par aucun lien extérieur. Jamais elles n'eurent quoi que ce soit à voir avec les autorités politiques de Jérusalem, même pendant la courte période où les Macchabées firent de la ville sainte la capitale d'un petit royaume indépendant. Mais elles se sentaient étroitement unies par les liens les plus puissants, la communauté de religion, un sentiment national très vif, désintéressé, pour le moment, de toute revendication politique, mais alimenté par de mystérieuses espérances. Jérusalem, quels que fussent ses maîtres temporels, demeurait comme le centre idéal, le pôle de toute la dispersion juive. On s'y rattachait par le tribut du didrachme, que tout fils d'Israël payait au temple du Seigneur, et aussi par le pèlerinage que l'on tenait à accomplir au moins une fois dans sa vie.

En face de cette cité sainte, Rome prit bientôt, pour un œil juif, la situation de métropole du monde païen. Les royaumes grecs disparus, les vieilles cités réduites à rien, c'est sur elle que s'orientait tout l'hellénisme. L'opposition fut bientôt aperçue. Depuis les persécutions d'Epiphane, Israël était travaillé par une haine sourde contre le paganisme grec, contre l'hellénisme tout entier, ses institutions, son art, son culte. C'est de Jérusalem que ce vent soufflait. On y sentait, on y prêchait qu'il ne pouvait y avoir de paix entre l'empire de l'erreur et du mal qui trônait désormais dans la grande Babylone de l'Occident et le règne de Dieu que le Messie allait bientôt inaugurer dans la sainte cité de David.

On sait comment ces espérances furent déconcertées. Une lutte ouverte finit par s'établir, à l'ombre du Temple, entre les chefs du sacerdoce et les meneurs des masses fanatiques. Le triomphe de celles-ci fut bientôt payé par la ruine de Jérusalem et de son sanctuaire. Des tentatives de revanche, sous Trajan

et sous Hadrien, furent promptement réprimées. A la suite de ces catastrophes, les Juifs de l'empire romain se confinèrent dans une horreur de plus en plus grande pour le monde au milieu duquel ils vivaient. S'isolant chaque jour davantage, ils abandonnèrent aux chrétiens la propagande monothéiste. Sans doute, ils continuèrent à former une nation, et même plus caractérisée que jamais ; ils conservèrent même, après la destruction du Temple, un centre, fort théorique il est vrai, dans le groupe talmudiste de Tibériade. Mais il devint bientôt clair que l'avenir, au moins l'avenir immédiat, n'était point à eux, pas plus en religion qu'en politique.

Cependant, leurs privilèges d'autrefois furent maintenus. A cet égard, leur situation était bien plus forte que celle des communautés chrétiennes qui s'étaient séparées d'eux.

Cette séparation, c'est la fondation de l'Eglise. Je n'ai point à en faire l'histoire. Le fait général est bien connu. Les apôtres chrétiens, aussitôt arrivés dans une localité, se mettaient en rapport avec la communauté juive ; ils prêchaient à la synagogue, exposaient le sujet de leur mission. On ne voit pas qu'ils aient eu jamais un succès complet, que toute la colonie juive ait accepté l'Evangile. Le plus souvent, après avoir recruté un certain nombre d'adhérents, ils étaient, eux et leurs disciples, excommuniés par les chefs de la synagogue. Alors ils fondaient un groupe nouveau, schismatique par rapport à l'ancien, avec ses réunions à part, son esprit, sa doctrine, ses directeurs spéciaux. Ainsi se fonda la chrétienté locale, la corporation des fidèles de Jésus-Christ, l'église.

Détachées une à une des communautés juives, développées rapidement par une propagande active au

milieu des païens, les églises chrétiennes se sentaient aussitôt unies par un même sentiment de foi, de charité et d'espérance. Plus elles se répandaient et se fortifiaient, plus ce sentiment se manifestait. C'était une autre fraternité religieuse, une autre nationalité supérieure, idéale, qui attendait aussi sa réalisation dans un avenir peu éloigné. Sur la terre et dans le monde réel, ce n'était pas l'épanouissement d'une race, ce n'était pas une nation établie ; nulle part on n'y trouve un centre religieux local, analogue à Jérusalem et à son temple. Ce dernier trait, qui accuse si nettement la différence entre juifs et chrétiens, ne tarda pas, il est vrai, à disparaître. Le triomphe de Titus accrut un instant la ressemblance entre ces deux nations religieuses vivant au sein de l'empire, et, à plusieurs égards, en opposition avec lui.

Cependant, s'il y a ressemblance et parenté, c'est la ressemblance et la parenté de deux frères ennemis. La question des privilèges le fit bien voir, dès la première heure. Les communautés juives étaient reconnues ; les communautés chrétiennes ne l'étaient pas. Leur existence était en contradiction avec la loi ; leur développement fut bientôt considéré comme entièrement incompatible avec la constitution, le tempérament même de l'empire. De là ce régime d'insécurité, quelquefois de terreur, sous lequel elles vécurent jusqu'à Constantin.

J'ai tenu à mettre en relief le lien historique qui rattache les premières églises chrétiennes aux communautés juives répandues dans le monde grec. Une parenté aussi étroite ne put manquer d'exercer une sérieuse influence sur l'organisation du gouvernement ecclésiastique et du culte.

Dans les documents les plus anciens, les églises chrétiennes nous apparaissent ayant à leur tête un

personnel hiérarchique distribué en deux ou trois degrés. Le degré inférieur est celui des ministres, frères servants, chargés des soins matériels et des fonctions inférieures du culte. Ce sont les diacres. Au-dessus d'eux, il y a des « anciens », *presbyteri*, prêtres, ou des « inspecteurs », *episcopi*, évêques. Aux premiers temps, on relève quelque variété dans l'usage qui est fait de ces termes, et aussi dans la distribution des fonctions entre les personnes qu'ils désignent. Il est sûr, en tout cas, que les prêtres ou évêques qui dirigent la communauté locale reconnaissent l'autorité supérieure des apôtres de divers ordres, fondateurs et maîtres spirituels, non pas seulement d'une chrétienté isolée, mais soit de toutes les chrétientés en général, soit de celles de certaines régions. A mesure que disparaissent ces grands chefs, on voit apparaître la hiérarchie définitive. Dans chaque ville, tous les chrétiens et tous leurs directeurs, *presbyteri*, *episcopi*, sont groupés autour d'un évêque en chef, auquel ce nom d'évêque ne tarde pas à être réservé exclusivement. Autour de lui et formant collège avec lui, le conseil des prêtres ; au-dessous, les diacres, qui, dans leurs fonctions, devenues de plus en plus nombreuses et diverses, seront bientôt assistés par tout un personnel de ministres inférieurs.

On s'est demandé dans quelle mesure cette organisation procédait de celle des communautés juives. Il me semble qu'elle procède, avant tout, de la nature des choses. Il est difficile, en effet, de concevoir une communauté du genre de celles dont il s'agit, sans un conseil, un personnel de fonctionnaires actifs et un chef qui puisse agir et diriger (1). C'est la hiérarchie dont les apôtres dotèrent, dès les premières

(1) C'est un élément essentiel dans la constitution des corporations, telle que la définit le droit romain. *Dig.*, III, 4, 1.

années du christianisme, l'église de Jérusalem, la première en date de toutes les églises chrétiennes, et la mieux placée, en ces temps d'origines, pour servir d'exemple. Dès lors, la question posée perd beaucoup de son intérêt. Elle est, de plus, assez difficile à traiter avec quelque précision, vu la pénurie des renseignements sur l'organisation des communautés juives de la « dispersion ». Il y avait des situations très différentes. Quelquefois, la population juive étant très considérable, on trouvait, dans la même ville, plusieurs synagogues, bien que la communauté nationale eût à sa tête un chef unique. C'était le cas à Alexandrie, où les Juifs étaient administrés par leur *ethnarque*. A Smyrne, une inscription (1) mentionne « la nation des Juifs »; mais elle ne dit pas si, là aussi, il y avait un ethnarque ou un magistrat analogue. Si, de l'organisation des communautés en corps de nation, nous passons à celle des synagogues, qui, en bien des cas, devait servir aux deux fins, les données sont encore plus incertaines. Les Evangiles, les Actes des apôtres, parlent assez souvent des chefs de synagogue; mais ils sont rarement assez précis pour que l'on puisse distinguer s'il y a, par synagogue, un ou plusieurs chefs. Quand, par extraordinaire, ils ont la précision voulue, leurs données ne permettent pas de conclure à l'existence d'un type unique et universellement admis. Dans la localité de Galilée où eut lieu la résurrection de la fille de Jaïre, il y avait plusieurs « chefs de synagogue (2) ». Dans celle où fut guérie la femme courbée (3), il n'y en avait qu'un. La même variété se retrouve en dehors de la Palestine : à An-

(1) Il s'agit d'une amende à payer, en cas de violation de sépulture, « τῷ ἔθνει τῶν Ἰουδαίων. » Cette inscription a été publiée par M. Sal. Reinach, dans la *Revue des études juives*, 1883, p. 161.
(2) *Marc*, V, 22.
(3) *Luc*, XIII, 10.

tioche de Pisidie, plusieurs « chefs de synagogue », un seul à Corinthe (1). Il ne serait pas impossible qu'une telle diversité d'usages eût concouru à engendrer cette fluctuation dans les termes ou ces différences réelles dont témoignent les documents chrétiens les plus anciens, quand ils viennent à parler de la hiérarchie des églises nouvellement fondées (2). Les différences réelles ont pu être très grandes; les églises primitives ne pratiquaient pas toutes la vie sociale avec le même degré d'intensité. A Jérusalem, on était allé, dans cette voie, jusqu'à la communauté de biens ; en général, on demeura fort en deçà.

L'institution des *Sept*, dans la même église, servit plus tard de point d'appui à la tradition de ne pas dépasser, pour les diacres, le chiffre de sept. En d'autres églises, où les services étaient moins compliqués, on dut se contenter, en fait de servants, d'un personnel moins nombreux. Les synagogues avaient des employés de cet ordre ; dans l'Evangile, ils sont appelés simplement ὑπηρέται (serviteurs).

En somme, soit par imitation des synagogues, soit par la simple influence des besoins essentiels à toute communauté, les premières chrétientés se trouvèrent bientôt pourvues d'une hiérarchie à trois degrés. Cette hiérarchie tenait ses pouvoirs, directement ou indirectement, des apôtres eux-mêmes. La communauté désignait ordinairement les personnes; mais l'investiture leur venait, soit de l'évêque local, soit, quand il s'agissait de cette fonction elle-même, de l'autorité ecclésiastique supérieure, représentant la succession des apôtres.

(1) *Actes*, XIII, 15; XVIII, 8, 17.

(2) Sur cette question, voir le mémoire du P. Ch. de Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes*, dans la *Revue des questions historiques* d'octobre 1888. On me permettra de ne pas prendre au sérieux les systèmes imaginés dans ces derniers temps en Allemagne et en Angleterre, pour rattacher l'organisation des églises chrétiennes à celle des confréries païennes. L'idée que les premiers chrétiens aient pu chercher des modèles, pour quoi que ce soit, dans des institutions qu'ils avaient en horreur, n'est pas de nature à faire honneur aux têtes dans lesquelles elle peut entrer.

§ 2. — *Eglises locales, diocèses épiscopaux.*

Le groupe ecclésiastique local s'est d'abord constitué et organisé sur le modèle offert par les communautés juives, ou, à tout le moins, sous l'influence de nécessités semblables à celles où les communautés juives s'étaient elles-mêmes développées et réglementées. Grâce aux progrès incessants de la propagande chrétienne, il vint un temps où, comme dit un très ancien auteur, « les enfants de la femme stérile surpassèrent en nombre ceux de la femme féconde (1). » La population chrétienne s'éleva, dans chaque ville, de la situation de minorité imperceptible à celle de minorité respectable; elle devint ensuite la majorité, puis l'unanimité. Ces phases diverses furent atteintes, suivant les lieux, à des dates très différentes. La Phrygie était à peu près chrétienne que la Gaule ne comptait encore qu'un très petit nombre d'églises organisées. Le quatrième siècle vit un peu partout les derniers actes de cette transformation, au moins en ce qui regarde les masses populaires des villes. Cet énorme développement ne modifia que très peu l'organisme hiérarchique des églises. Le nombre des ministres sacrés augmenta ; quelques changements, quelques spécialisations de pouvoirs se produisirent ; mais le gouvernement demeura monarchique ; il le devint même de plus en plus. Les prêtres continuèrent d'être les conseillers, les suppléants, les auxiliaires de l'évêque ; les diacres et autres ministres

(1) II *Clem.*, 2.

inférieurs, de s'occuper des services temporels, de l'assistance charitable, des détails secondaires du culte.

Les institutions municipales, les curies, les duumvirs, les curateurs ne furent l'objet d'aucune imitation. C'est même à tort que l'on a cru discerner, dans les documents du quatrième et du cinquième siècle, une participation de l'évêque au gouvernement de la cité. Le clergé fondu avec la curie, l'évêque, sous le titre de *defensor civitatis*, prenant place parmi les magistrats municipaux, ce sont des choses non seulement indémontrables, mais absolument incompatibles avec le droit ecclésiastique du temps dont il s'agit. Qu'il y ait eu une influence morale, que les chefs religieux aient exercé indirectement une certaine action sur le gouvernement des villes, au quatrième et au cinquième siècle, cela ne fait aucun doute. Mais, en droit et en fait, l'église et la cité, le clergé et la curie, l'évêque et les magistrats municipaux continuèrent à respecter la distinction de leurs domaines.

En un point seulement, et très important, l'organisation administrative de l'empire exerça une influence réelle sur le développement des institutions ecclésiastiques. Je veux parler des circonscriptions municipales, provinciales et autres.

A l'origine, on ne s'était posé aucune question de limites. Les colonies juives étaient toujours dans les villes : il en fut de même des premières chrétientés. A mesure que le christianisme se répandit dans les petites villes et dans les campagnes, on sentit le besoin de savoir où commençait, où finissait le territoire de chaque église. Les cités de l'empire, avec leurs territoires nettement définis par le cadastre, offrirent ici des limites toutes tracées, contre lesquelles aucune raison de l'ordre religieux ne pouvait être soulevée. On admit, en général, que toute cité devait avoir son évêque, que sa population devait former une église spéciale. Ces circonscriptions, il est vrai, étaient très inégales. En certains pays, c'étaient de véritables provinces : la cité de Poitiers, par exemple, celle du Mans et bien d'autres en Gaule. En Afrique, au contraire, dans l'Italie méridionale, dans l'Asie Mineure occidentale, les villes, très rapprochées, n'avaient guère qu'une étroite banlieue. Il y avait des pays, comme la Cappadoce, où les institutions municipales ne s'introduisirent que fort tard ; en Egypte, elles demeurèrent à peu près inconnues ; ces provinces étaient subdivisées autrement, en nomes ou en stratégies (1). Ailleurs, on trouvait, entre les circonscriptions de cités, d'immenses propriétés domaniales, *nullius civitatis*, dont la population rurale était régie par des procurateurs relevant directement des gouverneurs de province. Cependant la cité était le cas général, et la règle d'un évêque par cité ou par circonscription équivalente fut appliquée presque partout, au quatrième siècle et depuis.

§ 3. — *Provinces ecclésiastiques.*

Mais il y avait d'autres relations chrétiennes que celles qui reliaient entre eux les membres d'une même église, établis sur le territoire de la même cité. Dès l'origine, les chrétiens de tout pays, de toute race et de toute condition s'étaient sentis frères les uns des autres. En dehors des liens qu'établissait la communauté de foi et d'espérances, en dehors des incessantes relations de charité dont témoignent les premiè-

(1) Je n'entends pas dire qu'il y ait eu des évêques de nomes, de stratégies, de *saltus*. L'étude de ces cas particuliers n'a pas encore été faite, et ce n'est pas ici le lieu de présenter ce que je puis avoir réuni, à ce propos, de textes, d'observations et de conjectures.

res pages de la littérature chrétienne, il y avait aux premiers temps une perpétuelle circulation d'apôtres, de missionnaires, de prophètes, de docteurs (1), dont le ministère n'avait rien de local ni de fixe, qui allaient et venaient d'une chrétienté à l'autre, rayonnaient dans toutes les directions pour porter l'Evangile là où il n'avait pas pénétré, pour encourager, instruire, défendre, les communautés naissantes et peu affermies.

Les premiers temps passés, une fois disparu tout ce personnel itinérant, ubiquiste, il ne resta plus que les organisations ecclésiastiques locales. C'est de celles-ci que devait sortir l'expression hiérarchique de l'unité de l'Eglise en même temps que les organes de son gouvernement œcuménique et provincial.

Jérusalem n'existait plus que comme souvenir. Après la catastrophe du temps de Titus, il put s'y reformer un petit groupe de chrétiens, mais qui demeura longtemps obscur et sans importance. Il était clair que la ville sainte n'était point prédestinée à devenir la métropole du christianisme. C'est à la grande Babylone de l'Occident, tant maudite des prophètes juifs, que ce rôle était échu. Bien que située à l'extrémité et même en dehors du monde grec, Rome était cependant le centre vers lequel tout ce monde gravitait. Du moment où le christianisme aspirait à embrasser l'*Orbis Romanus* tout entier, il ne pouvait avoir d'autre capitale. Elle était d'ailleurs comme consacrée par la prédication et le martyre des deux plus grands apôtres. De ceux-là le souvenir était resté vivant. Les autres apôtres missionnaires, à la seule

(1) *Docteurs* est un bien gros mot. Je le prends dans l'acception du terme grec, διδάσκαλος, qui serait peut-être mieux rendu par *catéchistes*.

exception de saint Jean, avaient disparu sans laisser de souvenirs précis. La légende, qui s'empara bientôt d'eux, paraît l'avoir fait avec d'autant plus de liberté qu'elle ne se heurtait qu'à des traditions très fugitives. Rome, capitale de l'empire, siège de saint Pierre, lieu sacré des apôtres, devint sans conteste la métropole de l'Eglise. Les Asiatiques eux-mêmes, malgré le long séjour que l'apôtre Jean avait fait parmi eux, ne firent pas difficulté de la reconnaître. A la fin du premier siècle, Clément Romain écrit déjà comme un pape et intervient avec une imposante autorité dans les conflits intérieurs de l'église de Corinthe, pourtant fondée, elle aussi, par les apôtres. Hermas, peu après, écrit son *Pasteur* pour toutes les églises; le martyr Ignace, évêque d'Antioche, relève la prééminence de l'église de Rome. Au deuxième siècle tout le christianisme y afflue, docteurs hérétiques, voyageurs orthodoxes, apologistes, évêques, Asiatiques, Syriens, gens du Pont, de Palestine, d'Egypte; elle est le centre visible de tout le mouvement chrétien, authentique ou hétérodoxe. Les grandes métropoles qui firent plus tard quelque figure, Carthage, Alexandrie, Antioche, n'ont encore aucun relief. L'Asie seule peut compter pour quelque chose. Encore son importance était-elle secondaire, comme on le vit très bien dans le conflit de la fin du deuxième siècle à propos de la Pâque.

Cependant cette prééminence hiérarchique, cette direction générale qui avait son siège à Rome, fut exercée sans que l'on songeât à créer un personnel spécial. C'est avec les prêtres, les diacres, les secrétaires (*notarii*) de son église que l'évêque de Rome traitait les affaires qui se présentaient ou pourvoyait aux soins temporels et spirituels des églises qu'il croyait devoir assister.

Parmi celles-ci, celles de la Basse-Italie, déjà fort

nombreuses au troisième siècle (1), se rattachaient plus étroitement à Rome, d'où, bien évidemment, elles avaient reçu leurs premiers apôtres et leur organisation. Métropole du christianisme tout entier, Rome était encore le centre de ce que l'on pourrait appeler déjà un gouvernement provincial, une province ecclésiastique. Des relations de ce genre s'étaient formées, et pour les mêmes raisons, en d'autres pays, autour de certaines grandes villes. Carthage, par exemple, fut toujours considérée comme le centre du christianisme africain, de l'évangélisation et de l'organisation. Dès le commencement du troisième siècle, son évêque était déjà comme un primat ou un patriarche (2). Il en était de même à Alexandrie, et, quoique à un moindre degré, à Antioche, la doyenne des chrétientés en pays grec, le centre des plus anciennes missions dans la Syrie du nord, l'île de Chypre, l'Asie Mineure, la Mésopotamie et la Perse. En Asie les foyers de rayonnement étaient plus nombreux et les influences se balançaient. Il y avait là trop de villes illustres, rivales depuis les temps fabuleux. Ephèse n'eut jamais qu'une primauté d'honneur sur des églises comme celles de Smyrne, Sardes, Pergame et autres.

Ces relations ecclésiastiques correspondent assez exactement à certaines institutions de l'empire. On peut comparer les évêques de Carthage, d'Alexandrie, d'Antioche, au proconsul d'Afrique, au préfet d'Egypte, au légat de Syrie. Mais il est sûr qu'il n'y a eu aucune imitation. Les grands gouvernements en question procèdent des exigences géographiques et de certaines relations historiques, qui elles-mêmes

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

(2) Cependant cette autorité locale était alors moins sentie en Afrique que l'autorité supérieure de l'église romaine. On le voit, en particulier, par les écrits de Tertullien.

sont la conséquence des premières. Il en est de même des primaties chrétiennes. L'évêque de Carthage est devenu le supérieur des évêques d'Afrique, parce que c'est de l'église de Carthage que sont sortis les fondateurs des églises d'Afrique, et ils en sont sortis parce que la disposition géographique du pays veut que tout y procède de Carthage. On en peut dire autant des autres métropoles naturelles, qui sont les plus anciennes de toutes.

Là du reste s'arrête, pour les temps antérieurs à la fin du troisième siècle, l'assimilation entre les métropoles ecclésiastiques et la distribution de l'empire en provinces. Le peu que nous savons sur les conciles tenus en ces temps reculés suffit à prouver qu'on n'avait encore aucun souci de grouper les églises par provinces civiles.

Ces conciles, dont les plus anciens remontent aux dernières années du deuxième siècle, sont une expression très remarquable des relations ecclésiastiques interdiocésaines. Au temps où Tertullien écrivait son *De ieiuniis* (vers 220), ils étaient encore inconnus en Afrique; dans les pays grecs, au contraire, ils formaient déjà une institution établie (1). Bien peu de temps après, on voit les évêques de Carthage, Agrippinus, Donat, Cyprien, réunir autour d'eux des évêques venus de toutes les provinces africaines. La Mauritanie, au temps de saint Cyprien, ne relevait pas du proconsul de Carthage; il est maintenant démontré que la Numidie, quoique rattachée à l'Afrique par certains liens spéciaux, par exemple par une ligne commune de douanes provin-

(1) « Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. » *De ieiuniis*, 13.

ciales, avait cependant son gouverneur particulier. Néanmoins les évêques de toutes les provinces africaines se groupent autour de l'évêque de Carthage, sans que l'on distingue encore aucune autre répartition. Les primats de Numidie, par exemple, n'ont été institués que plus tard.

En Egypte, où l'on ne voit pas encore de conciles, l'évêque d'Alexandrie intervient, non seulement dans les affaires des églises de sa province (1), mais aussi dans celles de la Pentapole lybienne, qui, à cette époque, est rattachée administrativement à l'île de Crète (2).

En Syrie, vers la fin du deuxième siècle, un concile à propos de la querelle pascale groupe les évêques de Césarée, d'Ælia, de Ptolémaïs, de Tyr et quelques autres dont on ignore les sièges (3). Or, Tyr et Ptolémaïs appartenaient alors à la province de Syrie (bientôt après à la nouvelle province de Phénicie), tandis qu'Ælia et Césarée étaient dans la province de Palestine. Ce groupement est donc contraire à la distribution des provinces. Il est purement géographique. Les évêques de la côte méridionale, au-dessous du Liban, sont plus rapprochés de Césarée que d'Antioche : ils viennent à Césarée. Il est à noter aussi que, dans leur lettre synodale, dont Eusèbe nous a conservé un fragment, ils déclarent qu'ils ont l'habitude de s'entendre avec l'évêque d'Alexandrie pour fixer la date de Pâques. Aucune trace de relations avec la métropole de la Syrie.

Celle-ci, de son côté, rayonne en dehors de la province de Syrie. Vers la fin du deuxième siècle, Sérapion, évêque d'Antioche, fait acte de ministère pas-

(1) Par exemple, à Arsinoé, près de Suez (Eusèbe, *H. E.*, VII, 24).
(2) Eusèbe, *H. E.*, VII, 68.
(3) Eusèbe, *H. E.*, V, 22, 25.

toral à Rhossos, ville située en Cilicie (1). D'après la tradition de l'église d'Edesse (2), ce même Sérapion aurait ordonné Palout, troisième titulaire du siège mésopotamien. Or au temps de Sérapion et de Palout, la ville d'Edesse n'avait pas encore été incorporée à l'empire romain.

En Asie Mineure, nous trouvons, vers le milieu du troisième siècle, un concile d'Iconium, où se réunissent des évêques de provinces fort différentes, de Cappadoce, de Galatie, de Cilicie, d'autres encore (3).

En somme, il n'y a encore aucune trace d'une tendance à modeler les provinces ecclésiastiques sur les provinces civiles. Mais il y a çà et là des groupements ecclésiastiques locaux, soit autour des métropoles naturelles, soit en conciles régionaux d'une étendue plus ou moins grande, suivant les circonstances (4).

En ce dernier genre, il faut signaler celui qui se produit autour d'Antioche, depuis le milieu du troisième siècle. A diverses reprises on y voit réunis

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 12.
(2) Cette tradition est consignée tant dans la *Doctrine d'Addai* que dans les actes de saint Barsamya (Tixeront, *Les origines de l'église d'Edesse*, p. 140).
(3) *Cypr. ep.*, LXXV, 7. Iconium et la Lycaonie étaient alors rattachés à la province de Cilicie. Voy. *Bulletin de corresp. hellénique*, t. VII, p. 290 ; t. XI, p. 351.
(4) On a dit assez souvent, dans ces derniers temps, que la hiérarchie chrétienne des évêques et des métropolitains dérive de la hiérarchie du sacerdoce municipal et provincial de Rome et d'Auguste. Il est difficile d'imaginer une conception plus fausse et plus en contradiction, tant avec les documents qu'avec la nature même des institutions que l'on rapproche ainsi. Ceux qui ont produit cette idée singulière se sont laissé séduire par une vaine apparence ; ils se sont d'ailleurs abstenus de donner des preuves et même d'étudier sérieusement la question. En face d'une affirmation aussi gratuite, je crois devoir me borner ici à signaler charitablement l'impasse où aboutit cette voie trop et trop bien fréquentée.

les évêques de toute la Syrie et de l'Asie Mineure orientale, de ce qui sera bientôt le diocèse de Pont. Dès l'année 251, nous avons connaissance d'un synode qui devait se tenir à Antioche, l'évêque de cette ville, Fabius, paraissant incliner au novatianisme. Les promoteurs de cette réunion étaient les évêques de Tarse, de Césarée en Palestine et de Césarée en Cappadoce (1). Quelques années après, en 256, Denys d'Alexandrie (2), passant en revue les églises d'Orient qui avaient été agitées par ce conflit, nomme celles d'Antioche, Césarée de Palestine, Ælia (Jérusalem), Tyr, Laodicée de Syrie, Tarse et Césarée de Cappadoce. Un peu plus tard, de 264 à 268, l'affaire de Paul de Samosate occasionna plusieurs réunions d'évêques à Antioche et dans l'intérêt de cette église. Ils viennent toujours des mêmes provinces, depuis le Pont Polémoniaque (Néocésarée) et la Lycaonie (Iconium). jusqu'à l'Arabie (Bostra) et à la Palestine (Césarée. Ælia). Au lendemain de la persécution de Galère et de Maximin, un concile célébré à Ancyre, sous la présidence de l'évêque d'Antioche, réunit une quinzaine d'évêques, des mêmes pays encore; cette fois-ci, les provinces de Galatie, de Bithynie, de Phrygie, de Pamphylie, sont représentées; mais l'Asie proprement dite reste encore en dehors du groupe.

Ce groupe, c'est comme le noyau de ce qui s'appelle, au quatrième siècle, l'épiscopat d'*Orient*, sans cesse en lutte, à propos de personnes et de formules, avec les évêques d'Occident et d'Egypte. La désignation qu'il porte lui vient de son chef incontesté, l'évêque d'Antioche, de cette grande ville qui était alors la capitale du grand diocèse d'Orient, la résidence

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 46.
(2) *Ibid.*, VII, 5.

du *comes Orientis* et de l'empereur d'Orient lui-même, depuis Constance. Nicomédie avait eu naguère ce dernier privilège; de hautes destinées furent ménagées par Constantin à sa nouvelle Rome, mais elle dut les attendre quelque temps encore. Jusqu'à Théodose, Antioche demeura la reine de l'Orient, le centre de gravité de l'empire grec et sa principale métropole ecclésiastique. Les vieilles églises d'Asie, les chrétientés du diocèse de Thrace, furent entraînées dans cette orbite. Alexandrie s'y refusa. L'opposition d'Athanase aux conciles orientaux fut chaudement soutenue par les Egyptiens. Leurs rancunes contre la Syrie remontaient presque à l'origine du monde. On les avait rangés dans l'obédience du comte d'Orient. Il fallut se résigner à leur accorder un dignitaire du même degré : le préfet Augustal fait son apparition sous Théodose. On avait prétendu leur imposer des évêques venus d'Antioche et ordonnés par le métropolitain de cette ville. Ils s'obstinèrent et finirent par avoir raison, sur ce point encore, de toutes les résistances impériales.

Ces considérations m'ont entraîné un peu loin du troisième siècle; mais elles peuvent servir à montrer que plus le christianisme se répandait, plus ses cadres se dessinaient sous les mêmes influences géographiques et historiques qui avaient déterminé ceux de l'empire. Une assimilation entre les deux ne pouvait manquer de se produire. On y arriva beaucoup plus vite en Orient qu'en Occident, par la raison que les chrétiens étaient incomparablement plus nombreux en Orient qu'en Occident. Au concile de Nicée (1), le groupement des évêques par provinces et leur subordination à l'évêque de la métropole civile sont déjà

(1) Canons 4-7.

choses acquises. On part de là pour légiférer sur les ordinations et les jugements ecclésiastiques, ainsi que pour régler certaines situations spéciales. Les provinces visées par le concile sont celles du temps, celles que Dioclétien avait formées en subdivisant les anciennes (1). Ce n'est pas le concile de Nicée qui a institué les provinces ecclésiastiques : elles existaient avant lui en Orient. En Occident, il n'y avait encore rien de semblable, si ce n'est peut-être en Afrique, où les évêques de la province de Numidie avaient un doyen ou primat spécial, dès le temps de Dioclétien et de Maxence (2). Mais toutes les provinces d'Afrique n'en étaient pas là. Celle de Mauritanie Sitifienne fit corps avec la Numidie jusqu'au concile d'Hippone tenu en 393 (3). Encore ces primats africains doivent-ils être distingués des métropolitains proprement dits. Il n'y avait pas de métropole ecclésiastique, en Afrique, si ce n'est à Carthage. Le primat provincial était simplement le doyen des évêques de la province, quel que fût son siège. Peut-être y avait-il en Espagne quelque organisation de ce genre. Une expression assez obscure du concile d'Elvire permettrait de le soupçonner (4). Par ailleurs il n'y a, dans tout l'Occident, jusqu'au Danube et à l'Adriatique, aucune trace du groupement provincial et

(1) Sur ce sujet, voy. Mommsen, *Mémoire sur les provinces romaines*, trad. Picot, Paris, Didier, 1867 (extrait de la *Revue archéologique* de 1866) ; Jullian, *De la réforme provinciale attribuée à Dioclétien*, dans la *Revue historique*, t. XIX (1882), p. 331.

(2) Ceci résulte des documents sur les origines du schisme donatiste.

(3) *Cod. can. ecclesiae Afr.*, c. 17.

(4) Canon 58 : *Placuit ubique et maxime in eo loco in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt.* Il n'est pas sûr que *prima cathedra episcopatus* ne désigne pas tout simplement le siège épiscopal, par opposition à des *plebes* ou paroisses organisées dans les villes ou les villages.

du régime métropolitain, au sens oriental du mot.

Le concile de Nicée consacra, par son sixième canon, certaines situations spéciales, qui ne cadraient point avec l'organisation provinciale. La principale exception est celle de l'évêque d'Alexandrie, à qui on reconnut le pouvoir de régler toutes les affaires ecclésiastiques et notamment les ordinations, dans toute l'Egypte et dans les deux provinces lybiennes. On allégua, à l'appui de cette exception l'exemple de l'évêque de Rome, qui gouvernait, lui aussi, sans interposition de métropolitains, un très grand nombre d'églises. On ne dit pas au juste quels privilèges furent reconnus à l'évêque d'Antioche, mais il fut visé spécialement. Le concile mentionne aussi d'autres exceptions, sans les indiquer nommément. Peut-être songeait-il à l'Occident, où, en effet, régnaient d'autres usages. Du reste, le concile de Nicée, comme tous les conciles d'Orient, même quand ils sont œcuméniques, légifère surtout pour l'Orient et ne s'inquiète guère de ce qui se passe dans les régions occidentales.

§ 4. — *Patriarcats, Eglises nationales.*

Cette organisation provinciale est loin de représenter le terme de l'assimilation qui se fit en Orient entre la hiérarchie ecclésiastique et la hiérarchie civile. Au-dessus des gouverneurs de provinces, Dioclétien avait établi des chefs de diocèses ou vicaires. Dans la partie orientale de l'empire, les diocèses furent d'abord au nombre de quatre : ceux d'Orient, de Pont, d'Asie et de Thrace. Vers le temps de Théodose, ce nombre fut porté à cinq par la création du diocèse d'Egypte, séparé du ressort du comte d'Orient. Au concile de Constantinople, en 381, les cinq diocèses furent adoptés comme ressorts d'une juridiction ecclésiastique

supérieure à celle des métropolitains et des conciles provinciaux.

Cette juridiction fut attribuée, dans le diocèse de Pont, à l'évêque de Césarée en Cappadoce; dans le diocèse d'Asie, à celui d'Ephèse. Dans le diocèse de Thrace, Constantinople, désormais en possession d'être la résidence de l'empereur, était désignée par cela même. Mais les évêques de la capitale ne se contentèrent pas longtemps d'être les chefs ecclésiastiques d'un seul diocèse. Le concile de 381 leur avait décerné la préséance sur tout l'épiscopat, après l'évêque de la vieille Rome. Constantinople étant, au civil, assimilée entièrement à l'antique métropole de l'empire, les pères du concile jugèrent qu'elle devait avoir, même au point de vue ecclésiastique, le pas sur toutes les villes d'Orient. Cette décision, il est vrai, ne fut point acceptée à Rome, et ce fut en vain qu'on la fit consacrer, soixante et dix ans plus tard, par le concile de Chalcédoine. Les papes s'en tinrent à l'ancien usage et s'efforcèrent de maintenir, contre les revendications des évêques de la ville impériale, les privilèges d'antiquité et d'honneur des vieux sièges d'Alexandrie et d'Antioche.

Mais leur voix fut peu écoutée; on leur accorda sans doute des satisfactions, mais de pure cérémonie. L'évêque de Constantinople se transforma de plus en plus en une sorte de pape de l'empire oriental; les résistances qu'il rencontra dans cette voie furent brisées l'une après l'autre.

Ce furent les Alexandrins qui se défendirent avec le plus d'énergie. L'esprit d'opposition de la vieille Egypte, son extrême centralisation qui l'incarnait en son patriarche, l'ardeur, le prestige de ses moines, l'appui spécial et traditionnel de l'église romaine, soutinrent longtemps le siège de saint Marc. Les Théophile, les Cyrille, les Dioscore firent, en plus

d'une occasion, sentir leur force aux évêques de la ville impériale. L'hérésie les perdit. L'église romaine se vit obligée d'abandonner les successeurs d'Athanase; le concile de Chalcédoine brisa l'orgueil du pharaon ecclésiastique. Divisée depuis lors, en butte à des querelles intestines et à des vexations séculières qui la désaffectionnaient de l'empire, l'Egypte chrétienne tomba comme une proie facile au pouvoir de l'islam et sa séparation fut consommée.

Le reste de l'Orient était habitué à graviter autour de la capitale. Antioche ayant, depuis Théodose, perdu cette situation, il se tourna vers Constantinople. Les trois diocèses du nord, d'abord séparés de la vieille métropole, furent bientôt accaparés par la nouvelle. Les évêques de Constantinople, soutenus, il faut le reconnaître, par l'opinion, ne tardèrent pas à s'ingérer dans les affaires ecclésiastiques des diocèses voisins. Beaucoup de faits de ce genre, mêlés çà et là de quelques résistances, s'étaient déjà produits (1) quand le concile de Chalcédoine décida que l'évêque de Constantinople aurait le droit de consacrer les métropolitains provinciaux des trois diocèses, ceux-ci conservant l'ordination de leurs suffragants. Le même droit d'ordination lui fut attribué relativement aux chefs des églises nationales relevant de ces trois diocèses (c. 28). Il fut, de plus, investi d'une juridiction concurrente avec celle des chefs de diocèses (exarques) pour juger des procès ecclésiastiques intentés aux métropolitains (cc. 9, 17).

De cette façon, les titulaires des sièges de Césarée de Cappadoce et d'Ephèse perdirent à peu près toute autorité sur l'épiscopat de leurs ressorts respectifs; ils ne furent plus que de simples métropolitains, honorés seulement de quelques privilèges en fait de

(1) Sur ceci, voy. Tillemont, *Hist. eccl.*, t. XV, p. 702.

titres et de préséances. Le patriarcat de Constantinople s'établissait ainsi par la fusion des trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont.

Mais ce n'est pas seulement de ce côté que se restreignit l'orbite de l'influence ecclésiastique d'Antioche. On aurait pu croire que le diocèse d'Orient, même réduit depuis la séparation de l'Egypte, aurait fourni la limite du patriarcat d'Antioche. Il n'en fut rien. Dès le commencement du cinquième siècle, on voit les évêques de Chypre défendre contre le patriarche l'indépendance de leur province. Le pape Innocent (1) intervint en faveur des revendications antiochéniennes; on ne sait quelle suite fut donnée à ses instances. Les Chypriotes saisirent l'occasion du concile d'Ephèse (431), mal disposé pour Antioche et pour les évêques syriens; ils se firent décerner par cette assemblée une reconnaissance expresse de leur indépendance ou autocéphalie (2). Mais, à Antioche, on ne regarda pas la chose comme définitivement jugée. En 488, le patriarche Pierre le Foulon, très puissant à la cour et auprès de l'évêque de Constantinople, parvint à serrer de très près les prélats insulaires. Ils allaient perdre leur cause, lorsque l'on découvrit tout à coup, près de Salamine, le tombeau de saint Barnabé, l'apôtre du pays. Cet événement, considéré comme une intervention de la Providence, opéra un revirement (3). La province ecclésiastique de Chypre fut maintenue en possession de son autonomie, qu'elle n'a jamais perdue depuis (4).

(1) Jaffé, 310.
(2) VIIe session; Hardouin, t. II, p. 1619.
(3) Assemani, *Bibl. or.*, t. II, p. 81; Théodore le Lecteur, II, 2; *Acta SS.*, 11 juin.
(4) Il est possible que cette autonomie ait été primitive; le concile d'Ephèse se fonda, pour la reconnaître, sur une tradition ancienne et attestée.

Ce fut encore au concile d'Ephèse que l'on vit se produire les premières tentatives officielles de créer un patriarcat à Jérusalem. Le concile de Nicée avait accordé à l'évêque de Jérusalem quelques honneurs spéciaux; mais, loin d'en faire un métropolitain supérieur, il ne l'avait même pas soustrait à la juridiction de son métropolitain provincial, l'évêque de Césarée. Un siècle après, nous voyons l'ambitieux et peu scrupuleux Juvénal, évêque de Jérusalem, transformer en juridiction les distinctions honorifiques attribuées à son siège et empiéter résolûment sur le domaine du patriarche d'Antioche. Au concile d'Ephèse, il chercha à faire passer le fait en droit et réclama hardiment la moitié des provinces syriennes, c'est-à-dire les trois Palestines (Césarée, Scythopolis, Petra) avec la Phénicie Libanésienne (Damas) et l'Arabie (Bostra). Ses prétentions ne furent pas admises; mais il revint à la charge, vingt ans plus tard, au concile de Chalcédoine. Une transaction intervint entre lui et le patriarche d'Antioche; on lui attribua les trois provinces de Palestine. Le pape saint Léon, très mécontent de cet arrangement, ne le cassa pourtant pas en termes formels et, depuis lors, il n'a pas cessé de subsister (1).

Ainsi se trouvèrent constituées, depuis le milieu du cinquième siècle, les grandes circonscriptions ecclésiastiques d'Orient, savoir : les patriarcats de Constantinople, d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, avec la province autonome de l'île de Chypre.

En arrière des patriarcats et au delà des frontières de l'empire, il y avait encore les églises nationales d'Ethiopie, de Perse et d'Arménie. Ces églises, fondées respectivement par celles d'Alexandrie, d'Antio-

(1) Concile de Chalcédoine, *actio VII*; Jaffé, 495.

che et de Césarée en Cappadoce, étaient considérées comme vassales de ces grands sièges. Celle d'Ethiopie ne remontait qu'au temps de saint Athanase; son métropolitain, qui résida d'abord à Axoum, était ordonné, et il l'est encore, par le patriarche d'Alexandrie (1).

Beaucoup plus ancienne que la précédente, l'église de Perse existait déjà vers le déclin du deuxième siècle. A peu près tolérée par les rois Parthes, elle fut souvent persécutée sous les Sassanides. Son chef résidait à Séleucie. Quand, vers la fin du cinquième siècle, les nestoriens furent proscrits et chassés de l'empire, ils se réfugièrent au delà de la frontière perse et le nestorianisme, inculqué par eux, devint comme une religion nationale pour les chrétiens du royaume sassanide. Cette circonstance leur valut une plus grande sécurité; ils en profitèrent pour fonder au Malabar et jusqu'en Chine des églises dont l'existence, ou tout au moins la trace, s'est conservée jusqu'à nos jours.

Dans l'Arménie indépendante, le christianisme s'introduisit vers le commencement du quatrième siècle. La tradition nationale présente saint Grégoire l'Illuminateur comme le premier apôtre de la contrée; elle n'est pas moins précise à rattacher son apostolat à l'église de Césarée. De fait, jusque vers le milieu du cinquième siècle, le catholicos arménien était consacré à Césarée. Il résidait à Valarschapat ou Etchmiadzin, alors capitale politique du royaume (2).

Au delà du Danube, qui formait la frontière du diocèse de Thrace et de l'empire, il y avait aussi une

(1) L'église de Nubie ne fut fondée que sous Justinien. Elle était aussi suffragante d'Alexandrie.

(2) Il convient de mentionner aussi la petite église nationale d'Ibérie ou de Géorgie, dont la fondation est racontée par Rufin (*H. E.*, I, 10). L'évêque des Ibériens, qui porta plus tard le titre de catholicos ou d'exarque, résidait à Tiflis.

église étrangère, l'église gothique, dont les origines se rattachaient à la grande invasion du temps de Valérien et de Gallien. C'étaient des prisonniers transplantés du Pont et de la Cappadoce qui avaient été les premiers missionnaires de ces tribus germaniques. Un évêque goth, peut-être le seul qu'il y eût dans le pays, assista au concile de Nicée; un autre, le célèbre Ulphilas, prit part aux décisions du concile de Constantinople, en 360. Il en rapporta une confession de foi à peu près arienne, qui fut adoptée officiellement par ses nationaux. Quand ceux-ci, en 376, franchirent le Danube et vinrent s'installer sur le territoire de l'empire, ils ne tardèrent pas à se trouver en conflit avec l'orthodoxie nicéenne, rétablie par Théodose. Il en fut de même des autres barbares, chez qui le christianisme se propagea rapidement sous la forme arienne, depuis le déclin du quatrième siècle. Les invasions du siècle suivant mirent de nouveau aux prises, non seulement la barbarie germaine et la civilisation latine, mais encore l'arianisme et l'orthodoxie.

En Occident, on rencontre de très bonne heure deux groupes ecclésiastiques assez fortement centralisés : celui de l'Italie péninsulaire et celui des provinces africaines.

Déjà, en 251, le pape Cornelius pouvait réunir un concile de soixante évêques (1), pour la plupart italiens et de la Basse-Italie, car, dans le nord, il n'y eut, jusqu'au quatrième siècle, qu'un très petit nombre de sièges épiscopaux (2). L'Italie n'était point en-

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

(2) Les sièges de Ravenne (Classis), Milan, Aquilée, Brescia, Vérone, sont les seuls que l'on puisse faire remonter, par des arguments sérieux, au delà du quatrième siècle. Les deux premiers paraissent avoir été fondés vers le commencement du troisième siècle, ou même un peu plus tôt.

core divisée en provinces; elle ne le fut qu'à la fin du troisième siècle. Alors le pli était déjà pris : la direction supérieure du pape s'exerçait, sans aucun intermédiaire, sur tous les évêques de la péninsule. Quand les îles italiennes furent rattachées au diocèse suburbicaire, leurs évêques se joignirent naturellement à ce groupe. Ceux de Caralis et de Syracuse parvinrent à se faire décerner quelques honneurs spéciaux, mais ce fut tout. Le pape demeura le seul métropolitain réel de l'Italie péninsulaire et des îles.

J'ai déjà parlé de la centralisation ecclésiastique africaine. Ici la primatie de Carthage n'excluait pas un certain groupement provincial de l'épiscopat autour des doyens de chaque province. Dans les conciles africains, dont il nous reste un si grand nombre, il faut toujours distinguer les conciles provinciaux des conciles généraux, convoqués et présidés par l'évêque de Carthage. Mais ces degrés divers ne représentent que l'organisation d'un grand corps, très vivant et très uni. Aucun groupe ecclésiastique n'est si nettement spécialisé que le groupe africain, comme aussi aucune région de l'empire n'a des limites naturelles aussi propres à l'isoler des autres.

Dans la Basse-Italie et surtout en Afrique, les sièges épiscopaux étaient très nombreux. On n'en peut dire autant du reste de l'Occident. Dans l'Italie du Pô, les provinces danubiennes, la Gaule, l'Espagne, la Bretagne, soit que les cités eussent un grand développement de territoire, soit que l'on n'eût pas jugé opportun de leur donner un évêque à chacune, les circonscriptions épiscopales étaient plus grandes et en plus petit nombre. Cette circonstance doit être en rapport avec la lenteur que l'on mit à les grouper en provinces et à désigner des métropoles. Dans la Haute-Italie, il n'y eut d'abord qu'un seul métropolitain, celui de Milan, dont la juridiction s'étendait sur

tout le diocèse appelé d'Italie. Vers le commencement du cinquième siècle, ce ressort fut divisé en deux par l'institution de la métropole d'Aquilée; un peu plus tard, la province d'Emilie fournit quelques suffragants à l'évêque de Ravenne, quand cette ville fut devenue résidence impériale. Cependant, Ravenne étant comprise dans les limites de la circonscription métropolitaine du pape, son évêque demeura suffragant du siége romain, tout en étant lui-même métropolitain de quelques sièges situés naguère dans le ressort de Milan.

La Bretagne et les provinces pannoniennes furent détachées de l'empire avant que l'on n'y introduisit le régime des métropoles ecclésiastiques. Au moins les documents sont-ils muets à cet égard. Au cinquième, au sixième siècle, ce qui restait des provinces du Haut-Danube était réparti entre les deux métropoles italiennes de Milan et d'Aquilée. La Rhétie Ire (Coire) ressortissait à Milan; la Rhétie IIe (Augsbourg), le Norique (Tiburnia), la Savie (Emona), la Pannonie Ire (Scarbantia), faisaient partie du concile d'Aquilée (1). En Gaule et en Espagne, le système métropolitain s'introduisit vers la fin du quatrième siècle ou le commencement du siècle suivant.

La Gaule, l'Espagne, la Bretagne sont des pays bien délimités par la nature; au quatrième siècle, les différences de civilisation qui pouvaient avoir existé entre la Bétique, par exemple, et l'Espagne citérieure, entre la Narbonnaise et les *tres Gallias*, s'étaient considérablement amoindries. Si l'empire romain avait continué, il se serait peut-être formé des groupes ecclésiastiques espagnol, gaulois, breton.

(1) Voy. les signatures du concile de Milan, en 451, et celles des conciles d'Aquilée, sous les patriarches Hélie et Sévère, dans le *Chronicon Gradense* et dans l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre, III, 26 (*Mon. Germ. Script. Lang.*, p. 397, 107).

Le centre aurait été désigné par la convergence des relations administratives. La province ecclésiastique d'Arles, qui ne correspond nullement à la province civile de Viennoise, s'est constituée de cette façon. Mais l'invasion et le morcellement qui s'ensuivit empêchèrent d'aller plus loin dans cette voie, et les provinces ecclésiastiques de Gaule et d'Espagne demeurèrent indépendantes de tout groupement d'ordre supérieur, jusqu'au temps où elles aboutirent à former les deux églises nationales des Wisigoths et des Franks.

Cependant on ne saurait négliger une certaine attraction dont, vers la fin du quatrième siècle, l'église de Milan paraît être le centre et qui se fait sentir en Gaule plus qu'ailleurs. Pendant une période courte, il est vrai, mais importante, il semble que l'épiscopat occidental reconnaisse une double hégémonie : celle du pape et celle de l'évêque de Milan.

Cela se voit d'abord au temps de saint Ambroise. Le siège de cet illustre évêque est entouré d'une considération hors ligne, sans préjudice, bien entendu, de l'autorité du siège apostolique. L'influence d'Ambroise se fait sentir souvent dans les affaires de l'église orientale, à Antioche, à Césarée, à Constantinople, à Thessalonique; c'est lui qui est chargé de donner un évêque à Sirmium dans un moment critique. A Aquilée, il dirige un concile où se règlent les dernières difficultés laissées par la crise arienne. Mais c'est surtout en Gaule et en Espagne que l'on semble considérer l'autorité ecclésiastique de Milan comme un tribunal supérieur et ordinaire.

Vers l'année 380, on voit les Priscillianistes d'Espagne porter leur cause devant le pape Damase et devant l'évêque Ambroise. Longtemps après les sanglantes exécutions de Trèves, quand il s'agit de liquider la

situation des dissidents en Espagne, les deux partis s'adressèrent encore à l'évêque de Milan. Les prélats galiciens, demeurés fidèles au souvenir de Priscillien, avaient été sommés par leurs collègues, réunis en concile à Tolède, de comparaître devant eux. Ils déclinèrent cette juridiction. Mais les principaux d'entre eux, Symposius, le vieil évêque d'Astorga, et son fils Dictinius, firent le voyage de Milan. Ambroise leur imposa des conditions très dures, qu'ils promirent néanmoins d'exécuter. Le pape Sirice intervint avec lui dans cette affaire et recommanda la même solution. Mais cette sentence n'apaisa pas le débat. En 400, alors que Sirice et Ambroise étaient déjà morts, un nouveau concile s'assembla à Tolède et parvint, cette fois, à faire comparaître les prélats galiciens. Plusieurs situations furent réglées; mais, sur certains points, le concile, ne se reconnaissant pas une autorité suffisante, ou ne parvenant pas à s'entendre, fit un recours formel au nouveau pape Anastase et à Simplicien, successeur de saint Ambroise.

En Gaule aussi, le Priscillianisme avait soulevé des querelles entre les évêques. Les uns acceptaient, les autres refusaient la communion de l'évêque de Trèves, Félix, ordonné avec le concours des accusateurs de Priscillien. Ce conflit fut porté au tribunal de l'évêque de Milan, une première fois, très probablement, du vivant de saint Ambroise. C'est en effet à cette affaire que doit se rapporter une réunion du synode milanais *propter adventum Gallorum episcoporum*, qui se tenait au moment où parvint à Ambroise la nouvelle du massacre de Thessalonique (1). Les évêques d'*Octodurum* et d'Orange s'y trouvaient (2). Ils

(1) Ambr., *ep.* 51.
(2) Ce concile doit être le même que celui qui adhéra à la condamnation de Jovinien. Les noms de Théodore et de Constantius figu-

avaient déjà assisté, quelques années auparavant (381), au concile d'Aquilée.

Plus tard, aux environs de l'an 400, le concile de l'évêque de Milan s'assembla de nouveau, à Turin, cette fois, pour juger, non pas une, mais plusieurs affaires litigieuses, qui lui furent déférées par les églises des Gaules. Il s'agissait du conflit entre l'évêque de Marseille et ceux de la seconde Narbonnaise, de la querelle de préséance entre les églises d'Arles et de Vienne, de la question de communion avec Félix de Trèves, de divers autres points de discipline et de procès de moindre importance sur lesquels nous sommes incomplètement renseignés. Sur tous ces points, le synode de Turin juge et décrète sans la moindre hésitation sur sa compétence. Devant l'évêque de Milan, les évêques les plus importants de la Gaule se sentent en présence d'une autorité supérieure; ils se croient obligés par ses décisions. Et, de fait, le concile de Turin fut inséré dans toutes les collections canoniques compilées en Gaule, comme un des textes les plus autorisés en matière de droit ecclésiastique.

Mais ce n'est pas seulement d'Espagne et de Gaule que l'on recourait à Milan. L'église africaine, elle aussi, attribuait une importance extrême aux décisions qui venaient de ce grand siège. En 393, le concile général africain, tenu à Hippone, crut qu'il serait utile de ne pas interdire l'accès du clergé aux Donatistes qui avaient été baptisés en bas âge dans le sein du schisme. Mais comme c'était déroger à une loi générale de l'Eglise, il jugea qu'il fallait d'abord consulter « l'église transmarine ». Les événements poli-

rent au bas de la lettre synodale adressée au pape Sirice (Ambr., ep. 42), il est vrai, sans indication de siège. On admet généralement qu'ils sont identiques aux deux évêques homonymes qui prirent part au concile d'Aquilée, et qui étaient ceux d'Octodurum et d'Orange.

tiques empêchèrent de donner suite à ce projet. Il fut repris dans un autre concile général, tenu en 397 à Carthage. La décision prise par cette assemblée porte expressément que l'on consultera Sirice et Simplicien. Les réponses expédiées de Rome et de Milan furent défavorables; mais après la mort de Sirice et de Simplicien, les Africains firent une nouvelle démarche auprès de leurs successeurs, Anastase et Venerius. Le concile général du mois de juin 401 leur députa un évêque chargé de leur expliquer l'opportunité de la concession qu'il demandait.

Il y a donc, en Occident, vers la fin du quatrième siècle, une tendance universelle à considérer l'évêque de Milan comme une autorité de premier ordre, à l'associer au pape dans les fonctions de magistrat ecclésiastique suprême, de juge des causes majeures et d'interprète des lois disciplinaires générales. Cette importance extraordinaire, l'évêque de Milan ne la doit pas à l'antiquité de son église, qui remonte tout au plus à la fin du deuxième siècle, ni à l'illustration de ses fondateurs, qui sont parfaitement inconnus. Les premiers faits relevés se placent sous l'épiscopat de saint Ambroise; mais le mérite personnel de ce grand évêque ne peut suffire à expliquer une telle orientation de l'épiscopat latin. Il ne manquait pas alors en Occident de prélats en grand renom de zèle, de sainteté, de lumières; saint Martin et saint Augustin sont de ce temps-là. La vraie raison, c'est que Milan était la résidence impériale officielle, la capitale de l'empire d'Occident. Cette situation remontait à la fin du siècle précédent, à la réorganisation de l'empire sous Dioclétien et Maximien. Au moment où nous sommes, elle s'accentuait de plus en plus. Depuis la mort de Maxime (388), Trèves, capitale secondaire, était découronnée. L'importance de Ravenne était encore à venir. C'est en 404 seulement que l'empereur Ho-

norius alla s'y installer. Encore fallut-il quelque temps pour que cette installation parût définitive et que l'on se mît à en tirer des conséquences ecclésiastiques. Milan était donc sans rivale et sa fortune ecclésiastique était en train de s'établir sur les mêmes bases que celle de Constantinople. Dès le temps des empereurs Constant et Constance on y avait tenu beaucoup de conciles. C'était là, plutôt qu'à Rome, que se rencontraient les deux églises d'Orient et d'Occident, que l'on apportait les formules élaborées à Antioche, que l'on convoquait, sous l'œil de l'empereur, les évêques latins et leurs délégués. Milan était ainsi, dès avant le milieu du quatrième siècle, le grand centre des relations ecclésiastiques occidentales, et cela uniquement parce qu'elle était la capitale de l'empire. Constance y installa un évêque arien, Auxence, homme habile et énergique, qui réussit à se maintenir après la défaite de son parti en Occident et demeura jusqu'en 375 l'incarnation de la doctrine de Rimini. Il y eut sans doute alors une interruption dans le concours dont l'église impériale était l'objet; mais l'élection de saint Ambroise vint bientôt écarter tous les obstacles et jeter sur ce siège obscur en lui-même un éclat capable de l'illustrer à jamais.

Les personnes qui recouraient à Milan en même temps qu'à Rome, ou même de préférence à Rome, n'avaient assurément aucune intention d'opposer l'une à l'autre ces deux grandes autorités, ni même de mettre l'église impériale sur le même rang que le siège apostolique. On les invoquait ensemble, en supposant qu'elles ne pouvaient marcher que d'accord; et la réalité vérifiait invariablement cette présomption. Quand on s'adressait à Milan seule, comme le firent plusieurs fois les évêques de Gaule, c'était uniquement parce que Milan était plus voisine et avait plus de chances d'être bien informée. Cela n'empêchait pas d'envoyer des

consultations à Rome : on peut signaler en ce genre celles d'Himerius, évêque de Tarragone, en 384, de Victricius, évêque de Rouen, en 403, et d'Exupère, évêque de Toulouse, en 404. Nous avons encore les décrétales de Sirice et d'Innocent (1) par lesquelles ils répondirent à ces demandes venues d'Espagne et de Gaule.

Cependant la situation prééminente du siège de Milan n'aurait pu se développer sans que l'on finît par être tenté de la tourner au détriment de celle de Rome. Les papes le sentirent de bonne heure et ne négligèrent point les occasions de se défendre contre cette rivalité naissante. On ne sait quelle part ils eurent dans la fondation de la métropole d'Aquilée; mais il est sûr qu'ils aidèrent à la création du diocèse métropolitain de Ravenne, formé aux dépens de celui de Milan (2). Dans une lettre adressée à l'évêque d'Eugubium, son suffragant, le pape Innocent relève, non sans une certaine vivacité de style, l'inconséquence de ceux qui ne s'attachent point en tout aux usages de l'église romaine. Il leur demande s'ils ont lu quelque part que les églises d'Italie, de Gaule, d'Espagne, doivent leur fondation à d'autres qu'à saint Pierre et à ses successeurs. On verra plus loin que cette lettre témoigne, plus expressément que je ne puis le dire encore, de l'opposition entre les deux grandes métropoles italiennes.

Sous le pape Zosime, successeur d'Innocent, la primatie de Milan reçut un coup qui, bien qu'indirect, n'en fut pas moins décisif. Je veux parler de la fon-

(1) Jaffé, 255, 286, 293. On peut y joindre le *Synodus Romanorum ad Gallos episcopos* (Coustant, *Epp. Rom. Pontif.*, p. 685), dont on ne peut dire s'il a été rédigé sous Sirice ou sous Innocent. Il est sûrement de ce temps-là.

(2) S. Pierre Chrysologue, sermon 175.

dation d'un vicariat apostolique des Gaules, rattaché au siège épiscopal d'Arles. Le progrès incessant des invasions germaniques avait fait abandonner, ou à peu près, le grand établissement romain de Trèves. Les fonctionnaires supérieurs et leurs bureaux s'étaient repliés sur la vallée du Rhône. Arles, depuis longtemps florissante, choyée par les empereurs de la famille constantinienne, avantageusement située entre les Gaules, l'Espagne et l'Italie, devenait désormais la résidence du préfet du prétoire et de toutes les administrations supérieures des provinces ultramontaines. Un moment même elle avait été capitale d'empire, pendant le règne de « l'usurpateur » Constantin (407-410). Ce règne fut suivi d'une réaction politique violente, dirigée par le puissant Constance, favori d'Honorius, bientôt son beau-frère, enfin associé par lui à l'empire. Les Arlésiens, pour se faire pardonner leur attitude dans les derniers événements, imaginèrent de chasser leur évêque Héros, un saint homme, compromis aux yeux de la cour de Ravenne. On lui donna pour successeur un certain Patrocle, très en faveur auprès de Constance, ambitieux, intrigant, avare, mais audacieux et habile. Le pape Zosime, prévenu de bonne heure en faveur de ce personnage et se faisant illusion sur sa moralité, se hâta, dès son avènement au pontificat, de lui accorder des lettres qui l'investissaient de pouvoirs supérieurs sur tous les évêques des deux diocèses administratifs de Gaule et des Sept provinces. De cette façon le pape prenait, par l'intermédiaire d'un vicaire, la direction effective de l'épiscopat des Gaules, sur lequel il n'avait pu exercer jusque là qu'une action faible et intermittente.

Cette tentative échoua. Patrocle abusa tellement de ses pouvoirs que l'on fut bientôt obligé de les lui retirer. Sous les premiers successeurs de Zosime, Boniface, Célestin, Xystus III, Léon, les efforts des évêques d'Arles tendirent, avec des succès divers, non point à ressusciter le vicariat, mais à se faire reconnaître comme chefs d'une province ecclésiastique plus considérable que les autres. Le pape Hilaire essaya de reprendre l'idée de Zosime, mais avec d'autant moins de succès que les évêques d'Arles eux-mêmes désespéraient de le réaliser et ne s'y intéressaient que d'une façon purement théorique. Depuis saint Césaire et jusqu'à la fin du sixième siècle, ils eurent soin de se faire décerner des lettres de vicariat, auxquelles on joignait alors les honneurs du pallium; mais tout cela était purement décoratif. Il n'en résultait même pas, pour les évêques d'Arles, une préséance dans les conciles de l'empire frank.

Mais si le vicariat ne devint jamais une institution sérieuse, il fut cependant l'occasion de relations plus fréquentes et presque régulières entre Rome et les évêques de la vallée du Rhône. Le courant fut détourné de Milan. La correspondance entre Rome et Arles devint incessante; les évêques du midi de la Gaule s'habituèrent à faire le voyage de Rome et à porter leurs querelles au tribunal du pape. On les rencontre dans les conciles romains du cinquième siècle. Si l'empire d'Occident avait pu se maintenir, on aurait vu se produire de bonne heure, en Occident, une centralisation ecclésiastique analogue à celle vers laquelle l'Orient avait déjà fait de si grands pas. Saint Léon avait mis cette concentration religieuse sous la protection des lois, en se faisant reconnaître par Valentinien III le droit de contraindre les évêques de toutes les provinces à comparaître devant son tribunal (1).

Mais ce mouvement fut entravé par l'établissement

(1) *Nov. Valent. III*, tit. 16.

des royaumes barbares. Des frontières politiques s'élevèrent entre Rome et les églises d'outre-monts et d'outre-mer. Les lois et les fonctionnaires de Ravenne ne furent plus d'aucun secours dans l'Afrique vandale, dans la Gaule franque, dans l'Espagne wisigothique. Catholiques ou hérétiques, les rois barbares se montrèrent peu favorables à des communications régulières et fréquentes entre leurs évêques et celui de Rome, sujet de la puissance aux dépens de laquelle les leurs s'étaient fondées. D'autre part, les souverains franks et wisigoths avaient reconnu de bonne heure la nécessité de s'entendre avec leurs évêques. Les fonctionnaires romains une fois disparus, les évêques se trouvèrent être les représentants les plus qualifiés des populations envahies; mille occasions se présentèrent de recourir à leur autorité morale. Des relations incessantes s'établirent ainsi entre les églises et le souverain. La cour du roi devint le centre des affaires ecclésiastiques comme de toutes les autres. C'est de là que partirent les convocations de conciles et les nominations épiscopales. On se concentra chez soi. Il y eut une église nationale franque, une église nationale wisigothique, celle-ci plus centralisée, plus étroitement unie à l'Etat, celle-là toujours un peu morcelée, grâce aux perpétuels partages du territoire entre les princes mérovingiens et à l'absence de toute capitale, religieuse ou politique.

En Italie, la conquête lombarde eut d'abord des effets encore plus compromettants pour la centralisation ecclésiastique et même pour l'unité religieuse. Le métropolitain d'Aquilée, devenu schismatique à la suite du cinquième concile œcuménique, abrita longtemps son opposition derrière la frontière du duché de Frioul. Les églises, ruinées d'abord par l'invasion, abandonnées même par leurs clergés, ne ressuscitèrent pas toutes au septième siècle. Celles qui

eurent cette fortune se trouvèrent toujours un peu gênées dans leurs relations avec Rome. Cependant les institutions métropolitaines avaient en Italie de trop puissantes racines pour qu'il fût aisé de les détruire. Rome, Milan, Aquilée, Ravenne, conservèrent leurs situations respectives et maintinrent, pour l'essentiel, l'exercice de leur juridiction.

Au delà de l'Adriatique, la Dalmatie formait une province à part, sous le métropolitain de Salone. Plus loin, le groupe des provinces illyriennes, avec la Macédoine, la Thessalie, l'Epire, l'Achaïe et les îles grecques jusques et y compris la Crète, n'appartenait à aucun des patriarcats d'Orient. Ces pays rentraient dans le ressort du pape, considéré comme patriarche de l'Occident. L'Occident, suivant cette conception, commençait à Philippes et à Sardique. Cette démarcation avait été fournie par les limites de l'empire oriental sous Licinius (314-323), Constance (337-350) et Valens (364-378). Lorsque Gratien appela Théodose à l'empire, il lui confia le gouvernement de l'Illyricum oriental, qui s'étendait au nord jusqu'à la Save, à l'ouest, jusqu'aux montagnes dalmates. Rattachées ainsi à l'empire d'Orient, ces provinces ne pouvaient manquer d'être attirées dans l'orbite ecclésiastique de Constantinople. Dans la plupart d'entre elles, on parlait grec; les relations de commerce, les affaires de tout genre, créaient vers Constantinople un courant autrement fort que vers Rome ou Milan. Aussi les papes, désireux de ne pas laisser échapper la direction spirituelle de tant d'illustres églises, se décidèrent-ils, de très bonne heure, à fonder à Thessalonique un vicariat dont celui d'Arles ne fut que l'imitation. Conduite avec plus de suite que celle de Gaule, cette institution prit une certaine vigueur; elle donna, pendant près d'un siècle, des résul-

tats appréciables. Le long schisme à propos d'Acace (484-519) lui porta un coup fatal. Bien que l'on trouve encore, au sixième et au septième siècle, quelques actes de juridiction des papes dans ces régions, ce sont des faits ou isolés ou indépendants de l'institution vicariale. De celle-ci, il ne resta que des titres, dont les évêques de Thessalonique et quelques autres aimaient à se parer dans les conciles. En fait, sinon en théorie, les provinces de l'Illyricum oriental passèrent sous l'autorité des patriarches de Constantinople.

A l'autre extrémité de l'Occident, les églises de Bretagne, détruites ou fort meurtries dans l'invasion saxonne, n'avaient pu jouir longtemps, si jamais elles l'avaient connue, de l'institution métropolitaine. Le christianisme, réfugié dans les presqu'îles de la côte ouest, principalement dans le pays de Galles et dans la Cornouaille, y tenait tant bien que mal, au milieu de populations barbares, indisciplinées, mais capables d'une grande ferveur religieuse. Il n'y avait plus de cités, mais des monastères, dont le personnel rayonnait à une certaine distance, portant la prédication et les secours spirituels dans les groupes d'habitations, fort dispersés, de ces pays perdus. De plus en plus refoulés vers l'ouest, les Bretons émigrèrent, les uns vers les côtes de la Gaule armoricaine, d'autres jusqu'en Espagne. Dans ce dernier pays, leur colonie forma un évêché qui prit sa place dans les cadres de l'église locale. En Gaule, il en fut autrement. Les églises bretonnes vécurent à part, retranchées derrière la frontière qui séparait de l'empire frank la péninsule soumise à leurs chefs nationaux. C'est seulement au temps de Charlemagne que l'on parvint à les agréger au corps ecclésiastique frank et à la province métropolitaine de Tours. Encore cette union, contra-

riée par les fluctuations politiques, demeura-t-elle longtemps incomplète et inefficace.

De la Bretagne insulaire était sorti Patrice, l'apôtre de l'Irlande indépendante. L'église fondée par lui reproduisit, en les exagérant, tous les traits du christianisme breton. Elle se développa rapidement. Au sixième siècle, par saint Colomba et son monastère d'Iona, elle rayonnait déjà sur le pays des Pictes et des Calédoniens. D'autres apôtres, enfants perdus de l'église irlandaise, apparurent bientôt sur le continent, s'installèrent aux extrémités orientales de l'ancienne Gaule et commencèrent à propager le christianisme dans la Germanie du Danube et du Mein, où, depuis les invasions du cinquième siècle, il avait été presque entièrement exterminé. Leurs fondations, un peu tumultuaires, furent, au siècle suivant, reprises et réformées par saint Boniface.

Ainsi, dans toutes les régions de l'Occident, quelle que fût la situation politique, l'avancement et la forme de l'organisation ecclésiastique, il n'y avait rien, au déclin du sixième siècle, qui pût faire prévoir que l'église latine serait un jour plus centralisée que ne le fut jamais l'empire romain. Rome demeurait pour tout le monde le siège apostolique, la métropole suprême de l'Eglise; dans les questions de dogme ou de discipline générale qui divisaient l'Orient et l'Occident, il était entendu que le pape avait le droit de parler au nom de toutes les églises occidentales. Les décrétales des papes avaient force de loi comme les conciles; on les insérait au même titre dans les collections canoniques. Les sanctuaires de la ville apostolique, Saint-Pierre surtout, attiraient les pèlerins de tous les pays. Aucun lieu de l'Occident n'était plus saint; aucune autorité morale ou religieuse ne pouvait être mise en balance avec celle du

prêtre qui desservait ces temples augustes. Mais de ce respect universel à une centralisation ecclésiastique, il y avait loin. Personne, d'ailleurs, pas plus les papes que les autres, ne paraît en avoir senti le besoin d'une façon pressante. On s'arrangeait de l'état des choses, sans essayer de le modifier.

Le mouvement centralisateur a son origine, mais son origine indirecte, dans la conversion de l'Angleterre sous les auspices de l'église romaine. L'église franque, où l'esprit d'apostolat ne circulait pas avec une intensité extraordinaire, ne s'occupait guère de convertir ses voisins, d'outre-Rhin ou d'outre-Manche. D'autre part, le zèle des Bretons pour la propagation de l'Evangile avait une limite dans la frontière saxonne. L'œuvre fut commencée et menée à bonne fin par les missions romaines d'Augustin (597) et de Théodore (668). Entre les deux, les Scots d'Irlande étaient intervenus et dans une mesure telle qu'il serait injuste de ne pas les associer, pour une très large part, au succès de l'entreprise. Cependant la mission romaine de Kent conserva la direction de l'église anglaise et ce fut l'esprit romain qui domina dans la synthèse des influences. De là sortirent les apôtres de l'Allemagne et les conseillers ecclésiastiques des premiers princes carolingiens : de là, par des intermédiaires plus ou moins nombreux, vint la réforme de l'église franque et, plus tard, de l'église romaine elle-même; de là surtout procéda le mouvement centralisateur qui, débarrassant le monde ecclésiastique latin de toutes les complications de primaties et d'églises nationales, en réunit toutes les forces dans la main du successeur de saint Pierre.

CHAPITRE II.

LA MESSE EN ORIENT.

§ 1. — *La liturgie aux temps primitifs.*

On a vu, dans le chapitre précédent, que les communautés chrétiennes locales se sont le plus souvent détachées de communautés juives préexistantes et que de cette origine il est résulté beaucoup de ressemblances entre l'organisation des églises et celle des synagogues. Cette ressemblance est particulièrement apparente dans le domaine du culte. La liturgie chrétienne procède, pour une très large part, de la liturgie juive et n'en est même que la continuation. Mais ici il importe de ne pas confondre le culte du temple de Jérusalem avec celui des synagogues. Le premier n'a exercé aucune influence sur la liturgie chrétienne; il n'y a rien de sérieux dans les rapprochements que les exégètes du moyen âge aiment à établir entre le rituel du Pentateuque et celui de l'Eglise. Tout ce qui s'est dit là-dessus est de pure ingéniosité, sans aucun fondement dans la tradition. Le culte du Temple avait un caractère national, tout à fait différent des exercices de confrérie, de congrégation locale, qui se pratiquaient dans les réunions religieuses de la *Diaspora*, des bourgs de Palestine et même de Jérusalem. Les premiers chrétiens, au temps où ils étaient encore

presque tous groupés dans la capitale juive, prenaient part au culte du Temple, mais sans préjudice de leurs réunions spéciales, celles de la synagogue nouvelle qu'ils avaient constituée dès les premiers jours. En dehors de Jérusalem, la plus haute expression de leur vie religieuse collective était, comme pour les Juifs, la réunion hebdomadaire de la synagogue.

Ces réunions avaient lieu le samedi. De très bonne heure les chrétiens adoptèrent le dimanche. Il est possible que, tout à fait à l'origine, le choix de ce jour n'ait été dicté par aucune hostilité à l'égard des habitudes juives et que l'on ait tenu seulement à avoir, à côté de l'antique sabbat, que l'on célébrait avec ses frères en Israël, un jour consacré à des réunions exclusivement chrétiennes. L'idée de transporter au dimanche la solennité du sabbat, avec toutes ses exigences, est une idée étrangère au christianisme primitif. Cela est surtout vrai en ce qui regarde la prohibition du travail, mais pour le culte proprement dit cela est vrai encore. Le dimanche a été d'abord juxtaposé au sabbat; à mesure que s'élargit le fossé entre l'Eglise et la Synagogue, le sabbat devint de moins en moins important; il finit même par être complètement négligé. Les chrétiens eurent, comme les Juifs, un jour par semaine, un seul, consacré aux assemblées religieuses; mais ce jour fut différent de celui des Juifs.

Les assemblées religieuses des synagogues ne comportaient aucun sacrifice sanglant, aucune oblation de fruits, de prémices, d'encens. Les enfants d'Israël se réunissaient, non seulement pour prier en commun, mais encore pour lire leurs livres sacrés, la *Loi* d'abord, puis les *Prophètes*, c'est-à-dire les autres livres de la Bible. Outre les lectures, il y avait des chants, dont le texte était fourni par le *Psautier*. Un exercice moins essentiel, mais très pratiqué, c'était l'homélie (midrasch), sur un thème fourni par les lectures.

Ces quatre éléments, lectures, chants, homélies, prières, furent adoptés sans difficulté par les églises chrétiennes. Aux livres de la Bible juive se joignirent bientôt, sur le pupitre du lecteur, les écrits du Nouveau Testament, entre lesquels un relief spécial fut donné à l'Evangile. Ce fut tout le changement, sauf, bien entendu, ceux que l'orientation nouvelle donnée à la croyance introduisit dans le texte des prières et des homélies, ainsi que dans le choix des leçons bibliques et des cantiques sacrés.

Mais si l'Eglise accepta en bloc tout le service religieux de la Synagogue, elle y ajouta un ou deux éléments nouveaux, dans lesquels réside l'originalité de la liturgie chrétienne. Je veux parler de la Cène ou repas sacré et des exercices spirituels.

Ceux-ci tiennent une très grande place dans le service chrétien tel que nous le représentent les documents les plus anciens. Après l'Eucharistie, des personnes inspirées prennent la parole et manifestent devant l'assemblée la présence de l'Esprit qui les anime. Les prophètes, les extatiques, les glossolales, les interprètes, les médecins surnaturels, s'emparent à ce moment de l'attention des fidèles. Il y a comme une liturgie du Saint-Esprit après la liturgie du Christ, une vraie liturgie, avec présence réelle et communion. L'inspiration est sensible : elle fait vibrer les organes de certains fidèles privilégiés; mais toute l'assistance est émue, édifiée et même plus ou moins ravie et transportée dans les divines sphères du Paraclet (1).

Si fréquents que fussent ces phénomènes sacrés, ils n'en étaient pas moins extraordinaires et il est impossible d'y voir une institution proprement dite. Ni les communautés chrétiennes, ni leurs pasteurs n'a-

(1) V. surtout I *Cor.*, XIV; *Doctrina Apost.*, 10 et suiv.

vaient le pouvoir de les produire ou de les obtenir à volonté. Il était même très difficile de les réglementer, comme on le voit par l'histoire de saint Paul et de l'église de Corinthe. Du reste ils disparurent bientôt : dès le commencement du second siècle on ne les trouve plus qu'à l'état d'exceptions isolées. En somme le seul élément durable, permanent, que le christianisme ait ajouté à la liturgie des synagogues, c'est le repas sacré, institué par Jésus-Christ comme une perpétuelle commémoration de lui-même.

Les formes de cette auguste cérémonie sont données par les évangiles synoptiques et par le passage de saint Paul où il est question de la dernière Cène. Il y a d'abord l'action de grâces ou prière eucharistique, puis la fraction du pain, enfin la distribution du pain et du vin aux convives. Ce sont les phases principales de la messe proprement dite, de sa partie entièrement chrétienne et originale.

Il n'entre pas dans mon plan de rapporter ici tous les textes du deuxième siècle et du troisième où il est fait mention de l'Eucharistie et de ses rites essentiels. Je me bornerai à citer le plus important, la description des assemblées chrétiennes du dimanche, que nous trouvons dans la première apologie de saint Justin (1).

« Le jour du soleil, tous ceux qui habitent les villes ou les champs se réunissent en un même lieu. » On lit, autant que le temps le permet, les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes. Puis le

(1) Justin, *Apol.*, I, 67. Tout à fait à l'origine, comme on le voit dans la première épître aux Corinthiens, la Cène eucharistique était précédée d'un repas ordinaire, pris en commun. C'est ce qu'on appelait l'agape. Mais cet usage comportait trop d'inconvénients pour être durable L'agape liturgique disparut, ou peu s'en faut, moins de cent ans après la première prédication de l'Evangile. Quant à l'agape funéraire, dont il est encore question au quatrième siècle et au cinquième, c'est une institution toute différente.

» lecteur s'arrête et le président prend la parole pour » faire une exhortation et inviter à suivre les beaux » exemples qui viennent d'être cités. Tous se lèvent » ensuite et l'on fait des prières. Enfin, comme nous » l'avons déjà décrit, la prière étant terminée, on ap» porte du pain, du vin et de l'eau ; le président prie » et rend grâces aussi longtemps qu'il peut ; le peu» ple répond par l'acclamation *Amen*. On distribue à » chacun sa part des éléments bénis et l'on envoie la » leur aux absents par le ministère des diacres. »

Des quatre éléments empruntés à l'ancien usage des synagogues, la lecture, le chant, l'homélie, la prière, un seul, le chant des psaumes, n'est pas ici l'objet d'une mention expresse. Dans un autre endroit de son *Apologie* (1), saint Justin, exposant les cérémonies du baptême, y joint une description de la liturgie eucharistique, semblable à celle-ci, sauf qu'il y mentionne le baiser de paix que les chrétiens, dit-il, se donnent après les prières et avant de commencer le repas sacré ou eucharistie proprement dite.

Saint Justin se borne à décrire l'ordre des assemblées chrétiennes; il ne donne aucun texte, aucune formule de prière ou d'exhortation. On peut le compléter, sur ce point, à l'aide de très anciens monuments de la littérature ecclésiastique.

La lettre de saint Clément de Rome nous a conservé un morceau d'un caractère liturgique évident. On ne peut sans doute y voir la reproduction d'une formule consacrée, mais c'est un beau spécimen du style de la prière solennelle, telle que l'exprimaient alors les chefs ecclésiastiques dans les réunions de culte.

Que le nombre marqué des élus soit conservé entier en ce

(1) I, 65.

monde par le Créateur de toutes choses et son fils bien-aimé Jésus-Christ, par qui il nous a appelés des ténèbres à la lumière de l'ignorance, à la connaissance de son nom glorieux, à l'espérance en ton (1) nom, d'où procède toute créature. Tu as ouvert les yeux de nos cœurs pour qu'ils te connaissent, toi le seul très-haut entre toutes les grandeurs, le saint qui reposes au milieu des saints, toi qui abaisses l'insolence des orgueilleux, qui déroutes les machinations des peuples, qui exaltes les humbles et humilies les puissants; toi qui donnes la richesse et la pauvreté, la mort et la vie, seul bienfaiteur des esprits, Dieu de toute chair, toi dont le regard pénètre l'abîme et surveille les œuvres des hommes, toi qui nous secours dans le danger, nous sauves du désespoir, créateur et directeur de tous les esprits; toi qui as multiplié les peuples sur la terre et choisi au milieu d'eux ceux qui t'aiment par Jésus-Christ, ton serviteur bien-aimé, par qui tu nous a élevés, sanctifiés, honorés. Nous t'en prions, ô Maître, sois notre secours, assiste-nous. Sois parmi nous le salut des persécutés, prends pitié des petits, relève ceux qui sont tombés, apparais à ceux qui sont dans le besoin, guéris les rebelles, fais rentrer les égarés de ton peuple. Apaise la faim de l'indigent, délivre ceux de nous qui souffrent en prison, guéris les malades, encourage les faibles; que tous les peuples reconnaissent que tu es le seul Dieu, que Jésus-Christ est ton serviteur, que nous sommes ton peuple et les brebis de tes pâturages.

C'est toi qui par tes œuvres as manifesté l'immortelle harmonie du monde; c'est toi, Seigneur, qui as créé la terre, toi qui demeures fidèle dans toutes les générations, juste dans tes jugements, admirable dans ta force et ta majesté, sage dans la création et dans l'affermissement des choses créées; qui manifestes ta bonté en nous sauvant, ta fidélité dans l'alliance que la foi consacre; ô Dieu bon et miséricordieux, remets-nous nos fautes, nos injustices, nos chutes, nos transgressions; ne compte pas les péchés de tes serviteurs et de tes servantes, mais purifie-nous par ta vérité et dirige nos pas, pour que nous marchions dans la sainteté du cœur et que nous fassions ce qui est bon et agréable à tes yeux et aux yeux de nos princes. Oui, Seigneur, fais luire sur nous ton visage, pour notre bien et notre paix, pour nous protéger de ta forte main et nous délivrer de tout péché par ton bras puissant, pour nous sauver de ceux qui nous haïssent injustement. Donne la concorde et la paix à nous et à tous les habitants de la terre, comme tu l'as donnée à nos pères lorsqu'ils t'invoquaient

(1) Ce changement de personne est bien dans le texte grec.

avec foi et sincérité, soumis à la toute-puissance et à la vertu suprême de ton nom.

A nos princes (1), à ceux qui nous gouvernent sur la terre, c'est toi, Seigneur, qui as donné le pouvoir de la royauté, par la vertu magnifique et inénarrable de ta puissance, afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis, nous leur soyions soumis et ne nous opposions pas à ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, pour qu'ils exercent sans obstacle l'autorité que tu leur as confiée. Car c'est toi, maître céleste, roi des siècles, qui donnes aux fils des hommes la gloire, l'honneur, la puissance sur les choses de la terre. Dirige, Seigneur, leurs conseils suivant le bien, suivant ce qui est agréable à tes yeux, afin que, exerçant paisiblement et avec douceur le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice. Toi seul as la puissance de faire cela et de nous accorder encore de plus grands bienfaits; nous te proclamons par le grand-prêtre et le chef de nos âmes, Jésus-Christ, par qui soit à toi gloire et grandeur, maintenant, dans toutes les générations, dans les siècles des siècles. Amen (2).

Je citerai encore, à côté de ces documents rédigés à Rome, les formules que nous a conservées la *Doctrine des Apôtres*, écrit fort ancien, contemporain de saint Justin à tout le moins, mais dont la provenance n'est pas bien déterminée.

« Quant à l'eucharistie, voici comment il faut la faire. D'abord pour le calice : *Nous te remercions, notre Père, pour la sainte vigne de David ton serviteur, que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles!*

» Pour le pain (3) : *Nous te remercions, notre Père, pour la vie et la science que tu nous as fait connaître par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles! Comme les éléments de ce pain, épars sur les montagnes,*

(1) Remarquer avec quel accent les chrétiens de Rome priaient pour les empereurs, au lendemain des violences de Domitien.

(2) I Clem., 59-61.

(3) « περὶ τοῦ κλάσματος ». Il s'agit ici du pain considéré comme rompu ou devant l'être.

se sont réunis en un seul tout, de même puisse ton Eglise se rassembler des extrémités de la terre dans ton royaume; car à toi est la gloire et la puissance, par Jésus-Christ, dans les siècles.

» Que personne ne mange ni ne boive votre eucharistie, s'il n'est baptisé au nom du Seigneur; car c'est de ceci que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas le saint aux chiens. »

» Après vous être rassasiés (1), rendez grâces ainsi : *Nous te remercions, Père saint, pour ton saint nom que tu as fait habiter en nos cœurs, pour la science, la foi et l'immortalité que tu nous a révélées par Jésus ton serviteur. Gloire à toi dans les siècles! C'est toi, maître puissant, qui as créé l'univers pour la gloire de ton nom, qui as donné aux hommes la nourriture et le breuvage, pour qu'ils en jouissent en te remerciant; mais à nous tu as donné un breuvage et une nourriture spirituelle, et la vie éternelle par ton serviteur. Avant tout, nous te rendons grâces parce que tu es puissant. Gloire à toi dans les siècles! Souviens-toi, Seigneur, de délivrer ton Eglise de tout mal et de lui donner la perfection dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents du ciel, cette Eglise sanctifiée, pour le royaume que tu lui as préparé; car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles. Que la grâce arrive et que ce monde passe! Hosanna au fils de David! Si quelqu'un est saint, qu'il vienne; s'il ne l'est pas, qu'il se repente! Le Seigneur vient* (2) *! Amen.*

» Laissez les prophètes faire ensuite l'eucharistie autant qu'ils voudront. »

Il est clair que ce rituel et ces formules nous viennent d'un milieu très différent de celui où écrivaient saint Justin et saint Clément, d'un milieu encore tout

(1) « ἐμπλησθέντες ».
(2) « Μαρὰν ἀθά ».

rempli d'un enthousiasme intense. Les prophètes ont un rôle important; les esprits sont excités, enfiévrés, par l'attente du royaume du Christ. Je ne veux point entrer ici dans les détails du contraste. Il me suffit de noter que la langue liturgique dont saint Clément nous offre un document si ancien et si autorisé, que le rituel présenté par saint Justin comme d'un usage général dans les assemblées chrétiennes, sont tout à fait analogues à ce que nous rencontrons trois siècles plus tard, au temps où les documents abondent. Au contraire, la liturgie décrite dans la *Doctrine* a tout l'aspect d'une anomalie; elle est en dehors du courant, de la ligne générale du développement, tant pour le rituel que pour le style.

De ces monuments de l'âge primitif il faut descendre immédiatement au quatrième siècle. C'est vers ce temps que se rencontrent, en quantité utilisable, les documents des usages liturgiques qui se sont plus tard complétés et diversifiés jusqu'à devenir ce que nous les voyons maintenant. Entre les deux époques il n'y a que des traits isolés, des allusions rapides, éparses dans les auteurs les plus divers. Il faut du reste admettre que les particularités rituelles mirent un certain temps à s'établir et à se fixer. A l'origine on procédait partout à peu près de la même manière; je dis à peu près, car il n'est pas possible d'admettre une complète identité de tous les détails, même dans les églises fondées par les apôtres. Ce n'est pas aux premiers jours que l'on put attacher aux choses de cet ordre l'importance qui les consacre et les fixe. Peu à peu les habitudes devinrent des rites; les rites s'épanouirent en cérémonies de plus en plus imposantes et compliquées; en même temps on arrêta le thème des prières et des exhortations : l'usage indiqua à l'officiant les idées qu'il devait développer et l'ordre

dans lequel il devait les traiter. On fit plus tard un dernier pas en adoptant des formules fixes qui ne laissèrent plus rien à l'arbitraire individuel et aux hasards de l'improvisation.

Longtemps avant que l'on eût atteint cette dernière période, il s'était produit, dans le rituel, des diversités locales. Au troisième siècle, les usages de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie, devaient être déjà assez éloignés de l'identité primitive : *Facies non omnibus una, nec diversa tamen.* A mesure que ces grandes métropoles étendaient le cercle de leurs missions, elles étendaient aussi le domaine de leur usage spécial; il est tout naturel que l'usage de l'église mère ait fait loi dans les églises filiales. De cette façon, les provinces liturgiques, si l'on peut s'exprimer ainsi, se confondirent avec les provinces ecclésiastiques.

§ 2. — *La liturgie syrienne au quatrième siècle.*

On peut ramener à quatre types principaux les liturgies connues : le type syrien, le type alexandrin, le type romain et le type gallican. Encore ne serait-il pas impossible de ramener le type gallican au type syrien et de conjecturer que l'usage d'Alexandrie dérive, pour une certaine part, de celui de Rome. On réduirait ainsi la diversité à une dualité, analogue à celle qui existe maintenant, depuis que les usages de Rome et de Constantinople ont à peu près absorbé les autres.

Mais les documents ne permettent pas de remonter si haut. Au quatrième siècle, il y avait sûrement quatre types, à tout le moins, car le type syrien avait déjà donné lieu à quelques sous-types bien caractérisés.

Les plus anciens documents de la liturgie syrienne sont :

1° La catéchèse 23e de saint Cyrille de Jérusalem, prononcée vers l'année 347;

2° Les *Constitutions Apostoliques* (II, 57 et VIII, 5-15).

3° Les homélies de saint Jean Chrysostome.

Saint Jean Chrysostome cite souvent, dans ses homélies, des traits et même des prières empruntées à la liturgie. Bingham (1) eut le premier l'idée de recueillir et de mettre en ordre ces données éparses. Ce travail a été repris dernièrement par M. Hammond (2). On peut tirer de là des attestations intéressantes, mais l'orateur ne donne nulle part une description systématique de la liturgie, dans l'ordre de ses rites et de ses prières.

La catéchèse de saint Cyrille est une véritable explication des cérémonies de la messe, faite aux néophytes après leur initiation. L'orateur laisse de côté la messe des catéchumènes, que ses auditeurs connaissent depuis longtemps; il suppose le pain et le vin apportés sur l'autel et commence au moment où l'évêque se prépare, en se lavant les mains, à célébrer les saints mystères.

Dans les *Constitutions Apostoliques*, il faut distinguer entre la description du livre II et celle du livre VIII. La première est assez rapide; elle ne comprend que la description des rites, sans les formules; l'autre donne tout au long les formules de toutes les prières, mais seulement depuis la fin de l'évangile.

On sait maintenant que les *Constitutions Apostoliques*, dans l'état actuel de leur texte grec, représentent une refonte de deux livres analogues, la *Didascalie des*

(1) *Origin. eccl.*, XIII, 6.

(2) *The ancient Liturgy of Antioch*, Oxford, 1879. Cf. *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1879, p. 619 (Bickell), et 1883, p. 250 (Probst). M. Probst a distingué les homélies prononcées à Antioche et celles qui le furent à Constantinople.

Apôtres, dont on n'a qu'une version syriaque, et la *Doctrine des Apôtres*, récemment découverte par le métropolite Philothée Bryenne. Le premier de ces deux livres a servi de base aux livres I-VI des *Constitutions Apostoliques*; le second, très délayé, est devenu le livre VII de la même collection. Le VIIIe livre est plus homogène. Il doit avoir été ajouté aux sept autres par l'auteur du remaniement de la *Didascalie* et de la *Doctrine*. Cet auteur est le même qui a interpolé les sept lettres authentiques de saint Ignace et leur en a adjoint six autres de son cru. Il vivait en Syrie, à Antioche ou dans la région ecclésiastique dont cette ville était le centre. C'est vers le milieu du quatrième siècle qu'il écrivait, au plus beau temps de la théologie subordinatienne, qui a trouvé plus d'une expression dans ses compositions diverses. Il est l'auteur de la description de la liturgie qui figure au livre II; ce passage, en effet, manque à la Didascalie syriaque. Est-ce aussi lui qui a rédigé la liturgie du VIIIe livre? Le doute est permis, car il y a quelques différences entre cette liturgie et celle du livre II.

Je vais décrire le service religieux tel que le supposent ces documents, en notant au besoin leurs divergences.

L'assistance est réunie, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, le clergé dans l'abside. Les lectures commencent aussitôt; elles sont coupées par des chants. Un lecteur monte à l'ambon, placé vers le milieu de l'église, entre le clergé et les fidèles, et lit deux leçons; puis un autre monte à sa place pour chanter un psaume. Il l'exécute en *solo*; mais l'assistance reprend les dernières modulations de son chant. C'est ce qu'on appelle le répons, *psalmus responsorius*, qu'il faut distinguer avec soin de l'antiphone, psaume exécuté avec alternance de deux chœurs. L'antiphone

n'existe pas encore : on ne connaît que le répons. Il doit y avoir un nombre assez considérable de lectures, mais on ne dit pas combien. La série se termine par la lecture de l'évangile, qui est faite non plus par un simple lecteur, mais par un prêtre ou un diacre. Tout le monde se tient debout pendant cette dernière leçon.

Les lectures et les psalmodies étant achevées, les prêtres prennent la parole, chacun à son tour (1), et après eux l'évêque. L'homélie est toujours précédée d'un salut à l'assistance; on y répond par l'acclamation « Et avec votre esprit. »

Après l'homélie a lieu le renvoi des diverses catégories de personnes qui ne doivent pas assister aux saints mystères. On commence par les catéchumènes. Sur l'invitation du diacre, ils font une prière en silence pendant que l'assemblée prie elle-même pour eux. Le diacre formule cette prière en détaillant les intentions et les demandes. Les fidèles lui répondent, en particulier les enfants, par la supplication *Kyrie eleison*! les catéchumènes se lèvent ensuite et le diacre les invite à leur tour à prier en s'associant à la formule qu'il prononce; puis il les fait s'incliner pour recevoir la bénédiction de l'évêque, après quoi il les congédie.

La même forme est observée pour les énergumènes, les compétents, c'est-à-dire les catéchumènes qui se disposent à recevoir le baptême, enfin pour les pénitents.

(1) Ce détail est attesté, outre *Const. Ap.*, II, 57, par la *Peregrinatio* de Silvia : « Hic (à Jérusalem) consuetudo sic est, ut de omnibus presbiteris qui sedent, quanti volunt praedicent, et post illos omnes episcopus praedicat; quae predicationes propterea semper dominicis diebus sunt ut semper erudiatur populus in Scripturis et in Dei dilectione; quae praedicationes dum dicuntur grandis mora fit ut fiat missa ecclesiae » (p. 81).

Quand il ne reste plus dans l'église que les fidèles communiants, ceux-ci se mettent en prière. Prosternés dans la direction de l'Orient, ils entendent le diacre développer la litanie : « Pour la paix et le bien-» être du monde... Pour la sainte église catholique et » apostolique... Pour les évêques, les prêtres... Pour » les bienfaiteurs de l'Eglise... Pour les néophytes... » Pour les malades... Pour les voyageurs... Pour les » petits enfants... Pour les égarés... etc. » A toutes ces demandes on s'associe par l'invocation *Kyrie eleison*! La litanie se termine par une formule spéciale : « Sauve-nous, relève-nous, ô Dieu! par ta miséricorde. » Puis la voix de l'évêque s'élève au milieu du silence : il prononce une prière solennelle d'un style grave et majestueux.

Ici se termine la première partie de la liturgie, celle que l'Eglise a empruntée à l'ancien usage des synagogues (1). La seconde partie, la liturgie chrétienne proprement dite, s'ouvre par un salut de l'évêque, suivi d'une acclamation de l'assistance. Puis, au signal donné par un diacre, les clercs reçoivent le baiser de paix de l'évêque, les fidèles se le donnent

(1) Dans la liturgie du IIe livre, le baiser de paix est suivi de la litanie diaconale et de la bénédiction de l'évêque décrites ci-dessus. A leur place est indiquée une autre prière des fidèles où il doit être question de la chûte d'Adam et de son renvoi du Paradis. Je crois que cette prière n'est pas différente de celle que l'évêque, d'après le VIIIe livre, prononce sur les pénitents au moment de leur renvoi. Quant à la place du baiser de paix, l'ordre du VIIIe livre paraît être confirmé par saint Cyrille, qui parle de la *Préface* aussitôt après le baiser de paix. Cet endroit est un de ceux où les liturgies diffèrent le plus. Dans la liturgie grecque de saint Jacques il y a deux litanies, l'une avant, l'autre après le baiser de paix ; mais après la première a lieu la procession de l'oblation et la récitation du *Credo*. — La liturgie syriaque de saint Jacques est d'accord, en somme, avec saint Cyrille et le livre VIII des *Constitutions*. Dans la liturgie de Constantinople il y a d'abord les prières des fidèles prononcées par le célébrant, puis la procession de l'oblation, la litanie diaconale, le baiser de paix et le *Credo*.

entre eux, les hommes aux hommes, les femmes aux femmes.

Alors les diacres et autres ministres inférieurs se partagent entre la surveillance et le service de l'autel. Les uns se répandent dans l'assemblée, maintenant chacun à son rang, les petits enfants aux abords de l'enceinte sacrée, et veillant aux portes, afin que nul profane ne puisse pénétrer dans l'église. Les autres apportent et disposent sur l'autel les pains et les calices préparés pour le repas sacré; deux d'entre eux agitent des éventails pour défendre les saintes offrandes contre les insectes. L'évêque se lave les mains et revêt un habit de fête; les prêtres se rangent autour de lui, et tous ensemble ils s'approchent de l'autel. C'est le moment solennel. Après une prière faite en silence et en son particulier, l'évêque fait le signe de la croix sur son front et commence :

« Que la grâce du Dieu Tout-Puissant, que l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que la communion du Saint-Esprit soit avec vous tous!

» — Et avec votre esprit.

» — En haut les âmes!

» — Elles sont avec le Seigneur.

» — Rendons grâces au Seigneur!

» — C'est convenable et juste.

» — Oui vraiment il est juste de vous célébrer d'abord, Dieu réellement existant... »

Et la prière eucharistique se développe, partant de la majesté du Dieu inaccessible, passant en revue tous ses bienfaits envers la créature, énumérant toutes les merveilles de la nature et de la grâce, évoquant les grandes figures de l'ancienne alliance (1) et concluant enfin par un retour au sanctuaire mystérieux où la

(1) La formule des *Constitutions Apostoliques* énumère, dans l'ordre historique, un certain nombre de miracles de l'Ancien Testa-

divinité repose au milieu des esprits, où les Chérubins et les Séraphins font retentir l'hymne éternel du trisagion.

Ici le peuple entier élève la voix, mêlant son chant aux chœurs des anges : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur!... »

L'hymne terminé, le silence se fait de nouveau et l'évêque reprend l'eucharistie interrompue :

« Oui vraiment tu es saint!...» et il commémore l'œuvre de la Rédemption, l'Incarnation du Verbe, sa vie mortelle, sa passion; à ce moment l'improvisation de l'officiant serre de près le récit évangélique de la dernière Cène; les paroles mystérieuses prononcées d'abord par Jésus la veille de sa mort retentissent sur la table sainte. Puis, prenant texte des derniers mots « Faites ceci en mémoire de moi », l'évêque les développe, rappelant (1) la passion du Fils de Dieu, sa mort, sa résurrection, son ascension, l'espérance de son retour glorieux, et déclarant que c'est bien pour observer ce précepte et commémorer ces souvenirs que l'assemblée offre à Dieu ce pain, ce vin eucharistiques. Enfin il prie le Seigneur (2) de jeter sur l'oblation un regard favorable et de faire descendre sur elle la vertu de son Esprit-Saint, pour en faire le corps et le sang du Christ, l'aliment spirituel de ses fidèles, le gage de leur immortalité.

Ainsi se termine la prière eucharistique proprement dite. Le mystère est consommé. A l'appel de ses disciples, le Christ s'est rendu au milieu d'eux. Il réside sur le saint autel, sous les voiles mystiques des aliments consacrés. La prière recommence, adressée

ment. Elle s'interrompt tout à coup et tourne court après avoir rappelé la chute des murs de Jéricho au temps de Josué. Une coupure si brusque ne pouvait être de règle ni même d'habitude.

(1) C'est ce qu'on appelle, en langage technique, l'*Anamnèse*.

(2) C'est l'*Epiclèse*, ou invocation de l'Esprit-Saint.

cette fois au Dieu présent quoique invisible; ce n'est plus le diacre, ministre inférieur, c'est l'évêque lui-même, le chef de la communauté chrétienne, qui porte la parole et dirige les supplications :

« Seigneur, nous vous prions pour votre sainte Eglise répandue d'un bout à l'autre du monde... pour moi, qui ne suis rien... pour ces prêtres, pour ces diacres... pour l'empereur, les magistrats, l'armée... pour les saints qui en tous les temps ont su vous plaire, patriarches, prophètes, justes, apôtres, martyrs... pour ce peuple, pour cette cité, pour les malades, pour ceux à qui pèse l'esclavage, pour les exilés, les prisonniers, les marins, les voyageurs... pour ceux qui nous haïssent et nous persécutent... pour les catéchumènes, les possédés, les pénitents... pour la régularité des saisons, pour les biens de la terre, pour les absents... » Cette longue prière se termine par une doxologie à laquelle toute l'assistance répond *Amen*, ratifiant ainsi l'action de grâces et l'intercession.

On récite ensuite le *Pater* (1), accompagné d'une nouvelle litanie diaconale, très courte, dans laquelle sont reprises quelques-unes des intentions que l'évêque vient d'énumérer dans sa longue supplication. Après la litanie, l'évêque prononce encore une bénédiction sur le peuple.

Cette cérémonie terminée, le diacre réveille l'attention des fidèles et l'évêque dit à haute voix : « Les choses saintes sont pour les saints! » Le peuple répond (2) : « Un seul saint, un seul Seigneur, un seul » Jésus-Christ, pour la gloire de Dieu le Père, béni

(1) La place du *Pater* n'est pas la même dans tous les documents. La liturgie des *C. Ap.* l'omet complètement; saint Cyrille le place à cet endroit.

(2) C'est la formule des *Const. Ap.* Saint Cyrille ne donne que le commencement : « εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός. » Rapprochez la troisième prière de la *Doctrine des Apôtres*, ci-dessus, p. 52.

» dans les siècles, Amen. Gloire à Dieu au plus haut » des cieux, paix sur la terre, bonne volonté aux hom- » mes. Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui » vient au nom du Seigneur. Le Seigneur est Dieu, » il s'est manifesté à nous. Hosanna au plus haut des » cieux. »

C'est à ce moment sans doute qu'a lieu la fraction du pain, cérémonie que les documents du quatrième siècle ne mentionnent pas en termes exprès.

La communion a lieu alors. L'évêque communie le premier, puis les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs et psalmistes, les ascètes, les diaconesses, les vierges, les veuves, les petits enfants, enfin toute l'assistance.

L'évêque dépose le pain consacré dans la main droite ouverte et supportée par la gauche ; le diacre tient le calice ; on y boit directement. A chaque communiant l'évêque dit : « Le corps du Christ », le diacre : « Le sang du Christ, calice de vie » ; on répond : « Amen ».

Pendant la communion, les psalmistes exécutent le psaume 33, *Benedicam Dominum in omni tempore*, dans lequel les mots, *Gustate et videte quia suavis est Dominus* ont un relief spécial (1).

La communion finie, le diacre donne le signal de la prière, que l'évêque prononce au nom de tous ; puis on s'incline pour recevoir sa bénédiction. Enfin le diacre congédie l'assemblée : « Séparez-vous en paix ! »

§ 3. — *Les liturgies d'Orient.*

La liturgie des Constitutions apostoliques ne peut être considérée comme la liturgie normale, officielle, d'une église déterminée. Il est très douteux que, au temps où elle a été écrite, il y eût déjà, sauf pour certaines choses tout à fait essentielles, des formules arrêtées, auxquelles l'officiant fût obligé de se tenir. On peut constater aussi que ses formules n'ont point passé dans les textes qui furent plus tard adoptés pour l'usage officiel. Mais si, au point de vue de sa teneur, elle ne peut être considérée que comme un travail privé, il en est autrement du rituel qu'elle suppose, de la distribution des prières, de leur style, de leur thème général. Pour tout ceci, nous devons y voir une exacte représentation de l'usage des grandes églises de Syrie, Antioche, Laodicée, Tyr, Césarée, Jérusalem. Les documents les plus sûrs, en ce qui regarde Antioche et Jérusalem, nous fournissent ici des vérifications tout à fait concluantes. Et parmi ces documents, il faut ranger, non seulement les textes de saint Cyrille et de saint Jean Chrysostome, mais encore les liturgies officielles des siècles postérieurs. Toutes, en effet, sont du même type que la liturgie des Constitutions, défalcation faite, cela va de soi, des adjonctions et complications de rites et de prières qui se sont produites dans le cours des temps.

Ceci m'amène à parler du domaine de la liturgie syrienne, de son rayonnement, à divers degrés, dans tout l'Orient, l'Egypte exceptée, enfin, des documents qui en subsistent.

1° La Syrie.

On a vu plus haut que l'obédience primitive d'Antioche avait été limitée, au cinquième siècle, par la fondation de la province autocéphale de Chypre et du patriarcat de Jérusalem. Il ne paraît pas que ce morcellement ait eu une influence marquée sur la liturgie. Au moment où il se produisit, l'usage d'Antioche

(1) Saint Cyrille les cite expressément.

était adopté dans toute la Syrie; on continua de l'observer. Un événement plus gros de conséquences en ce genre, ce fut le schisme jacobite du sixième siècle. Les adversaires du concile de Chalcédoine se formèrent alors, sous l'impulsion de Jacques Baradaï, en églises dissidentes, absolument séparées des églises orthodoxes, et pourvues d'une hiérarchie complète, depuis le patriarche d'Antioche jusqu'aux ordres inférieurs. Ces communautés se maintinrent en face des églises officielles (impériales, melkites) et, surtout depuis l'invasion musulmane, atteignirent un haut degré de prospérité. Elles existent encore; mais, depuis la fin du dix-huitième siècle, un bon nombre de monophysites sont revenus à l'orthodoxie en se rattachant à l'église romaine. De là deux groupes de « Syriens », les Syriens jacobites ou monophysites et les Syriens catholiques; les deux patriarches résident ou sont censés résider à Mardin en Mésopotamie (1).

Après les monophysites, les monothélites. Le monothélisme, condamné au sixième concile œcuménique de Constantinople (681), fut alors abandonné par les églises officielles de l'empire grec, sauf une courte restauration sous l'empereur Philippicus (711-713). Il se maintint cependant au couvent de Jean Maron, dans le Liban, et dans le rayon d'influence de ce monastère. De là le groupe religieux des Maronites, qui, après avoir conservé son particularisme dogmatique pendant cinq cents ans, rentra, en 1182, dans la communion de l'église romaine, d'une façon précaire, *il est vrai*, car, jusque vers la fin du seizième siècle, *l'union subit* des fluctuations considérables. Les Maronites étaient gouvernés par le monastère, dans lequel résidaient un certain nombre d'évêques. Après

(1) Le patriarche catholique habite ordinairement Alep.

bien des efforts, on est parvenu à substituer à cette organisation primitive une sorte de province ecclésiastique avec des diocèses et des sièges fixes. Les évêques ont pour chef un patriarche, qui prend le titre de patriarche d'Antioche. Le syriaque est la langue liturgique chez les Maronites comme chez les Jacobites unis ou non unis (1).

A côté de ces patriarcats nationaux, dont les origines se rattachent à des dissidences hérétiques, le patriarcat officiel et orthodoxe d'Antioche se maintint, très affaibli, il est vrai, par tant de sécessions. Sa liturgie particulière fut peu à peu supplantée par celle de Constantinople, la seule qui soit maintenant en usage dans les églises grecques du patriarcat d'Antioche. Une partie des Grecs de Syrie, ou plutôt des populations chrétiennes de langue arabe qui ont le grec pour langue liturgique, ont fait retour à l'unité romaine depuis la fin du dix-septième siècle. C'est ce qu'on appelle les Grecs melkites. Ils sont organisés en patriarcat (2), dont le titulaire réside à Damas. Mais la différence de communion n'influe pas sur la liturgie. Sauf quelques retouches, les livres liturgiques des Melkites sont les mêmes que ceux des Orthodoxes

(1) Le patriarcat maronite est donc une institution toute moderne. Ses titulaires ne sont, à aucun degré, les successeurs des anciens patriarches d'Antioche. Il n'en est pas de même des patriarches syriens, du patriarche melkite et du patriarche grec non uni. Ces deux derniers représentent, avec la différence de communion, la succession des patriarches grecs orthodoxes d'Antioche; les patriarches syriens sont, avec la même différence, les héritiers du siège patriarcal jacobite fondé au sixième siècle. En droit strict, il ne devrait y avoir d'autre patriarche catholique en Syrie que le patriarche melkite. L'existence des deux autres tient à ce que le saint-siège a cru devoir respecter des distinctions introduites depuis des siècles, quelle qu'ait été, à l'origine, leur légitimité.

(2) Le titre fut d'abord celui de patriarche d'Antioche; depuis Grégoire XVI, le chef de l'église melkite est qualifié de patriarche d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie. Dans ces deux dernières villes, il est représenté par un vicaire.

non unis; ils reproduisent purement et simplement la liturgie de Constantinople (1).

Les documents liturgiques provenant de la Syrie, c'est-à-dire des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, ainsi que de la province autocéphale de Chypre, sont :

1° *La liturgie grecque de saint Jacques.* — Elle paraît avoir été d'abord, dans tous ces pays, la liturgie normale, l'analogue de ce que, dans le rit romain, nous appelons l'ordinaire de la messe. Actuellement, elle n'est plus en usage, si ce n'est, à Jérusalem et en Chypre, un seul jour de l'année, celui de la fête de saint Jacques (23 octobre). Le reste du temps, on se sert exclusivement des liturgies de Constantinople. Sa plus ancienne attestation est une mention dans le canon 32 du concile *in Trullo* (692), où elle est citée comme étant réellement l'œuvre de saint Jacques, frère du Seigneur. Mais elle doit remonter beaucoup plus haut que le septième siècle. Le fait que les Jacobites l'ont conservée en syriaque, comme liturgie fondamentale, prouve qu'elle était déjà consacrée par un long usage au moment où ces communautés se formèrent, c'est-à-dire vers le milieu du sixième siècle. Saint Jérôme paraît l'avoir connue; il est sûr, au moins, qu'il cite un texte liturgique que l'on retrouve dans la liturgie de saint Jacques (2). Les manuscrits qui nous l'ont conservée sont malheureusement très loin de remonter à une haute antiquité. Elle s'y pré-

(1) Bien que le grec soit demeuré leur langue liturgique officielle, les Melkites font le plus souvent usage d'une traduction arabe.

(2) *Adv. Pelag.*, II, 23 : « Sacerdotum quotidie ora concelebrant ὁ μόνος ἀναμάρτητος, quod in lingua nostra dicitur *qui solus est sine peccato.* » Ces mots se retrouvent dans le *Memento* des morts (Swainson, p. 300) : « αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ μόνος ἀναμάρτητος φανεὶς ἐπὶ τῆς γῆς. » Syriaque : « Nec ullus est a peccati culpa immunis aut a sordibus purus ex hominibus qui super terram sunt, nisi unus d. n. Iesus Christus. »

sente avec beaucoup de modifications inspirées par l'usage byzantin (1).

2° *La liturgie syriaque de saint Jacques*, à peu près identique à la précédente, depuis la cérémonie du baiser de paix. On en a des manuscrits du huitième siècle (2).

3° *Les autres liturgies syriaques.* — Elles ne diffèrent que pour l'*anaphora*. Pour le reste, elles reproduisent toujours le même ordinaire; ou plutôt, dans la liturgie syriaque, il y a deux types d'ordinaires de la messe (sauf l'*anaphora*), le type jacobite et le type maronite (3).

Il faut joindre à ces documents une lettre de Jacques d'Edesse (fin du septième siècle), qui contient beaucoup de détails sur la liturgie dans les églises monophysites de langue syriaque (4).

2° La Mésopotamie et la Perse.

Il n'est pas douteux que les églises de Mésopotamie et de Perse n'aient été fondées par des missionnaires partis d'Antioche. Mais la différence de langue et d'obédience politique y développa de très bonne heure un particularisme qui ne manqua pas d'influer sur

(1) La dernière édition est celle de Swainson (*The Greek liturgies*, Londres, 1884). Elle reproduit le texte de quatre copies, un rouleau de la fin du dixième siècle, actuellement conservé à Messine; le manuscrit de Rossano (*Vatic.*, 1970), du douzième siècle; le *Parisinus* 2509, du quatorzième siècle (copie dans le n° 303 du suppl. gr.), et le *Parisinus suppl. gr.* 476, également du quatorzième siècle. Ces exemplaires ou leurs originaux proviennent tous de Syrie.

(2) La traduction de Renaudot a été reproduite par Hammond et, pour les parties communes au syriaque et au grec, par Swainson.

(3) Renaudot a publié trente-huit de ces *anaphores*; il y en a beaucoup d'autres en manuscrit. Il a publié aussi les deux ordinaires. Hammond a reproduit le premier de ceux-ci; d'après Bickell, dans la *Real Encykl.* de Kraus, t. II, p. 324, c'est le second qui est monophysite; le premier est maronite.

(4) Assemani, *Bibl. Or.*, t. I, p. 479.

les usages liturgiques. Il est assez difficile de faire ici le départ entre Edesse et Séleucie-Babylone. Les communautés nestoriennes de l'ancien royaume sassanide ont conservé des liturgies dont la provenance originaire est encore indéterminée entre ces deux métropoles. Au déclin du cinquième siècle, les Nestoriens d'Edesse refluèrent sur la Perse, et il n'est pas prouvé qu'ils n'y aient pas importé beaucoup d'usages de leur pays. Quoiqu'il en soit, les liturgies nestoriennes peuvent être considérées comme représentant le type adopté dans les pays d'outre-Euphrate, où la langue liturgique fut toujours le syriaque. Actuellement, il y a lieu de distinguer entre les Nestoriens proprement dits, qui se sont maintenus dans les montagnes du Kurdistan avec un patriarche national (1), et les Nestoriens unis ou Chaldéens, qui ont à leur tête un patriarche catholique résidant à Mossoul. Ces deux dignitaires, qualifiés de patriarches de Babylone, représentent la succession de l'ancien *catholicos* de Séleucie (2).

Le trait le plus caractéristique des liturgies d'origine nestorienne, c'est la place de la grande supplication ou *Memento*. Au lieu de suivre l'épiclèse, comme dans la liturgie syrienne, elle est placée avant et rattachée immédiatement à la commémoration du Christ ou anamnèse.

Voici les textes de ces liturgies que l'on connaît jusqu'à présent :

1° Une *anaphora* du sixième siècle, publiée d'abord par M. Bickell (3) et, après revision du manuscrit,

(1) Sa résidence est à Kotchanès, près Djoulamerk, localité située sur le Zab, dans la montagne au N. de Mossoul, à peu de distance de la frontière perse.

(2) Les jacobites ont aussi, dans ces pays, une organisation spéciale présidée par un « maphrian ».

(3) *Conspectus rei Syrorum literariae*, p. 71 ; *Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft*, 1873, p. 608.

par M. Hammond (1). Ce n'est qu'un fragment très mal conservé, mais vénérable par son antiquité.

2° *La liturgie des saints Addée et Maris*, fondateurs des églises d'Edesse et de Séleucie. C'est la liturgie normale des Nestoriens, la seule employée par les Chaldéens unis. Elle présente cette particularité, absolument spéciale, que l'on n'y trouve plus (2) le récit de l'institution de l'Eucharistie.

3° Les deux *anaphorae* de Théodore de Mopsueste et de Nestorius, dont les Nestoriens se servent à certains temps de l'année (3).

La tradition nestorienne attribue au patriarche Jésuyab III, vers le commencement du septième siècle, la fixation définitive de la liturgie dans la forme abrégée où nous la présente le texte attribué aux saints Addée et Maris (4).

3° Césarée et Constantinople.

On a vu plus haut que, vers le déclin du troisième siècle et pendant la plus grande partie du quatrième, les églises d'Asie Mineure, surtout celles de Cappadoce, de Pont, de Bithynie, ont été en rapports étroits et fréquents avec le siège d'Antioche. C'est d'Antioche encore que l'évangélisation était partie pour atteindre ces régions. Césarée a gravité autour d'Antioche avant d'entrer dans l'obédience de Cons-

(1) *The liturgy of Antioch*, p. 41.

(2) Cette lacune si grave n'est pas primitive (Bickell, *Conspectus*, p. 63) ; elle a été suppléée dans les livres des Chaldéens unis.

(3) Editées, avec la liturgie normale, par Renaudot.

(4) Bickell, *Real Enc.*, t. II, p. 321. M. Bickell prépare un travail spécial sur les liturgies de ce type. — Ici, comme dans les cas semblables, je m'abstiens de parler des textes imprimés pour l'usage liturgique actuel. Ceux qui servent aux communautés catholiques ont subi de nombreuses retouches inspirées par un zèle qui n'a pas toujours été selon la science. Ce n'est point à ces livres, mais aux anciens manuscrits, qu'il faut recourir pour faire revivre l'antiquité.

tantinople. C'est par des évêques originaires d'Antioche ou de Césarée, Grégoire de Nazianze, Nectaire, Chrysostome, Nestorius, que l'église de Constantinople était dirigée au temps où elle reçut son organisation définitive (1). Aussi n'est-il pas étonnant que sa liturgie reproduise tous les traits essentiels de la liturgie syrienne.

Cette liturgie a maintenant un domaine immense. Dans tous les patriarcats grecs d'Orient, elle a fini par supplanter les liturgies antérieures. C'est elle qui est en usage dans l'église nationale de Grèce et dans celles de Serbie, de Bulgarie, de Russie, de Roumanie, etc. (2). Il est vrai que, dans ces derniers pays, le grec n'est pas la langue liturgique; mais les traductions ne font que reproduire le texte grec usité dans le patriarcat de Constantinople.

Il y a maintenant deux textes de la liturgie com-

(1) L'évêque arien Eudoxe (360-370) était aussi des environs d'Antioche.

(2) Les groupes ecclésiastiques rattachés théoriquement au patriarcat grec de Constantinople sont : 1° le saint synode d'Athènes (royaume de Grèce); 2° le saint synode de Pétersbourg (empire russe); 3° le patriarcat serbe de Carlowitz (Serbes d'Autriche-Hongrie); 4° la province métropolitaine de Cettigné (Monténégro); 5° la province métropolitaine de Belgrade (royaume de Serbie); 6° l'église nationale bulgare; 7° l'église nationale de Roumanie; 8° les provinces métropolitaines de Hermanstadt (Transylvanie) et de Tchernowitz (Bukovine); 9° l'église géorgienne, présidée par l'exarque de Tiflis (absorbée actuellement par l'église russe). En Grèce, la langue liturgique est le grec; en Géorgie, le géorgien; en Roumanie et dans les deux provinces de Hermanstadt et de Tchernowitz, le roumain; dans les autres pays, c'est le slavon. — Les uniates de rit byzantin sont groupés ecclésiastiquement ainsi qu'il suit. Dans les patriarcats orientaux, Antioche, Jérusalem et Alexandrie, ils relèvent du patriarche melkite en résidence à Damas, ainsi qu'il a été dit plus haut. Dans le patriarcat de Constantinople, ceux de langue *grecque* n'ont pas d'organisation spéciale; ils relèvent des évêques latins, et ceci s'applique aussi aux quelques paroisses grecques d'Italie et de Sicile; ceux de langue *bulgare* en Turquie, de langue *roumaine* en Hongrie, de langue *ruthène* en Autriche-Hongrie et en Russie ont des évêques en même des provinces ecclésiastiques de leur rite.

plète et une messe des Présanctifiés. Les deux liturgies complètes portent les noms de saint Basile et de saint Jean-Chrysostome. La première était d'abord la liturgie normale; maintenant, elle ne sert plus que les dimanches de carême (sauf le dimanche des Rameaux), le jeudi saint, le samedi saint, la veille de Noël, la veille de l'Epiphanie et le premier janvier, fête de saint Basile. Les autres jours, on suit la liturgie de saint Chrysostome, notablement plus courte que la précédente. Pendant le carême, sauf le samedi et le dimanche, comme on ne célèbre pas la messe proprement dite, on se sert de la liturgie des Présanctifiés, qui a fini par être attribuée, on ne sait pourquoi, à saint Grégoire le Grand.

Le plus ancien manuscrit connu de la liturgie byzantine est le *cod. Barberinus* n° 77, du huitième ou du neuvième siècle. C'est un euchologe, qui contient, outre les trois liturgies, des prières pour d'autres services : baptême, ordination, etc. La première des trois liturgies, celle de saint Basile, est la seule qui porte un nom d'auteur; les deux autres sont encore anonymes (1). Dans cet ancien manuscrit, il n'y a que les prières destinées à être prononcées par le célébrant; on n'y trouve pas les litanies dites par le diacre, ni, à plus forte raison, les leçons et pièces de chant. Les rubriques elles-mêmes sont peu nombreuses. Cette disposition rappelle tout à fait celle des sacramentaires latins. Les manuscrits postérieurs, du douzième siècle et au-dessous, sont beaucoup plus complets.

Il n'est pas douteux que la liturgie de saint Basile ne soit la plus ancienne des trois. Son texte actuel est attesté dès le commencement du sixième siècle.

(1) M. Swainson a publié, dans son ouvrage *The Greek liturgies* : 1° les trois liturgies suivant le texte du *Barberinus*; 2° deux autres textes établis sur des manuscrits qui représentent la liturgie byzantine dans l'état où elle était arrivée au onzième et au seizième siècle.

Dans une lettre adressée vers 520 par des moines de Scythie aux évêques africains exilés en Sardaigne (1), on en trouve un passage intégralement cité.

4° L'Arménie.

La liturgie arménienne, évidemment dérivée de celle de Césarée-Constantinople, peut être considérée comme représentant, à certains égards, un stade ancien de la liturgie byzantine. L'usage arménien ne comporte qu'un seul et même texte, dont la plus ancienne attestation, pour le détail, est un commentaire du dixième siècle (2). L'église arménienne condamna le concile de Chalcédoine en 491, en un temps où les églises officielles de l'empire grec ne l'admettaient pas non plus. Quand celles-ci furent rentrées (519) dans la communion de Rome et dans la foi chalcédonienne, elles firent divers efforts pour décider les Arméniens à en faire autant. Mais ce fut en vain; au lieu d'une réconciliation, on n'obtint qu'un renforcement du schisme, qui se fit sentir en particulier dans le domaine du rite (3).

Au moyen âge, beaucoup d'Arméniens, chassés de leur pays par diverses invasions, émigrèrent en Perse, en Syrie, en Asie Mineure, jusqu'en Hongrie et en Pologne. Dans cette dispersion, analogue à la *Diaspora* juive, ils ont conservé leur langue, leur nationalité,

(1) Migne, *P. L.*, t. LXV, p. 449 : « Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris quam paene universus frequentat Oriens, inter caetera : *Dona*, inquit, *Domine, virtutem ac tutamentum ; malos, quaesumus, bonos facito, bonos in bonitate conserva. Omnia enim potes et non est qui contradicat tibi. Cum enim volueris salvos et nullus resistit voluntati tuae.*

(2) P. Vetter, *Chosroae M. Explicatio precum missae.* Fribourg, 1890.

(3) Les Arméniens adoptèrent alors l'usage du pain azyme et de la consécration du vin sans mélange d'eau. Ils rayèrent de leur calendrier la fête de Noël.

leur rite. Leur chef religieux suprême est toujours, en principe, le catholicos d'Etchmiadzin, mais ils ont, en divers pays, une organisation indépendante en fait de cette autorité théorique, désormais placée sous l'influence de la Russie. Depuis le siècle dernier, beaucoup d'entre eux se sont remis en communion avec l'église romaine. Ceux de Turquie ont à leur tête un patriarche national (patriarche de Cilicie), résidant à Constantinople. En Autriche, ils relèvent de l'archevêque arménien de Léopol (1).

§ 4. — *La liturgie alexandrine.*

Nous n'avons pas, sur la liturgie de l'église d'Alexandrie, de documents aussi anciens que ceux de la liturgie syrienne. Pour s'en faire une idée, il faut recourir aux manuscrits liturgiques du moyen âge. Ceux-ci ont, comme en Syrie, des provenances très diverses.

L'unité religieuse fut détruite, en Egypte, à la suite de la condamnation du patriarche Dioscore par le concile de Chalcédoine. Après un siècle de tentatives infructueuses pour ramener les dissidents au giron de l'orthodoxie, le gouvernement impérial se vit obligé d'admettre en ce pays la coexistence de deux églises : l'une orthodoxe, s'appuyant sur le gouvernement et le monde officiel byzantin ; l'autre héréti-

(1) Il est clair que ni les patriarches arméniens-grégoriens de Turquie, ni le patriarche catholique de Cilicie ne peuvent être mis sur le même pied que les héritiers des quatre patriarcats grecs. Le *catholicos* d'Etchmiadzin, dont la compétence s'étend, théoriquement, à toute la nation arménienne, a un titre supérieur aux leurs. Or, selon le droit ancien, ce haut dignitaire est subordonné à l'archevêque de Césarée en Cappadoce ; sa situation est analogue à celle du patriarche de Babylone et de l'Abouna des Ethiopiens. Les Arméniens unis n'ont pas même l'équivalent d'un *catholicos*, car l'archevêque de Léopol n'est nullement subordonné au patriarche de Cilicie ; il relève, comme lui, du pape, directement et sans intermédiaire.

que, soutenue par la masse de la population indigène. Cette dissidence ne se fit pas d'abord sentir dans le domaine du culte : hérétiques et orthodoxes, tous continuèrent à suivre l'antique usage d'Alexandrie. Mais l'église officielle le modifia peu à peu sous l'influence de la liturgie de Constantinople, jusqu'au moment où celle-ci lui fut substituée purement et simplement.

L'église orthodoxe ou melkite avait conservé l'usage du grec; l'église monophysite élimina la langue de Constantinople et se servit à peu près exclusivement du copte, idiome national des populations égyptiennes (1).

L'église d'Abyssinie suivait aussi l'usage d'Alexandrie; après Chalcédoine, elle ne sépara pas sa cause de celle de l'église d'Egypte et embrassa comme elle la confession monophysite. Il est probable que, dès l'origine, sa langue liturgique avait été l'éthiopien ou ghez. C'est en cette langue que sont écrits les livres dont elle se sert actuellement (2).

Les textes dont on dispose pour étudier l'ancien usage d'Alexandrie sont :

1° *La liturgie grecque de saint Marc*, dont on connaît trois exemplaires, du douzième siècle et au-dessous. Elle contient sans doute beaucoup de retouches byzantines, mais les parties essentielles sont conformes au type et souvent à la teneur même des meilleurs textes d'autre provenance; il n'est pas douteux qu'elle ne remonte très haut, au cinquième siècle pour le moins (3).

(1) Un certain nombre de Coptes sont rentrés dans la communion de Rome. Ils ne sont pas organisés en patriarcat; leur chef est un évêque de leur rite, qui prend le titre de vicaire apostolique.

(2) Les Abyssins catholiques n'ont pas d'autre organisation que celle du vicariat apostolique d'Abyssinie, dirigé par des missionnaires latins (lazaristes).

(3) M. Swainson a publié cette liturgie d'après le manuscrit *Rossanensis* et d'après deux *rotuli*, l'un de Messine, du douzième siècle, l'autre du Vatican, de l'année 1207.

2° *Les liturgies coptes*. — Elles sont au nombre de trois, celles de saint Cyrille (d'Alexandrie), de saint Grégoire (de Nazianze) et de saint Basile (1). Elles ne diffèrent guère que pour l'*anaphora*; actuellement, la liturgie normale est celle de saint Basile; c'est à l'*anaphora* basilienne que l'ordinaire de la messe est rattaché dans les livres liturgiques. Cependant l'*anaphora* de saint Cyrille est évidemment la plus ancienne. Ceci résulte d'abord de ce que, seule des trois, elle présente certains traits caractéristiques de la liturgie alexandrine, ensuite de ce qu'elle reproduit souvent, et mot à mot, le texte de la liturgie de saint Marc. En joignant à l'*anaphora* de saint Cyrille l'ordinaire de la messe copte, on obtient une liturgie copte qui forme le pendant exact de la liturgie grecque de saint Marc. — Les *anaphoræ* de saint Grégoire et de saint Basile existent aussi en grec.

3° *Les liturgies abyssiniennes*. — Les Abyssins ont une liturgie normale, la liturgie *des Douze Apôtres*, qui est, pour le fond, identique à la liturgie copte de saint Cyrille; ils ont, de plus, une quinzaine d'*anaphoræ* de rechange.

4° *Les fragments Borgia*, publiés récemment par M. l'abbé Hyvernat (2), d'après des manuscrits coptes dont l'âge flotte entre le huitième et le douzième siècle. Ces fragments appartiennent à cinq messes différentes; de l'une d'entre elles une partie avait été déjà publiée par Giorgi (3).

En ne tenant pas compte de ce texte archaïque, en

(1) Ne pas confondre cette liturgie avec la liturgie byzantine du même nom.

(2) *Römische Quartalschrift*, 1888.

(3) *Fragmentum Evangelii S. Johannis*, Rome, 1789. Cf. Hammond, *The liturgy of Antioch*, p. 27.

négligeant les pièces de rechange propres aux Abyssins, en écartant les *anaphoræ* de Grégoire et de Basile, qui sont plutôt du type syrien et représentent une importation étrangère, il reste trois textes : la liturgie grecque de saint Marc, la liturgie copte de saint Cyrille et la liturgie abyssinienne des Douze Apôtres, qui proviennent chacun de l'un des trois groupes ecclésiastiques de rit alexandrin. Ces textes ont un fond identique; leurs variantes ne sont que des modifications postérieures. Si l'on veut reconstituer l'antique liturgie alexandrine, il importe avant tout de les rapprocher et de dégager leurs parties communes. Les auteurs égyptiens, dépouillés au point de vue des allusions à la liturgie, fourniraient peut-être quelques indications utiles.

Le trait le plus caractéristique de la liturgie alexandrine, c'est que la grande supplication, au lieu de venir après la consécration, s'intercale dans la Préface. De cette façon, le *Sanctus*, les paroles de l'institution, l'épiclèse, se rencontrent beaucoup plus tard que dans la liturgie syrienne. Cette disposition de l'*anaphora* est déjà signalée par Jacques d'Edesse à la fin du septième siècle (1). Il remarque aussi que le salut avant la Préface est bien moins compliqué qu'en Syrie; le célébrant se borne à dire : *Dominus vobiscum omnibus* (2); de même, l'acclamation du peuple, en réponse au *Sancta Sanctis*, présente certaines particularités de formule.

(1) Assemani, *Bibl. Or.*, t. I, p. 481 et suiv. On la trouve aussi dans les fragments Hyvernat.

(2) Voici la teneur des documents connus : Saint Marc : « Ὁ Κύριος μετὰ πάντων » (cod. *Ross.*; le *rot. Vaticanus* a ici le salut syrien; le *rot. Messanensis* est lacuneux à cet endroit); saint Cyrille et saint Basile : *Dominus vobiscum*; éthiopien : *Dominus vobiscum omnibus*.

§ 5. — *Modifications postérieures.*

Même ramenées à leur forme la plus ancienne, à celle qu'elles pouvaient avoir avant les schismes du sixième siècle, toutes ces liturgies sont déjà loin de la simplicité de celles du quatrième siècle. Beaucoup de choses ont été changées, supprimées, ajoutées. Voici les points sur lesquels les modifications ont été le plus considérables.

D'abord, l'entrée des célébrants est devenue une cérémonie imposante. Dans la liturgie byzantine, elle fut de bonne heure accompagnée d'un chant spécial, le Μονογενής (1). Avant les lectures, on donna place au Trisagion (2). L'usage de cette doxologie doit être très ancien; il est commun à toutes les liturgies grecques orientales et même à la liturgie gallicane (3). Sa plus ancienne attestation nous est fournie (451) par le concile de Chalcédoine (4).

Les renvois des catéchumènes, énergumènes, compétents, pénitents, qui ont un si grand relief dans la liturgie du quatrième siècle, disparurent de bonne heure par suite des modifications de la discipline sur ces diverses catégories. Cependant le rituel de Constantinople a conservé jusqu'à nos jours la cérémonie du renvoi des catéchumènes.

(1) Ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ, ἀθάνατος ὑπάρχων, καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσας σταυρωθείς τε, Χριστὲ ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ἡμᾶς.

(2) Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

(3) Dans la liturgie copte, le Trisagion se place avant l'évangile, après les autres lectures. Dans la liturgie gallicane, on le rencontre aussi avant l'évangile et même après, mais sans préjudice de son exécution à sa place normale, avant les lectures.

(4) Hardouin, t. II, p. 272. Sur la légende du Trisagion, voy. Tillemont, *Hist. eccl.*, t. XIV, p. 713.

Mais c'est surtout la préparation des éléments du repas sacré qui a donné thème à des développements de rites et de prières. Le pain et le vin de la consécration sont préparés avant l'entrée des célébrants, à une table spéciale, la table de proposition (πρόθεσις), située, comme l'autel, en dedans de l'enceinte sacrée et hors la vue des fidèles. Il y a là comme une messe préparatoire, la messe de la prothèse, qui, surtout dans le rit de Constantinople, est fort longue et fort compliquée. Après les lectures et la prière des fidèles, l'oblation est apportée en grande pompe à l'autel. Cette procession de l'oblation (1) est la cérémonie la plus imposante de toute la messe. Elle a lieu, dans les églises de rit byzantin ou byzantinisé, au chant d'un hymne appelé *Chéroubicon* (2).

C'est à cet endroit de la messe que l'on intercale la récitation du *Credo*. D'après Théodore le Lecteur, cet usage fut introduit d'abord à Antioche par l'évêque Pierre le Foulon, en 471, puis à Constantinople par le patriarche Timothée, en 511. Pierre et Timothée ont été au nombre des plus ardents adversaires du concile de Chalcédoine. Cependant leur innovation ne fut point abolie quand les églises d'Orient revinrent à la communion orthodoxe (3).

(1) Denys l'Aréopagite mentionne déjà cette procession et l'usage d'y chanter un hymne; mais il ne donne pas le texte de l'hymne (*Eccl. hier.*, III, 2).

(2) « Οἱ τὰ Χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῷ Τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον ᾄδοντες, πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν, ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι, ταῖς ἀγγελικαῖς ἀόρατως δορυφορούμενον τάξεσιν. Ἀλληλούϊα, Ἀλληλούϊα, Ἀλληλούϊα. » — La liturgie de saint Jacques nous offre ici une autre composition non moins belle : « Σιγησάτω πᾶσα σὰρξ βροτεία καὶ στήτω μετὰ φόβου καὶ τρόμου καὶ μηδὲν γήϊνον ἐν ἑαυτῇ λογιζέσθω. Ὁ γὰρ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, προέρχεται σφαγιασθῆναι καὶ δοθῆναι εἰς βρῶσιν τοῖς πιστοῖς · προηγοῦνται δὲ τούτου οἱ χοροὶ τῶν Ἀγγέλων, μετὰ πάσης Ἀρχῆς καὶ Ἐξουσίας, τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ καὶ τὰ ἑξαπτέρυγα Σεραφὶμ, τὰς ὄψεις πετόμενα καὶ βοῶντα τὸν ὕμνον Ἀλληλούϊα. » -

(3) Une des choses les plus vivement réclamées par le parti monophysite, c'était l'abrogation de toute formule de foi postérieure à celle de Nicée-Constantinople. Il est sûr qu'en introduisant celle-ci dans la liturgie, ils entendaient protester contre la définition de Chalcédoine.

Pendant la procession de l'oblation et les cérémonies qui suivent, baiser de paix, récitation du *Credo*, récitation des diptyques, le célébrant récitait des prières en son particulier. Ces prières ont fini par se fixer en formules (1). L'une d'elles se disait au moment où on repliait le voile. Il y avait, en effet, un voile, qui, tendu devant l'autel ou même devant l'abside tout entière, en dissimulait la vue jusqu'au moment où, les catéchumènes et autres non communiants étant sortis, on abordait la célébration des mystères devant les seuls initiés. Ce voile est encore en usage dans les rits orientaux ; on le tend devant la porte centrale de l'iconostase ; il est tiré et ramené aux moments indiqués dans les anciennes liturgies.

Il faut encore noter, dans cette partie de la messe, la récitation des diptyques. Les livres liturgiques syro-byzantins l'indiquent entre le baiser de paix et la Préface, et cet usage est attesté, pour le commencement du sixième siècle, par Denys l'Aréopagite. Il a disparu depuis à Constantinople. Dans le rit alexandrin, cette lecture paraît avoir eu lieu, comme dans le rit gallican, avant le baiser de paix.

Depuis le *Sursum corda* jusqu'à la fin de la messe, les rites et les thèmes de prières sont demeurés à peu près ce qu'ils étaient à l'origine. Il y a quelque diversité d'un usage à l'autre sur la place de certaines parties ; le *Memento*, le *Pater*, la fraction du pain ; mais on n'a guère ajouté aux rites primitifs. Il faut

(1) Denys l'Aréopagite mentionne la prière faite par l'évêque au moment où les dons sacrés sont déposés sur l'autel ; c'est l'εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς de la liturgie byzantine, l'analogue de la prière *super oblata* de la liturgie romaine.

signaler, cependant, la complication qui s'introduisit dans le rite de la fraction et de la commixtion, c'est-à-dire du mélange du pain et du vin consacrés. Un trait caractéristique de la liturgie de Constantinople, c'est l'infusion d'un peu d'eau chaude dans le calice aussitôt avant la communion.

CHAPITRE III.

LES DEUX USAGES LITURGIQUES DE L'OCCIDENT LATIN.

§ 1. — *L'usage romain et l'usage gallican.*

En Orient les usages liturgiques, d'abord diversifiés suivant les patriarcats, ou plutôt suivant les grands groupes ecclésiastiques du quatrième siècle, finirent par céder, les uns après les autres, au rit spécial de l'église de Constantinople. Les particularités provinciales ne se maintinrent que dans les églises dissidentes, en dehors du domaine de l'orthodoxie, de la langue grecque et même de l'empire byzantin. En Occident aussi la diversité précéda l'unité. Il est aisé de constater que, depuis le déclin du quatrième siècle, les églises latines ne suivaient pas toutes le même rituel. A prendre les choses en gros, et en négligeant certaines particularités locales, on peut ramener à deux les usages liturgiques entre lesquels elles se partageaient, l'usage romain et l'usage gallican.

Cette dualité a quelque chose d'extraordinaire. L'histoire de l'évangélisation de l'Occident donne raison au pape Innocent quand il la fait procéder tout entière (1) de Rome et qu'il fonde sur ce fait le droit

(1) La présence d'un certain nombre d'Asiates et de Phrygiens

primordial de la liturgie romaine à être la seule liturgie latine : « Quis enim nesciat aut non advertat id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari, nec superduci aut introduci aliquid quod auctoritatem non habeat, aut aliunde accipere videatur exemplum? Praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Galliam, Hispanias, Africam, atque Siciliam insulasque interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerunt sacerdotes? Aut legant si in his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse. Quod si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium accepisse non dubium est. »

Cependant, quelque étrange que pût paraître le fait, il est sûr que, du temps du pape Innocent, l'usage liturgique romain n'était pas le seul que l'on observât en Occident et même en Italie. L'évêque à qui est adressée la lettre que je viens de citer est l'évêque d'Eugubium, localité d'Ombrie, appartenant au diocèse métropolitain du pape. Il avait, comme suffragant direct, des raisons spéciales de se conformer aux usages de Rome; néanmoins il était tenté d'en introduire d'autres. La coutume romaine était attaquée sur son propre terrain.

La lettre est de l'année 416; les particularités liturgiques et disciplinaires qui s'y trouvent opposées

dans l'église de Lyon, au temps de Marc-Aurèle, n'est pas une objection contre cette manière de voir. Tous les documents qui nous restent sur cette antique chrétienté s'accordent à nous la montrer en rapports étroits et fréquents avec l'église de Rome. Rien ne prouve que son premier fondateur ait été un Asiate plutôt qu'un Romain. Même en le supposant Asiate, il est fort possible qu'il ait d'abord vécu à Rome et qu'il y ait reçu sa mission.

aux usages romains sont toutes caractéristiques de l'usage que l'on est convenu d'appeler gallican. Celui-ci existait donc déjà au commencement du cinquième siècle; il avait même assez de vigueur pour entreprendre contre la liturgie romaine et cela jusque dans le diocèse suburbicaire. Cet usage, on peut le constater par de très nombreux documents, était suivi dans les églises de l'Italie du nord (diocèse métropolitain de Milan) (1), de la Gaule, de l'Espagne, de la Bretagne et de l'Irlande. En Afrique, au contraire, ce que l'on peut déduire des allusions des orateurs sacrés et des décrets synodaux donne l'idée d'une conformité presque absolue avec les coutumes de Rome et de l'Italie méridionale. Ainsi Rome et Carthage d'un côté; de l'autre Milan et les pays transalpins.

En groupant les pays transalpins avec Milan, je suppose implicitement l'identité de la liturgie ambrosienne et de la liturgie gallicane. C'est une idée qui n'est pas acceptée partout. On admet, au contraire, sans difficulté, que la liturgie des églises d'Espagne jusqu'au onzième siècle, ou liturgie mozarabique, est identique à celle que l'on suivait dans les églises de Gaule avant Charlemagne et à celle qui régnait dans les Iles-Britanniques avant les missions romaines du septième siècle. En ce qui regarde la liturgie ambrosienne, elle est sans doute, dans son état actuel, très différente des autres types de la liturgie gallicane; mais on ne doit pas perdre de vue que, depuis des siècles, elle a été sans cesse modifiée et progressivement conformée à la liturgie romaine. Ce mouvement ne s'est pas arrêté après la découverte de l'imprimerie. D'édition en

(1) Les documents font défaut pour Aquilée, pour les provinces danubiennes et la Dalmatie. Il est probable que, dans la province d'Aquilée et dans les provinces danubiennes, l'usage liturgique ressemblait plutôt à celui de Milan qu'à celui de Rome.

édition les missels ambrosiens ont été de plus en plus romanisés. Mais on avait commencé bien avant Charlemagne. Et cela est fort naturel : Milan était trop voisine de Rome pour ne pas se ressentir de son influence, en ceci comme dans le reste. Il y eut, entre l'invasion lombarde et la prise de Gênes par Rotharis (641), une période de soixante et dix ans pendant laquelle l'archevêque de Milan, avec une partie de son clergé, vécut retiré à Gênes, sur le territoire impérial. Pendant cette période, l'influence romaine ne put manquer de faire des progrès : les lettres de saint Grégoire en témoigneraient au besoin. Un des plus importants, c'est l'adoption du canon grégorien, qui dut se faire vers ce temps-là. Malgré tant de retouches, la liturgie ambrosienne a conservé assez de traits gallicans pour qu'il n'y ait aucun doute — à mon avis, du moins — sur son identité primitive avec les liturgies transalpines. Les faits que je signalérai bientôt mettront ceci en pleine lumière. Je ne puis les alléguer ici, car ils perdraient de leur signification si je les isolais de l'exposition comparative des rites gallicans ; mais je pense qu'on ne regrettera pas de m'avoir fait crédit quelques instants.

§ 2. — *Origine de l'usage gallican.*

Etant admis que le domaine de la liturgie gallicane s'étend jusqu'au diocèse métropolitain du pape, en comprenant la haute Italie ou, tout au moins, le diocèse métropolitain de Milan, une voie s'ouvre pour arriver à la solution d'une question obscure et controversée, celle de l'origine de la liturgie gallicane.

Les liturgistes anglais, qui s'en sont beaucoup occupés, la résolvent généralement ainsi qu'il suit : la liturgie gallicane est la liturgie d'Ephèse, de l'antique église d'Asie, importée en Gaule par les fondateurs de

l'église de Lyon. De cette église, elle a rayonné sur tout l'Occident transalpin.

Je crois ce système insoutenable (1), et voici pourquoi. La liturgie gallicane, en tant que distincte de la liturgie romaine, est quelque chose de très compliqué et de très précis dans sa complication. Elle suppose des rites nombreux et variés, disposés dans un ordre certain ; elle comporte des formules identiques de thème et de style, quelquefois de teneur. Elle est très loin de ces formes simples et encore flottantes que l'on constate ou que l'on doit supposer dans la liturgie du deuxième siècle. Son développement correspond, à tout le moins, au quatrième siècle. Il est plus avancé que celui de la liturgie des Constitutions apostoliques. Son importation et sa propagation en Occident ne peuvent être placées au deuxième siècle ; nous sommes ici en présence d'un fait qui s'est accompli au plus tôt vers le milieu du quatrième siècle.

Or, au quatrième siècle, le rayonnement ecclésiastique de Lyon était à peu près nul. Cette ville avait perdu, depuis la nouvelle organisation provinciale sous Dioclétien, sa situation de métropole des trois Gaules. Le lustre, l'influence, avaient passé à Trèves, à Vienne, à Arles. L'évêque de Lyon, quelle qu'ait été son importance au deuxième siècle, n'a plus, depuis Constantin, aucun relief spécial. Il ne sera guère, jusqu'à Grégoire VII, fondateur de la primatie lyonnaise, que le métropolitain de la *Lugdunensis I*[re]. Ce n'est pas dans ces conditions que son église a pu

(1) Je n'examinerai pas ici quelle influence peut avoir eue, sur les jugements anglais, le désir de rattacher les origines liturgiques de ce pays à des traditions anciennes et respectables, différentes toutefois de celle de Rome. L'apôtre saint Jean, par l'intermédiaire de saint Polycarpe et de saint Pothin, se trouve être, dans ce système, comme l'ancêtre de la Haute-Eglise du royaume-uni. Etre apostolique sans être romain : c'est bien séduisant.

devenir le type de toutes les églises occidentales, le foyer d'un rayonnement ecclésiastique assez intense pour se faire sentir au delà des Pyrénées et de la Manche, franchir les Alpes et soustraire à l'influence romaine la moitié des églises italiennes (1).

Il faut évidemment chercher une autre solution. Celle que je propose, c'est de tout ramener à Milan (2).

J'ai montré ci-dessus que l'église de Milan avait été, vers la fin du quatrième siècle et dans les premières années du cinquième, une sorte de métropole supérieure vers laquelle tout l'Occident gravitait volontiers. Nous avons vu que les évêques de Gaule et d'Espagne y allaient assez souvent chercher des solutions et des règles de conduite (3). La ville impériale était

(1) Je sais bien que, vers la fin du sixième siècle, l'évêque de Lyon semble prétendre à une sorte de suprématie sur les évêques du royaume de Gontran. Grégoire de Tours (*Hist. Fr.*, V, 20) donne le titre de patriarche à saint Nizier. Son successeur Priscus porte la même qualification dans le concile national de 585; il y fait même décider (c. 20) que les conciles nationaux se tiendront tous les trois ans, sur sa convocation et celle du roi. L'évêque de Lyon signe le premier dans les conciles de Paris (614), de Clichy (627), de Chalon-sur-Saône (v. 650). En 603, il consacre l'archevêque de Cantorbéry, Berthwald, comme l'évêque d'Arles avait, au temps de saint Grégoire le Grand, sacré son prédécesseur Augustin. Mais cette situation ne se relie en aucune façon aux origines, au temps de Pothin et d'Irénée. L'histoire de saint Avit de Vienne et du vicariat d'Arles suffit à le prouver.

(2) On pourrait songer à Arles, qui a joui d'une très grande situation ecclésiastique au cinquième et au sixième siècle. Mais cette situation s'est produite trop tard. C'est au quatrième siècle, non au cinquième ou au sixième, qu'a été exercée l'influence liturgique dont j'étudie l'origine. Arles est venue assez tôt pour être en Gaule le foyer du droit ecclésiastique. Je pourrai montrer quelque jour que tous les *libri canonum* en usage dans la Gaule mérovingienne dérivent de ceux de l'église d'Arles. Quant à la liturgie, c'est autre chose. Arles n'avait pas encore d'importance quand les églises de Gaule sentirent le besoin de régler l'ordre du culte.

(3) Le souvenir de ce rayonnement se retrouve encore, au milieu du sixième siècle, dans une parole prononcée à Constantinople par l'évêque de Milan, Dacius : « Ecce ego et pars omnium sacerdotum inter quos ecclesia mea constituta est, id est Galliae, Burgundiae,

admirablement posée pour offrir des modèles en fait de culte et de liturgie. Ce qui n'est pas admissible pour Lyon se comprend très bien de Milan. Du moment où l'on ne s'en tenait pas à Rome, du moment où l'on s'inspirait ailleurs, Milan ne pouvait manquer d'avoir la préférence sur toutes les autres églises (1). Et il est à remarquer que le temps où nous constatons ces relations entre Milan et les églises de l'Occident transalpin correspond à une période d'organisation intérieure, de grand développement, de fondation même, pour un bon nombre d'entre elles (2). C'est le temps où les masses urbaines se convertissent, où les églises se reconstruisent sur des plans plus larges, où il faut multiplier les clercs, préciser les règles de la discipline et du culte. L'influence milanaise s'exerce juste au moment où la liturgie gallicane est arrivée au développement qu'elle avait quand elle s'est répandue dans tout l'Occident, juste au moment où l'Occident se trouvait avoir besoin d'une liturgie bien arrêtée.

Ce n'est pas tout. Il est reconnu de tout le monde que la liturgie gallicane, en ce qui la distingue de l'usage romain, offre tous les caractères des liturgies orientales. On verra bientôt que certaines de ses for-

Spaniae, Liguriae, Aemiliae atque Venetiae, contestor quia quicumque in edicta ista consenserit, suprascriptarum provinciarum pontifices communicatores habere non poterit, quia constat apud me edicta ista sanctam synodum Chalcedonensem et fidem catholicam perturbare » (*Ep. clericorum Italiae*, Migne, *P. L.*, t. LXIX, p. 117).

(1) Il n'est pas inutile de rappeler ici quel retentissement eurent en Gaule les découvertes de martyrs faites à Milan, au temps de saint Ambroise. C'est à cette époque et à ces relations qu'il faut rattacher la dédicace de tant d'églises de Gaule sous les vocables de saint Gervais et de saint Nazaire. (Quelques-unes de ces dernières sont devenues, depuis, des églises de saint Lazare, et ce changement a porté bien des conséquences.)

(2) Beaucoup d'églises de Gaule ont été fondées au quatrième siècle, sous Constantin et ses fils.

mules se retrouvent mot à mot dans les textes grecs usités, soit au quatrième siècle, soit depuis, dans les églises de rit syro-byzantin. Cette ressemblance étroite, cette identité essentielle, suppose une importation. La liturgie gallicane est une liturgie orientale, introduite en Occident vers le milieu du quatrième siècle. Or, en faisant abstraction de la présence de la cour et des nombreuses réunions d'évêques orientaux qui se tinrent à Milan, il faut tenir compte d'un fait très grave, c'est que Milan a eu, pendant près de vingt ans (355-374), pour évêque un cappadocien, Auxence, qui fut désigné par l'empereur Constance pour occuper le siège de saint Denys, exilé pour la foi catholique. Auxence appartenait au clergé de cour, si antipathique à saint Athanase et aux défenseurs de l'orthodoxie consubstantialiste. Il joua un grand rôle au concile de Rimini (359); après la déroute des arianisants, qui, pour l'Occident, suivit de très près la dissolution de cette assemblée, il tint bon et resta quinze ans sur son siège, en dépit de tous les efforts que l'on fit pour l'en déloger. Ceci suppose une trempe d'esprit assez peu commune. On peut croire que, pendant son long épiscopat, Auxence exerça quelque action sur son clergé et sur les choses d'organisation intérieure. Saint Ambroise, son successeur, trouva établis beaucoup d'usages qui ne méritaient pas tous d'être corrigés. On conçoit que, la doctrine se trouvant sauve par le fait même de son élévation au siège de Milan, Ambroise ait jugé opportun de ne pas introduire d'inutiles changements dans le domaine du rite. Il est sûr que plusieurs particularités milanaises des plus importantes, au point de vue de la discipline et du culte, remontent jusqu'à son épiscopat, et que, comme ces particularités ont une physionomie tout orientale, ce n'est pas lui qui a pu les introduire. Le mieux est de croire qu'el-

les existaient avant lui et qu'il n'a fait que consacrer par son acceptation et sa pratique des habitudes antérieurement importées (1).

Cependant la grande situation politique de la ville de Milan ne se soutint pas au delà des premières années du cinquième siècle; l'éclat de son siège épiscopal baissa en même temps et Rome se trouva débarrassée d'une concurrence qui aurait pu devenir une rivalité. Il n'était guère possible, à la vérité, de revenir sur ce qui était fait. Les papes jugèrent apparemment qu'il n'y avait aucun inconvénient à laisser subsister des usages liturgiques un peu différents des leurs, ou, en tout cas, qu'il y avait des questions plus pressantes à résoudre. Ils se bornèrent à défendre leur diocèse métropolitain contre l'invasion du rit gallican et laissèrent les églises des autres provinces s'organiser, sur ce point, comme elles l'entendaient. Du reste les circonstances n'étaient pas favorables au développement de la centralisation ecclésiastique : des barrières nationales s'élevèrent bientôt entre Rome et les églises des royaumes barbares fondés en Gaule et en Espagne.

§ 3. — *Fusion des deux usages.*

Mais si les pays de rit gallican se voyaient de plus

(1) Aux personnes qui répugneraient par sentiment à accepter un système d'après lequel la liturgie gallicane semblerait avoir une origine arienne, je répondrais que l'arianisme n'a rien à voir dans la question ; qu'il s'agit seulement de la forme orientale de la liturgie, forme antérieure à l'arianisme dans les pays d'où elle provient. J'ajouterais que les formules de prières étant encore, au quatrième siècle, très variables, très faciles à modifier, on doit considérer comme sûr que saint Ambroise n'y a rien laissé subsister qui ait pu favoriser l'hérésie. La liturgie des Constitutions apostoliques est de même date, de même provenance. Elle présente des traces évidentes des spéculations théologiques qui avaient cours dans le monde où l'arianisme recruta ses principaux défenseurs.

en plus isolés de Rome, comme ils n'avaient aucun centre religieux commun, leur usage liturgique se trouva placé en dehors de toute modération, de tout pouvoir ecclésiastique supérieur, capable d'en diriger le développement. Des variétés nombreuses se produisirent; beaucoup de détails qui n'avaient pas été réglés à l'origine furent plus tard arrêtés sans entente commune. Les synodes provinciaux essayèrent, çà et là, d'établir une certaine uniformité. On peut citer en ce genre les décrets du concile de Vannes (vers 465), pour la province de Tours, ceux du concile d'Agde (506) pour les régions de la Gaule alors soumise aux princes ostrogoths ou wisigoths, ceux du concile de Gerunda (517) pour la province de Tarraconnaise.

Les résultats les plus remarquables furent atteints en Espagne, au septième siècle, lorsque ce pays eut constitué son unité religieuse et politique. Là au moins il y eut, dans les conciles de Tolède et dans la primatie de ce siège, un solide appui pour la législation et la réforme du culte. C'est en ce pays que l'usage gallican s'est le plus longtemps maintenu.

En dehors de l'église wisigothique, cet usage était partout exposé à une irrémédiable décadence. Rome au contraire apparaissait toujours comme une église modèle, aussi bien réglée dans son culte que dans sa discipline et sa foi. Pour être devenues moins étroites, moins faciles, les relations entre elle et les églises d'Occident n'étaient cependant pas impossibles. Après comme avant les invasions du cinquième siècle, on voit les évêques des pays gallicans recourir de temps en temps au siège apostolique et lui demander une direction dans leurs difficultés. Quand il s'agissait de liturgie, les papes ne pouvaient répondre qu'en envoyant leurs propres livres et en inculquant leur propre usage. Par ce moyen l'influence du rit romain se fit peu à peu sentir. Il se produisit d'abord

des combinaisons entre les deux usages; puis, peu à peu, l'usage de Rome prit la prépondérance sur l'autre, jusqu'à ce qu'enfin il réussit à l'éliminer à peu près complètement. Voici les principaux faits de cette histoire.

En 538, l'évêque de Braga, Profuturus, métropolitain du royaume suève (1) de Galice, écrivit au pape Vigile pour le consulter sur un certain nombre de points de liturgie. Nous avons encore la réponse du pape (2). Il y avait joint divers appendices contenant des règlements disciplinaires, et, en fait de textes liturgiques, l'ordre des cérémonies du baptême et de la messe romaine. Pour celle-ci, le pape se bornait à envoyer ce que nous appelons l'ordinaire de la messe, la partie invariable du texte; mais il avertissait l'évêque de Braga que l'on avait coutume d'y joindre à divers endroits des formules analogues à la solennité du jour. De ces formules, qui représentent la partie la plus considérable de ce que l'on appelait le *Liber sacramentorum* ou sacramentaire, Vigile se contente de donner un spécimen, en choisissant celles de la fête de Pâques. Il suppose que l'évêque de Braga pourra rédiger lui-même son sacramentaire, au cas où il jugerait à propos de se conformer au rit romain. Sur ce point le pape n'exprime ni ordre ni conseil. Néanmoins les documents liturgiques envoyés par lui en Galice y furent accueillis avec le plus grand respect. On le voit clairement, un peu plus tard, lorsque, le roi des Suèves s'étant converti au catholicisme, les évêques de ce pays jugèrent opportun de donner une assiette définitive aux règles ecclésiasti-

(1) Les Suèves et leur roi étaient encore ariens en ce moment; leur conversion n'eut lieu que vers l'année 550.
(2) Jaffé, 907.

ques. Dans le concile national qu'ils tinrent en 561, les textes liturgiques envoyés de Rome à Profuturus furent imposés comme obligatoires (1).

De là dut procéder une liturgie mixte où, sur le fond romain des *ordines* de la messe et du baptême, on ne put manquer d'ajouter quelques développements soit indigènes, soit empruntés à la liturgie gallicane. Aucun livre de liturgie suève n'étant venu jusqu'à nous, il est impossible de se faire une idée de ces combinaisons, qui, du reste, ne furent pas longtemps en vigueur. En 588, le royaume suève ayant été annexé au royaume wisigoth, les églises de ce pays entrèrent dans l'obédience des conciles nationaux de Tolède, très zélés pour l'unité liturgique. Les usages romains introduits en Galice furent traités comme des dissidences et soigneusement extirpés au profit de la liturgie gallicane.

A la fin du sixième siècle, la mission romaine envoyée en Angleterre introduisit naturellement la liturgie romaine dans les chrétientés qu'elle fondait à nouveau. Mais cette première mission n'eut pas un succès durable. L'évangélisation de l'Anglo-Saxonie fut reprise, bientôt après, par des missionnaires irlandais venus du Nord, dont le principal établissement était à Lindisfarne, petite île sur la côte orientale du Northumberland. Avec ces nouveaux apôtres, la liturgie usitée en Irlande, c'est-à-dire la liturgie gallicane, pénétra dans les églises anglo-saxonnes.

(1) *Conc. Bracarense*, c. 4 : « Item placuit ut eodem ordine missae celebrentur ab omnibus quem Profuturus quondam huius metropolitanae ecclesiae episcopus ab ipsa apostolicae sedis auctoritate suscepit scriptum. » — C. 5 : « Item placuit ut nullus eum baptizandi ordinem praetermittat quem et antea tenuit metropolitana Bracarensis ecclesia, et pro amputanda aliquorum dubietate praedictus Profuturus episcopus scriptum sibi et directum a sede beatissimi apostoli Petri suscepit. »

De là, conflit d'usages entre les missions irlandaises de Lindisfarne et la mission de Kent, peu active, mais toujours romaine de principes, sinon de personnel. La succession épiscopale de Cantorbéry étant venue à s'éteindre, le pape Vitalien envoya en Angleterre (668) un nouvel archevêque, Théodore, moine grec de Tarse en Cilicie. C'est à cet homme, énergique et habile autant que consciencieux, que l'église anglaise doit sa fondation définitive. Il sut concilier les éléments divers et quelque peu opposés qu'il trouva dans les missions confiées à ses soins. Sous sa main forte et sage, l'unité se fit et l'œuvre d'évangélisation s'en trouva bien. Il n'est pas douteux qu'il n'ait fait des concessions, dans le domaine liturgique, aux usages introduits par les apôtres irlandais. Aussi les plus vieux livres anglo-saxons sont-ils loin de contenir la liturgie romaine sous une forme absolument pure. Ils abondent en détails gallicans.

Une expression très claire du système adopté ici par Théodore se rencontre dans un chapitre de la célèbre lettre (1) censée écrite par saint Grégoire en réponse à des questions d'Augustin, son disciple, le premier évêque de Cantorbéry :

Cum una sit fides, cur sunt ecclesiarum consuetudines tam diversae, et altera consuetudo missarum est in Romana ecclesia atque altera in Galliarum ecclesiis tenetur ?

— Novit fraternitas tua Romanae ecclesiae consuetudinem in qua se meminit enutritam. Sed mihi placet ut sive in Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia, quae adhuc in fide nova est institutione praecipua quae de multis ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque ecclesiis quae pia, quae religiosa, quae recta sunt col-

(1) *Greg. M. Ep.*, XI, 64.

lige, et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem depone.

Cette lettre est certainement inauthentique, quoique très ancienne, puisque Bède l'a insérée dans son *Histoire ecclésiastique*, terminée en 731. Saint Boniface (1) la fit rechercher en 745 dans les archives romaines et constata qu'elle ne s'y trouvait pas. Elle témoigne, à l'endroit des rites, d'une indifférence incompatible avec l'esprit romain. Ce n'est pas un Romain, ni surtout un pape, qui eût pu écrire la phrase : *Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt.* On conçoit, au contraire, qu'un homme comme Théodore, qui avait pratiqué le rit grec jusqu'à son élévation à l'épiscopat et se trouvait appelé tout à coup à juger un conflit entre deux rits latins, eût l'esprit disposé à l'impartialité. Je ne serais pas étonné qu'il fût lui-même l'auteur des *Interrogationes Augustini* et des *Responsiones Gregorii*. Il a pu, sans être le moins du monde un faussaire, trouver utile de donner cette forme à ses idées en fait de discipline et de liturgie. En tout cas, le document procède de son entourage et correspond à la situation qu'il fut chargé de liquider.

Mais il y avait en Angleterre, du vivant même de Théodore, des personnes plus zélées pour la pureté des usages romains. Ses conflits avec saint Wilfrid pourraient en fournir la preuve. Cette tendance ultramontaine, comme on dirait à présent, fut transportée sur le continent par saint Boniface, l'apôtre de la Germanie et le réformateur de l'église franque. Par lui fut inauguré ce mouvement vers Rome qui, favorisé par de nouvelles relations politiques, entraîna,

(1) *Ep.* 15, *ad Notheimum, Cant. archiep.*

entre autres conséquences, la suppression de la liturgie gallicane dans les églises du royaume franc.

Dès avant saint Boniface la liturgie romaine avait fait sentir son influence en Gaule. Les livres gallicans, peu nombreux, qui nous sont parvenus, remontent à la dernière période du régime mérovingien. Presque tous contiennent des formules d'origine romaine, des messes en l'honneur de saints romains. Dès le temps de Grégoire de Tours, un livre romain d'origine, quoique sans caractère officiel, le martyrologe hiéronymien, fut introduit en Gaule et adapté à l'usage du pays. C'est sous Charles Martel, au plus tard, que fut exécuté le sacramentaire de Saint-Denis, que l'on appelle sacramentaire gélasien et qui est, en effet, un livre romain pour le fond. D'autres livres ou fragments de livres, soit romains, soit mixtes, remontent à cette époque, c'est-à-dire à un temps où l'influence de saint Boniface ne s'était pas encore exercée sur l'église franque, au moins dans les limites de l'ancienne Gaule.

Que saint Boniface ait poussé vivement à la réforme liturgique et à l'adoption des usages romains, c'est ce dont il n'est pas permis de douter. Cependant nous connaissons peu le détail de son activité à cet égard. Il ne pouvait manquer d'être vigoureusement soutenu par les papes, dont il était le conseiller autant que le légat. On apporta même en ces choses un zèle, une passion acrimonieuse, qui sont bien loin de l'esprit du document pseudo-grégorien que je citais tout à l'heure. Un des rites les plus touchants de la messe gallicane, c'est la bénédiction du peuple par l'évêque, au moment de la communion. On tenait tant à ce rite qu'il fut maintenu, même après l'adoption de la liturgie romaine; presque tous les sacramentaires du moyen âge contiennent des formules de bénédiction; maintenant encore, elles sont en usage

dans l'église de Lyon. Or, voici comment le pape Zacharie en parlait dans une lettre à Boniface (1).

Pro benedictionibus autem quas faciunt Galli, ut nosti, frater, multis vitiis variant. Nam non ex apostolica traditione hoc faciunt, sed per vanam gloriam hoc operantur, sibi ipsis damnationem adhibentes, dum scriptum est : *Si quis vobis evangelizaverit praeter id quod evangelizatum est, anathema sit.* Regulam catholicae traditionis suscepisti, frater amantissime : sic omnibus praedica omnesque doce, sicut a sancta Romana, cui Deo auctore deservimus, accepisti ecclesia.

C'est sous l'épiscopat de saint Chrodegang (732-766), et plus probablement depuis son retour de Rome en 754, que l'église de Metz adopta la liturgie romaine (2). Le chant, la *Romana cantilena*, était, de toutes les innovations liturgiques, la plus apparente et la plus remarquée. C'est celle qui a laissé le plus de trace dans les livres et les correspondances. Le pape Paul envoya, vers l'année 760, au roi Pépin l'*Antiphonaire* et le *Responsorial* de Rome (3). Cette même année 760, l'évêque de Rouen, Remedius, fils de Charles Martel, étant venu en ambassade à Rome, obtint du pape la permission d'emmener avec lui le sous-directeur (*secundus*) de la *Schola cantorum*, pour initier ses moines « aux modulations de la psalmodie » romaine. Ce personnage ayant été, peu après, rappelé à Rome, l'évêque envoya ses moines neustriens terminer leur éducation musicale à Rome même, où on les admit dans l'école des chantres.

Ce sont là des faits isolés. Il y eut une mesure générale, un décret du roi Pépin par lequel fut supprimé

(1) Jaffé, 2291. La lettre est de l'année 751.

(2) Clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit (Paul Diacre, *Gesta epp. Mett.*; Migne, *P. L.*, t. XCV, p. 709).

(3) Jaffé, 2351. Cette lettre se place entre 758 et 763.

l'usage gallican. Ce décret est perdu ; mais il se trouve mentionné dans l'*admonitio generalis* publiée par Charlemagne, en 789 (1). On y lit en effet, c. 80 :

Omni clero. — Ut cantum Romanum pleniter discant et ordinabiliter per nocturnale vel gradale officium peragatur, secundum quod beatae memoriae genitor noster Pippinus rex decertavit ut fieret, quando Gallicanum tulit, ob unanimitatem apostolicae sedis et sanctae Dei Ecclesiae pacificam concordiam (2).

Ce n'est donc pas Charlemagne, comme on le dit souvent, mais Pépin le Bref, qui abolit la liturgie gallicane. Cette réforme était devenue nécessaire. L'église franque, sous les derniers mérovingiens, était tombée dans le plus triste état de corruption, de désorganisation et d'ignorance. Nulle part il n'y avait un centre religieux, une métropole, dont les usages, mieux réglés, mieux conservés, pussent servir de modèle et devenir le point de départ d'une réforme. L'église wisigothique avait un centre à Tolède, un chef reconnu, le métropolitain de cette ville, un code disciplinaire unique, la collection *Hispana* ; la liturgie de Tolède était la liturgie de toute l'Espagne. L'église franque n'avait que des frontières : il lui manquait une capitale. L'épiscopat frank, en tant que le roi ou le pape n'en prenaient pas la direction, était un épiscopat acéphale (3). Chaque église

(1) Böhmer-Mühlb., 292 ; Hardouin, *Conc.*, t. IV, p. 843. Cf. les chapitres 53 et 54 du même document.

(2) P. 61 de l'édit. Boretius (*M. G. Leges*, sect. II, t. I, part. I). Cf. l'*epistola generalis* donnée entre 786 et 800 (*ibid.*, p. 80) : « Accensi praeterea venerandae memoriae Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanae traditionis suo studio cantibus decoravit. »

(3) Cette situation n'a jamais varié. Elle existait avant les Mérovingiens ; elle s'est maintenue depuis ; tous les efforts que l'on a tentés pour constituer en France un pouvoir ecclésiastique supérieur aux évêques, en dehors du pape ou du gouvernement, ont invariablement échoué. L'autorité métropolitaine elle-même n'a jamais été

avait son livre de canons, son usage liturgique; nulle part de règle, mais l'anarchie la plus complète, un désordre qui eût été irrémédiable si les souverains carolingiens n'eussent point fait appel à la tradition et à l'autorité de l'église romaine.

L'intervention de Rome dans la réforme liturgique ne fut ni spontanée ni très active. Les papes se bornèrent à envoyer des exemplaires de leurs livres liturgiques, sans trop s'inquiéter de l'usage que l'on en ferait. Les personnes que les rois franks, Pépin, Charlemagne et Louis le Pieux chargèrent d'assurer l'exécution de la réforme liturgique, ne se crurent pas interdit de compléter les livres romains et même de les combiner avec ce qui, dans la liturgie gallicane, leur parut bon à conserver. De là naquit une liturgie quelque peu composite, qui, propagée de la chapelle impériale dans toutes les églises de l'empire frank, finit par trouver le chemin de Rome et y supplanta peu à peu l'ancien usage. La liturgie romaine, depuis le onzième siècle au moins, n'est autre chose que la liturgie franque, telle que l'avaient compilée les Alcuin, les Helisachar, les Amalaire. Il est même étrange que les anciens livres romains, ceux qui représentaient le pur usage romain jusqu'au neuvième siècle, aient été si bien éliminés par les autres qu'il n'en subsiste plus un seul exemplaire.

Il ne paraît pas que la réforme liturgique entreprise par les princes carolingiens ait été poussée jusqu'à Milan. Les particularités de l'usage milanais n'étaient pas inconnues en France; mais cette grande église, mieux réglée sans doute que celles de la Gaule mérovingienne, sembla pouvoir se passer de réforme.

bien forte. Les archevêques ne sont plus, en fait, que des dignitaires; on prouverait aisément que, sauf quelques exceptions isolées, ils n'ont jamais été autre chose.

Son usage, du reste, se rapprochait déjà beaucoup du rit romain. Il était protégé par le nom de saint Ambroise (1). Les fables que raconte Landulfe (2) sur l'hostilité de Charlemagne envers le rit ambrosien ne méritent aucun crédit (3).

(1) Walafrid Strabon, *De reb. eccl.*, 22 : « Ambrosius quoque, Mediolanensis episcopus, tam missae quam caeterorum dispositionem officiorum suae ecclesiae et aliis Liguribus ordinavit, quae et usque hodie in Mediolanensi tenentur ecclesia » (Migne, *P. L.*, t. CXIV, p. 944).

(2) *Hist. Mediol.*, II, 10 (Migne, *P. L.*, t. CXLVII, p. 853).

(3) Sur la suppression du rit mozarabique en Espagne, au temps d'Alexandre II et de Grégoire VII, voy. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, X, 4.

CHAPITRE IV.

FORMULES ET LIVRES LITURGIQUES.

Avant d'entrer dans la description des livres de la liturgie latine, je crois utile de jeter d'abord un coup d'œil sur la formation des livres liturgiques en général, et tout d'abord sur la rédaction des pièces qui s'y trouvent réunies.

§ 1. — *Les formules de prière.*

La prière en commun, surtout dans les assemblées nombreuses, comporta de bonne heure une certaine réglementation. On la faisait de trois manières différentes que je me permettrai de caractériser par les termes de prière *litanique*, prière *collective* et prière *eucharistique*.

La prière litanique se faisait ainsi : un des ministres sacrés invitait à haute voix l'assemblée à prier à diverses intentions, qu'il énumérait successivement. A chaque intention il faisait une pause, et tout le monde prononçait une courte formule de supplication : *Kyrie eleison*, *Te rogamus*, *audi nos*, etc. En Orient, cette forme de prière tient encore une grande place dans la liturgie de la messe. En Occident elle en a dis-

paru; mais on verra bientôt qu'elle y a figuré autrefois. C'est un diacre qui, en Orient, est chargé d'énumérer les intentions de la prière litanique. A Rome le préchantre fut substitué d'assez bonne heure au diacre, pour cette fonction comme pour d'autres analogues.

La seconde forme de la prière présente la disposition suivante. L'officiant, le président de l'assemblée, prend lui-même la parole pour inviter les fidèles à prier Dieu. Quelquefois il indique plus ou moins rapidement quel doit être le sens général de la prière que l'on va faire; d'autres fois il se borne à une invitation en termes brefs. Le silence se fait alors. Les fidèles prennent l'attitude de la prière; ils sont debout, les bras élevés et les mains étendues. A certains jours ils se mettent à genoux ou même se prosternent la face contre terre. Ils demeurent ainsi quelque temps, priant en silence; puis la voix de l'officiant s'élève; il prononce une courte formule, qui est comme le résumé des prières sorties de tous les cœurs, et l'assistance s'y associe en répondant *Amen*.

Ce rituel n'est, il est vrai, décrit nulle part. Les livres liturgiques qui nous ont été conservés ne sont ni assez anciens ni assez explicites pour nous renseigner là-dessus. Mais la structure de leurs formules ne permet pas de supposer que les choses se soient passées à l'origine d'une autre manière.

Dans le rit gallican, en effet, les oraisons principales sont toujours précédées d'un invitatoire, dans lequel l'officiant s'adresse aux fidèles et les exhorte à la prière. Cet invitatoire a quelquefois les proportions d'un petit discours. Plusieurs formules rappéllent tout à fait le style des allocutions de saint Zénon de Vérone, composées sans doute pour un usage analogue. Vient ensuite une vraie formule de prière où le même officiant s'adresse à Dieu au nom de tous. Voici un

spécimen de cette combinaison, emprunté à l'office des vigiles de l'Epiphanie (1).

Miraculorum primordia quae dominus noster Iesus Christus proferre in adsumptae carnis novitate dignatus est, Fratres karissimi, debita exultatione veneremur; quia dum se Deum intra humana viscera proferebat, iam de salutis nostrae absolutione tractabat. Homo est utique invitatus ad nuptias; et quod in nuptiis protulit Deum probavit. Cuius praeconia nec inter ipsa quidem virtutum possumus rudimenta depromere; sed dum tantarum rerum stupescimus gloriam, temeritatem (2) proferendae laudis ingredimur. Humili ergo oratione poscamus ut per ipsum ad vitam aeternam nobis tribuatur ingressus, cuius nativitatis lumine orbis inlustratus est universus. Quod ipse praestare dignetur qui in trinitate perfecta vivit et regnat in saecula saeculorum.

COLLECTIO SEQUITUR.

Omnipotens et misericors Deus, plebi tuae suppliciter exoranti pia benignitate responde, quam cernis in hoc die fideli devotione gaudere, quo dominus ac Deus noster vera humilitate suscepta sic servilem formam misericorditer ostendit in saeculo ut divinam potentiam suam mirabiliter monstraret in caelo. Qui enim pro nobis puer parvulus fuit, ipse ad se magos officio stellae praeeuntis adduxit. Obsecramus itaque, Domine, clementiam tuam, ut sicut illis dedisti Christum tuum verum Deum in vera carne cognoscere, sic omnes fideles tuos quos materno sinu sancta gestat Ecclesia in praesenti tempore protegas invictae virtutis auxilio (3) et in futuro facias regni caelestis adipisci munera (4) sempiterna. Per ipsum dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui tecum beatus vivit, etc.

La liturgie romaine a conservé peu de formules de ce genre; il en reste assez cependant pour représenter l'ancien usage. J'emprunte l'exemple suivant aux prières solennelles du vendredi-saint (5).

(1) *Missale gothicum*, Muratori, *Lit. Romana vetus*, t. II, p. 536.
(2) L'édition porte *temeritatis*.
(3) *Auxilium* éd.
(4) *Munere sempiterno* éd.
(5) Sacram. gélasien, Muratori, *Lit. Rom.*, t. I, p. 560.

Oremus, dilectissimi nobis, in primis pro Ecclesia sancta Dei; ut eam Deus et Dominus noster pacificare, adunare et custodire dignetur per universum orbem terrarum, subiciens ei principatus et potestates, detque nobis tranquillam et quietam vitam degentibus glorificare Deum Patrem omnipotentem. Oremus!

Adnuntiat diaconus : Flectamus genua!

Iterum dicit : Levate!

Omnipotens, sempiterne Deus, qui gloriam tuam omnibus (1) in Christo gentibus revelasti, custodi opera misericordiae tuae, ut Ecclesia tua toto orbe diffusa stabili fide in confessione tui nominis perseveret. Per [eumdem Christum, etc.].

Le plus souvent l'invitatoire romain se réduit à la simple formule *Oremus!* Il en devait être ainsi dans le rit gallican, car beaucoup d'oraisons y sont dépourvues d'invitatoires développés et il est difficile qu'elles n'aient pas été précédées d'un avertissement quelconque.

Les formules romaines *Flectamus genua*, *Levate* (*corpora vestra*) sont, dans les livres et dans l'usage, la seule trace de ce qui fut jadis l'essence même de cette forme de prière, l'oraison faite en silence et dans une attitude déterminée.

La prière eucharistique est la plus solennelle. Elle est prononcée par l'officiant seul, au nom de tous : l'assistance se borne à l'écouter, à s'y associer mentalement et à répondre *Amen* à la fin. Son thème général est l'action de grâces. Dans le rit romain, on peut même dire dans tous les rits, elle s'ouvre toujours de la même manière : « Il est vraiment juste, équitable et salutaire de vous rendre grâces, en tout temps et en tout lieu, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel! »

Non seulement elle débute partout dans les mêmes

(1) *In omnibus in Chr.*, Gél. Le sacramentaire grégorien n'a pas le premier *in*.

termes, mais partout aussi elle est précédée d'un invitatoire en forme de dialogue, entre l'officiant et les fidèles :

« Le Seigneur soit avec vous ! — Et avec votre esprit ! — En haut les cœurs ! — Nous les tenons élevés vers le Seigneur. — Rendons grâces au Seigneur notre Dieu ! — Cela est juste et mérité. »

Cette prière forme une des parties essentielles de la messe, mais on la rencontre aussi dans beaucoup d'autres actes liturgiques, dans l'ordination, la consécration des vierges, la bénédiction des fonts baptismaux, etc. En grec, la prière eucharistique usitée à la messe porte le nom spécial d'*anaphora*. La langue liturgique latine n'a pas de terme analogue. L'*anaphora* romaine porte deux noms correspondant chacun à l'une de ses parties. On appelle Préface (*praefatio*) la partie de la formule qui précède le chant du *Sanctus*, Canon (*Canon actionis* ou *Actio*) celle qui le suit. Dans les livres gallicans la préface est appelée de divers noms, *Contestatio*, *Illatio*, *Immolatio* (1).

Ces trois modes de prière donnèrent lieu, d'assez bonne heure, à la rédaction de formules, que l'on finit par grouper dans des livres spéciaux, appelés *euchologes* en grec, et, en latin, *livres des sacrements* (2). Cependant ces livres, à l'usage spécial du prêtre ou de l'évêque officiant, ne comprenaient pas la partie du diacre. Celui-ci devait savoir sa litanie

(1) On distingue aisément, dans l'*anaphora*, certaines parties essentielles qui se retrouvent dans toutes les liturgies. Outre la préface et le *Sanctus*, on trouve toujours le *Récit de la dernière Cène*, puis l'*Anamnèse* et l'*Epiclèse*, dont il a été question plus haut, p. 60.

(2) Conciles de Carthage de 397 (can. 23) et de 407 (*Cod. can. eccl. Afric.*, c. 103); Gennadius, 68, 79, 80; *Liber pontificalis* (Gélase), t. I, p. 255; Grégoire de Tours, II, 22. C'est probablement un livre de sacrements qui est désigné, dans une charte de l'année 471, par le terme de comes (*Liber pont.*, t. I, p. CXLVII a).

par cœur, ou la lire sur un autre texte (1). Certaines formules étaient écrites à part, sur des volumes ou rouleaux de parchemin. C'est le cas, en Orient, pour l'*anaphora* de la messe. En Italie on trouve aussi des rouleaux pour les cérémonies de la bénédiction des fonts et du baptême, pour le *praeconium paschale* (2), etc. Quelquefois les formules sont accompagnées d'indications sur l'ordre des cérémonies; c'est ce qu'on appelle un *ordo*. Il y a l'*ordo* du baptême, de l'ordination, de la pénitence, de la consécration des églises, du chrême, etc. Ces *ordines* se trouvent ou isolés, ou réunis à d'autres formules dans le corps des *libri sacramentorum*. Il y a même des rédactions qui se restreignent aux détails du rite, des cérémonies, et négligent les formules, que l'officiant doit trouver dans le sacramentaire.

Les sacramentaires ou *libri sacramentorum* acquirent plus d'importance en Occident qu'en Orient. Cela tient à ce que, dans les rits orientaux, les prières de la messe sont, sauf quelques exceptions, toujours les mêmes, tandis qu'en Occident elles varient d'une messe à l'autre. A Rome on avait encore une certaine fixité : la formule du canon était à peu près invariable. Mais dans les pays de rit gallican, il n'y avait guère de fixe que la commémoration de la dernière Cène avec les paroles de l'institution de l'Eucharistie.

Plus tard, postérieurement à l'époque que nous étudions ici, l'usage s'établit d'insérer dans les sacramentaires les leçons et les chants de la messe. On eut ainsi ce qu'on appela des *missels pléniers*

(1) Un recueil de litanies diaconales, à l'usage de quelque église d'Egypte, a été publié par Giorgi à la suite de son ouvrage intitulé : *Fragmentum Evangelii s. Iohannis*, Rome, 1789, et reproduit par M. Hammond, *The liturgy of Antioch*, p. 33.

(2) Cf. le mémoire de M. E. Langlois sur *Un rouleau d'Exultet*, dans les *Mélanges* de l'Ecole de Rome, t. VI, p. 467.

ou *missels*. Ces livres sont maintenant les seuls en usage.

§ 2. — *Les lectures.*

Les lectures se firent d'abord sur les livres bibliques eux-mêmes, soit isolés, soit groupés de diverses façons. Le président de l'assemblée choisissait les passages à lire; il arrêtait le lecteur quand il le jugeait à propos. Plus tard il y eut, pour chaque dimanche, pour chaque fête, un texte assigné, de longueur déterminée d'avance. Cela n'empêchait pas de se servir de livres au complet. On se contentait d'indiquer, soit en marge du texte, soit dans une table placée en tête, le commencement et la fin des leçons afférentes aux dimanches et aux fêtes. Cette table est désignée en grec par le terme de *synaxaire*, en latin par celui de *capitulaire*. On en vint bientôt à découper dans les livres de la Bible, même dans les évangiles, les leçons des différents jours de l'année. On eut ainsi, au lieu d'évangiles, des *évangéliaires*, au lieu de bibles entières, des *lectionnaires*. Encore finit-on par fondre dans le même recueil les leçons de l'Ancien Testament, des épîtres, de l'évangile, et même des extraits de certains autres livres (1).

Il va de soi que les plus grandes variétés se produisirent ici, d'un pays à l'autre, et, dans le même pays, selon qu'il s'agissait de grandes églises, capables de supporter les frais d'une riche bibliothèque liturgique, ou de pauvres églises de campagne, qui étaient obligées de s'en tenir au strict nécessaire. A part le lectionnaire de Luxeuil, dont il sera question plus loin, je ne saurais citer de livres de ce genre en

(1) Pour les détails, voir l'article *Lectionary* dans le *Dictionary of christian antiquities* de Smith. Cf. Gennadius, 80.

Occident, pour les temps antérieurs à Charlemagne. Ceux de l'Orient ne sont pas plus anciens. Mais il n'est pas douteux que la plupart des très anciens manuscrits de la Bible, grecs ou latins, qui sont venus jusqu'à nous, n'aient servi à la lecture publique dans les églises. Ils portent encore la trace de cette affectation.

§ 3. — *Les pièces de chant.*

Le chant des psaumes fut, dès l'origine, comme je l'ai indiqué plus haut, une des parties essentielles du service divin. On l'alternait avec les lectures que l'on faisait soit à l'office des vigiles, soit à la messe, avant l'oblation.

Anciennement et jusqu'au déclin du quatrième siècle, le psaume était toujours exécuté en solo, et sans doute avec des modulations assez compliquées. Cependant l'assemblée répétait les dernières phrases de chant. C'est ainsi que les Constitutions apostoliques nous représentent l'exécution du chant liturgique (1). C'est encore ainsi que les règles du chœur prescrivent d'exécuter les pièces de chant qui, dans l'usage romain, correspondent à la plus ancienne psalmodie, je veux dire le graduel et les autres pièces intercalées entre l'épître et l'évangile. Ces psaumes sont essentiellement des *psalmi responsorii* (répons), et on les appelle ainsi, parce que l'assistance y répond en effet, en reprenant les finales.

L'usage romain comporte deux genres de mélodies pour cette catégorie de chants sacrés; l'une d'elles est désignée par un terme qui n'a rien à voir avec son caractère musical; c'est ce qu'on appelle le graduel, que l'on exécutait à l'ambon ou *gradus*, et qui,

(1) Ci-dessus, p. 56.

pour cette raison, prenait le nom de *psalmus gradualis*; l'autre est le *psalmus tractus* ou Trait. Au temps où remontent nos plus anciens documents sur ces détails, le *psalmus tractus* était exécuté, comme le graduel, à l'ambon, et non pas au chœur. Son nom de *tractus* ne peut donc dériver que de son caractère mélodique. Le trait est en effet d'une musique moins éclatante et plus traînante que le graduel.

L'usage de chanter l'*Alleluia* est très ancien dans l'Eglise; mais l'adaptation de ce chant au service liturgique ne s'est produite qu'assez tard et avec beaucoup de diversité. A Rome, on le joignit au dernier verset du psaume graduel; en Orient et dans les pays de rit gallican, il se chantait plus tard, après l'évangile ou à la procession de l'oblation.

A côté du psaume-répons s'introduisit, vers la fin du quatrième siècle, un autre genre de psalmodie, l'antiphone, psaume chanté à deux chœurs qui alternent. C'est à Antioche (1), au temps de l'évêque Léonce (344-357) que naquit cet usage. Sous la direction de deux ascètes, Flavien et Diodore, qui devinrent plus tard évêques, l'un d'Antioche même, l'autre de Tarse, de pieux laïques s'assemblaient la nuit dans les sanctuaires des martyrs et passaient le temps à chanter des psaumes à deux chœurs. L'évêque Léonce, favorable au parti arianisant, voyait avec inquiétude ces réunions qui se tenaient en dehors de lui. Il décida les amis de Flavien et de Diodore à célébrer leurs pieuses veillées dans les églises de la ville. Cette circonstance contribua beaucoup à faire connaître le nouveau système de psalmodie. Il se répandit très rapidement. Au temps de saint Basile (2),

(1) Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 24.
(2) Ep. 207.

il était déjà introduit à Césarée de Cappadoce. Sous Théodose, la pélerine Silvia nous montre à Jérusalem des réunions nocturnes tout à fait semblables à celles d'Antioche et de Césarée : l'antiphone y a sa place à côté de l'ancienne psalmodie par répons : *psalmi responduntur* (sic), *similiter et antiphonae*. Saint Ambroise adopta cet usage en 387 (1). Il paraît avoir mis plus de temps à s'introduire dans l'église romaine : un texte, il est vrai assez obscur, du *Liber pontificalis* (2) rapporterait cette introduction au temps du pape Célestin (422-432).

Telle qu'elle fut adoptée et pratiquée à Rome, l'antiphone comportait le chant alternatif de tout un psaume; tous les versets étaient chantés sur le même air, mais l'air variait d'un psaume à l'autre. Avant d'entamer le psaume, on exécutait d'abord quelques phrases musicales sur des paroles empruntées généralement au psaume lui-même. C'est ce que nous appelons l'antienne. Elle était sans doute exécutée en solo par un chantre, pour donner le ton à la psalmodie. Une fois le psaume terminé, on la répétait.

Il est clair que le mot antienne n'est qu'une transformation du terme *antiphona*. Je lui conserverai son acception actuelle; mais je prendrai *antiphone* dans le sens primitif, celui de psaume exécuté à deux chœurs, y compris la modulation initiale et finale.

On verra bientôt que les antiphones furent adoptées à Rome, non seulement pour l'office en dehors de la messe, mais pour la messe elle-même, qui en comporte deux, l'antiphone *ad introitum* et l'antiphone *ad communionem*.

Quelle que fût la forme de la psalmodie, il était, au quatrième siècle, d'usage général que le psaume

(1) S. Augustin, *Conf.*, IV, 7.
(2) T. I, p. 230, 231.

se terminât par la doxologie : *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen* (1).

De même que les formules de prière, les pièces de chant furent de bonne heure arrêtées et réparties suivant les jours et les fêtes. De là des livres spéciaux. A Rome, outre les livres qui servaient aux offices de jour ou de nuit, il y avait, pour l'usage liturgique proprement dit, pour la messe, deux livres distincts : le *Cantatorium* (2) et l'*Antiphonarium*. Le premier servait au diacre (plus tard au chantre) qui exécutait à l'ambon le graduel et les chants assimilés; l'autre était un livre de chœur : il demeurait au lieu où se tenait la *schola cantorum*; on y trouvait, pour chaque jour de l'année, outre les deux antiphones déjà mentionnées, les autres chants de la messe, l'offertoire, le *Gloria in excelsis*, etc. Pour les antiphones, il n'y avait qu'à marquer les antiennes. L'antienne donnait le ton du psaume; les choristes ou bien avaient un psautier entre les mains, ou bien savaient le psaume par cœur, de sorte qu'il était inutile de l'écrire dans l'antiphonaire.

Actuellement la psalmodie antiphonique s'exécute tantôt avec un mouvement rapide, tantôt avec un mouvement plus lent et une modulation plus compliquée. Ce dernier système est presque exclusivement réservé à l'antiphone de l'introït; l'autre est d'un usage général dans la psalmodie de l'office. Il est à croire qu'à l'origine le mouvement lent était plus ordinairement suivi. On a réduit progressivement toutes les parties du service divin, prières, lectures, chants.

(1) C'est la formule romaine. Les petites variantes des autres usages seront marquées ailleurs.

(2) *Ordo Rom.*, I, 10; Amalaire, *De officiis*, 2e prologue; *De ord. antiphonarii*, prol.

Mais c'est le chant qui a subi le plus de suppressions. On le voit bien par les antiphones de la messe; dans l'une d'elles, l'introït, le psaume s'est réduit à un seul verset suivi de la doxologie; il a disparu tout à fait de l'antiphone *ad communionem*.

Outre les psaumes exécutés entre les lectures et les antiphones de la messe romaine, le service eucharistique comporte d'autres chants, dont il sera question plus loin. Tous, sauf celui du *Sanctus*, sont relativement peu anciens. Encore, pour le *Sanctus*, faut-il distinguer entre les paroles et l'exécution musicale. L'usage de réciter à ce moment, en commun et à haute voix, l'hymne des Séraphins remonte à la même antiquité que le thème général de la préface et du canon. Quant à l'application d'une mélodie sur ces paroles, elle est peut-être postérieure.

Sous le nom de chants liturgiques, je n'entends point comprendre les récitatifs en usage pour les lectures ou pour les prières prononcées à haute voix. Ces récitatifs peuvent être très anciens. Ils ont dû s'introduire aussitôt que, les assemblées chrétiennes étant devenues très nombreuses, il devint difficile à l'officiant ou au lecteur de s'y faire entendre. Les flexions de la voix servirent à scander le texte et à donner ainsi plus de relief à l'intonation. Mais les légères modulations qui sortirent de là se rapprochent plutôt de la lecture accentuée que du chant proprement dit.

C'est à la même cause, à la difficulté de soutenir, dans une vaste enceinte, une intonation élevée, que doit se rattacher l'usage de prononcer à voix basse certaines formules qui ont été évidemment composées pour être entendues de tout le monde. La messe romaine en a deux, l'oraison appelée secrète, avant la préface, et le canon depuis le

Sanctus. Dans les usages orientaux, beaucoup d'autres formules de prière sont prononcées à voix basse par l'officiant. Mais dans tous les pays ces formules se terminent par ce que les Grecs appellent une ekphonèse (ἐκφώνησις), c'est-à-dire par une finale prononcée tout haut, de sorte que l'assistance peut répondre *Amen*.

CHAPITRE V.

LES LIVRES DE LITURGIE LATINE.

Les anciens livres de liturgie latine sont beaucoup plus rares que l'on ne serait tenté de le croire. Il n'y a rien à demander en ce genre aux provinces du Danube et de l'Illyricum latin, où florissaient les églises de Dorostorum, de Sardique, de Salone, de Sirmium, de Siscia, de Savaria, d'Augusta. La barbarie germanique, slave, finnoise, a tout détruit en ces pays; ils ont sans doute leur histoire liturgique, mais elle commence très tard, au neuvième siècle, au temps où les missionnaires de Rome et de Constantinople se disputent l'honneur d'évangéliser les populations conquérantes, désormais assises dans ces régions. L'Afrique non plus n'a rien à nous donner, si ce n'est la mention d'un *libellus sacramentorum* (1), composé en Mauritanie, mais perdu sans retour, et quelques réglements épars dans ses conciles. Il existe, dit-on, d'anciens manuscrits de la liturgie espagnole; mais jusqu'à présent, elle n'est connue que par le missel

(1) Gennadius, *De script.*, 79 : « Voconius, Castellani, Mauritaniae oppidi, episcopus, scripsit adversus Ecclesiae inimicos, Iudaeos et Arianos et alios haereticos. Composuit etiam Sacramentorum egregium libellum. » — Aux environs de l'an 400, la législation ecclésiastique suppose que les évêques avaient eu jusque-là beaucoup de latitude pour la rédaction et l'usage des formules. Conciles de Carthage de 397 (c. 23) et de 407 (*Cod.* 103).

mozarabe qui fut reconstitué par les soins du cardinal Ximénès. Sauf une seule exception, que je vais proposer, la liturgie de la Haute-Italie ne nous offre aucun texte antérieur au dixième siècle. Des manuscrits de la liturgie romaine, un seul — et ce n'est pas un livre officiel — a une origine absolument indigène et dégagée de toute influence transalpine ; tous les autres, et Dieu sait quelle immense multitude ils forment, remontent à des originaux plus ou moins retouchés dans la France carolingienne, depuis le huitième siècle. Des Iles-Britanniques il ne nous reste que des manuscrits mixtes, du huitième siècle au plus tôt, où les rites locaux sont bizarrement combinés avec ceux de l'église romaine. La Gaule est à peine moins pauvre. Il s'y est pourtant conservé quelques manuscrits des temps mérovingiens.

Je vais décrire, dans ce chapitre, ce qui nous reste de vieux livres liturgiques, antérieurs à la combinaison des usages romain et gallican.

§ I. — *Livres romains.*

1° Le sacramentaire grégorien.

Dans une lettre du pape Hadrien (1) à Charlemagne, écrite entre 784 et 791, il est dit que le roi avait, quelque temps auparavant, demandé qu'on lui envoyât de Rome le sacramentaire arrangé par saint Grégoire, et que le pape le lui avait expédié par Jean, moine et abbé de la ville de Ravenne.

(1) « De sacramentario vero a sancto disposito praedecessore nostro deifluo Gregorio papa : immixtum vobis emitteremus. Iam pridem Paulus grammaticus a nobis eum pro vobis petente, secundum sanctae nostrae ecclesiae traditionem, per Iohannem monachum atque abbatem civitatis Ravennantium vestrae regali emisimus excellentiae. » *Cod. Carol.*, édit. Jaffé, p. 274.

Aussitôt arrivé en France, le sacramentaire grégorien fut copié à un très grand nombre d'exemplaires. Toutes les églises, apparemment, furent obligées de le prendre pour base de l'ordre liturgique. Bon nombre des copies exécutées sous Charlemagne et ses premiers successeurs se sont conservées jusqu'à nos jours. M. L. Delisle en a dressé récemment un catalogue (1), qui sera sans doute complété par de nouvelles recherches, mais qui suffit déjà à donner une idée de la rapide propagation du texte grégorien.

Cependant le sacramentaire envoyé par le pape Hadrien était loin de contenir tous les détails, toutes les formules nécessaires. En le transcrivant, on le compléta. Dans certains manuscrits, son texte fut combiné d'un bout à l'autre avec celui du sacramentaire romain dont on se servait antérieurement. Dans d'autres, et c'est le plus grand nombre, on se contenta de joindre en appendice au texte grégorien les suppléments qui furent jugés utiles. Je doute qu'il existe un exemplaire du texte grégorien pur de tout mélange et dépourvu de tout complément.

Mais ceci importe peu, car dans les exemplaires fort nombreux où le texte grégorien est suivi de suppléments, il se trouve séparé de ceux-ci d'une manière fort nette, et rien n'est plus facile que de l'isoler. L'auteur de l'édition supplémentée a pris soin de nous renseigner sur le contenu du sacramentaire proprement dit et sur la nature des additions qu'il a cru devoir y faire : il a fait précéder celles-ci d'une sorte de préface explicative et d'une table des pièces ajoutées. Rien n'est donc plus facile que de distinguer, dans les manuscrits grégoriens, ce qui représente

(1) *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXII, 1re partie. Le catalogue de M. Delisle comprend tous les sacramentaires latins, sans distinction ; mais les exemplaires du sacramentaire grégorien sont de beaucoup les plus nombreux.

l'exemplaire envoyé par Hadrien à Charlemagne (1).

Le sacramentaire grégorien comprenait : 1° l'ordinaire de la messe ; 2° les oraisons, préfaces et autres parties variables de la messe, récitées ou chantées par l'évêque officiant, pour tous les jours de fête ou de station ; cette série embrasse tout le cours de l'année ecclésiastique : elle commence à la veille de Noël ; 3° les prières de l'ordination des diacres, prêtres et évêques.

La deuxième partie, de beaucoup la plus importante, est le corps du sacramentaire. Comme je l'ai dit, elle ne contient que les messes des jours de grande fête ou de station solennelle. Il n'y en a point pour les dimanches ordinaires, entre l'Epiphanie et le Carême, et depuis l'octave de Pâques jusqu'à l'Avent. L'Avent avec le temps de Noël, le Carême avec la semaine pascale, l'Ascension, la Pentecôte, les Quatre-Temps, voilà tout ce qui représente le *proprium de tempore* des missels postérieurs. Les fêtes des saints, qui ont des dates fixes, sont distribuées, tant bien que mal, au milieu des fêtes mobiles, de façon cependant à ce que le Carême avec la semaine de Pâques forme une suite non interrompue.

Le lieu de la station est toujours indiqué expressément, à moins que le nom du saint ne désigne par lui-même l'église où a lieu la fête. Ainsi on n'a pas jugé nécessaire de dire où est la station le jour de saint Marcel, de sainte Agnès, de saint Silvestre, etc. Mais pour les jours du Carême, pour la fête des saints Innocents, pour celle de saint Félix de Nole, l'église est indiquée. Il y a même quelquefois deux indications, quand la station est précédée d'une procession générale : alors on marque l'église d'où part

(1) Je me sers, pour le sacramentaire grégorien, de l'édition de Muratori, *Liturgia Romana vetus*, t. II.

la procession et celle où se célèbre la messe. De même quand il y a plusieurs stations le même jour ou plusieurs arrêts dans une procession, par exemple à la fête de Noël, au jour de la litanie majeure, aux vêpres de la semaine de Pâques.

En somme, nous avons ici un livre disposé non pas pour l'usage romain en général, tel qu'il peut être appliqué en un pays quelconque, mais pour l'usage romain tel qu'on l'observe à Rome. De plus, c'est un sacramentaire essentiellement stational, qui ne peut servir que les jours de fête ou d'assemblées solennelles. Il néglige non seulement les dimanches et les jours ordinaires, mais encore les solennités privées, comme le mariage et les funérailles, ou encore les nécessités particulières auxquelles correspondent, dans les livres complets, les messes en temps de guerre, contre la peste, la tempête et autres fléaux, pour les malades, les pécheurs, les voyageurs, et ainsi de suite. On n'y trouve même pas les formules relatives à la *velatio virginum* et à la réconciliation des pénitents.

Il faut donc bien se garder de prendre le sacramentaire grégorien pour ce qu'il n'est pas, de lui demander ce qu'il ne peut donner. C'est le livre du pape ; il contient les prières que le pape doit prononcer dans les cérémonies qu'il préside ordinairement.

Une autre erreur dont il faut se garder, c'est de considérer ce livre comme l'œuvre de saint Grégoire lui-même. Assurément, il contient nombre de prières qui étaient en usage au temps de saint Grégoire et même longtemps avant lui. Mais l'auteur des suppléments ajoutés en France avait remarqué déjà que saint Grégoire ne pouvait avoir indiqué sa propre fête ; il signale aussi comme des additions postérieures les messes de la Nativité et de l'Assomption de la sainte Vierge et celles de certains jours de Carême. Il avait

même distingué par des obèles (1) ce qui lui semblait avoir été interpolé. En effet, outre la messe de saint Grégoire lui-même, il faut retrancher celles des quatre fêtes de la sainte Vierge, non seulement la Nativité et l'Assomption, mais encore la Purification et l'Annonciation, et la fête de l'Exaltation de la Croix, ces fêtes n'ayant été introduites à Rome que dans le courant du septième siècle. Quant au Carême, les stations des jeudis ne sont pas antérieures au pape Grégoire II (715-731); les stations du mercredi des Cendres et des jours suivants, jusqu'au premier dimanche de Carême, sont plus anciennes, mais pourtant postérieures à saint Grégoire. C'est encore une retouche que la station du 1er janvier, indiquée *ad S. Mariam ad Martyres*, puisque cette église, c'est-à-dire le Panthéon, ne fut consacrée au culte que sous le pape Boniface IV (608-615). Sa dédicace est marquée au 13 mai : encore une fête postérieure à saint Grégoire; il en est de même de la dédicace de Saint-Nicomède, au 1er juin, cette église ayant été consacrée sous Boniface V (619-625). Les églises de Saint-Hadrien, Saint-André près du Latran, Sainte-Lucie, Saint-Georges, Saint-Théodore, Saint-Apollinaire, mentionnées comme lieux de station, sont les trois premières du temps d'Honorius (625-638), les autres probablement postérieures. Enfin, la fête du pape saint Léon, marquée au 28 juin, est l'anniversaire non de sa mort, mais de la translation de ses restes sous Sergius (687-701) (2).

Ces changements sont les seuls que nous puissions

(1) On n'a pas, que je sache, signalé ces obèles dans les manuscrits actuellement conservés.

(2) Il faut noter aussi que, au 29 juillet, on trouve, sous la rubrique 28. *Felicis Simplicii, Faustini et Beatricis*, une messe en l'honneur de saint Félix seulement. Cela suppose que la translation des trois autres martyrs était déjà faite. Elle eut lieu sous Léon II (682-683).

vérifier, avec les renseignements dont nous disposons. Mais il a pu y en avoir bien d'autres dont la constatation nous échappe. On fera donc bien de prendre le sacramentaire grégorien comme correspondant à l'état de la liturgie romaine au temps du pape Hadrien. Il serait plus naturel, pour éviter toute équivoque, de l'appeler sacramentaire d'Hadrien et c'est ce que je ferai désormais.

2° Le sacramentaire gélasien.

Je disais tout à l'heure que le sacramentaire d'Hadrien avait été, aussitôt son arrivée en France, combiné avec un texte analogue, plus anciennement connu et beaucoup plus complet. Ce texte est ce que l'on appelle le sacramentaire gélasien. En dehors de ses combinaisons avec le sacramentaire grégorien, il est connu par quelques manuscrits du huitième siècle, dont le plus ancien est le n° 316 du fonds de la Reine, au Vatican. Ce manuscrit a été publié par Tommasi (1), dont l'édition est répétée dans le t. I de la *Liturgia Romana vetus* de Muratori. Viennent ensuite deux manuscrits, l'un de Reichenau, l'autre de Saint-Gall, très imparfaitement connus par une publication de dom Martin Gerbert (2). Aucun de ces exemplaires ne porte le nom de Gélase. Cependant Tommasi, qui l'appliqua au texte publié par lui, ne faisait, on va le voir, que reprendre une désignation en usage au neuvième siècle (3).

(1) *Codices Sacramentorum*, Rome, 1680.

(2) Ce sont les manuscrits 30 (Reichenau) de Zurich, et 348 de Saint-Gall. Cf. Delisle, *l. c.*, p. 83, 84. Gerbert n'a publié aucun de ces deux sacramentaires, mais seulement un sacramentaire mixte, compilé au dixième siècle, *ex triplici ritu gelasiano, gregoriano et ambrosiano*. Ce sacramentaire provenait de Saint-Gall; mais il se trouvait à Zurich au temps de Gerbert. C'est le manuscrit 348 de Saint-Gall qui avait fourni au compilateur le texte gélasien.

(3) Avant Tommasi, Morin et Bona avaient déjà qualifié de gélasien

Dans l'inventaire des livres liturgiques de l'abbaye de Saint-Riquier (1), on trouve des « missels » grégoriens, des gélasiens et un missel mixte, *missalis gregorianus et gelasianus modernis temporibus ab Albino ordinatus*. Walafrid Strabon (2) rapporte que Gélase passe pour avoir mis en ordre les prières composées par lui et par les autres; il ajoute que les églises des Gaules se servirent de ses oraisons et que plusieurs les emploient encore; mais que saint Grégoire, frappé de l'imperfection du livre de Gélase, le retoucha et en fit le *liber sacramentorum* grégorien. Ces deux témoignages sont de la première moitié du neuvième siècle. Cinquante ans plus tard, Jean Diacre, dans sa vie de saint Grégoire (3), s'exprime à peu près comme Walafrid Strabon. On croyait donc, au neuvième siècle, qu'il avait existé un sacramentaire de Gélase et que le sacramentaire grégorien n'en était qu'un remaniement. Par sacramentaire grégorien, on entendait évidemment le sacramentaire d'Hadrien, tel que je viens de le décrire, et qui porte en tête le nom de saint Grégoire. Mais qu'entendait-on par sacramentaire gélasien?

Evidemment le même texte que celui du cardinal Tommasi. C'est en effet sous le nom de sacramentaire gélasien qu'il est coté dans une compilation du dixième siècle, publiée par dom Gerbert. L'auteur de cette compilation voulut réunir en un même volume les trois textes gélasien, grégorien, ambrosien. Pour le premier il copia purement et simplement le ms. 348 de

le texte que Tommasi publia plus tard, et qu'ils connaissaient par le manuscrit lui-même.

(1) *Chronicon Centulense*, Migne, *P. L.*, t. CLXXIV, p. 1261. Cf. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 28.

(2) *De rebus eccl.*, c. 22.

(3) II, 17 : « Gelasianum codicem de missarum solemniis, multa subtrahens, pauca convertens, nonnulla vero superadiciens pro exponendis evangelicis lectionibus in unius libri volumine coartavit. »

Saint-Gall, qui porte encore la trace de ce travail de transcription (1). Walafrid Strabon, qui écrivait dans les environs de Saint-Gall, ne peut avoir donné un autre sens au mot gélasien. Du reste on ne connaissait en France que deux types de sacramentaires romains; celui d'Hadrien portait le nom de saint Grégoire; quand on parle d'un autre type, il ne peut y avoir aucun doute. Cette considération s'applique aux appellations employées dans le catalogue de Saint-Riquier. Quant à Jean Diacre, qui vivait à Rome, on pourrait croire que pour lui le terme de *codex gelasianus* s'appliquait à quelque autre forme du sacramentaire romain. Mais ce soupçon doit être écarté, car Jean Diacre parle du sacramentaire antérieur à saint Grégoire en des termes qui conviennent exactement au texte que nous étudions en ce moment. Il est en effet plus long que celui du sacramentaire grégorien (*multa subtrahens*); les formules communes sont presque toujours les mêmes (*pauca convertens*); il est divisé en plusieurs livres, tandis que le grégorien n'en forme qu'un seul (*in unius libri volumine coartavit*) (2).

Maintenant, quelle raison avait-on de mettre le nom de Gélase sur ce *Liber sacramentorum*? Le titre, dans les manuscrits du Vatican et de Saint-Gall (celui de Zurich n'en a pas) est simplement *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae*, sans aucun nom de pape. Quant au texte lui-même, il contient une grande quantité de choses postérieures non seulement à Gélase, mais à saint Grégoire. Ce n'est donc pas le sacramentaire lui-même qui a pu suggérer son attribution à Gélase. Je ne crois pas non plus qu'il y ait ici une tradition. Le sacramentaire gélasien dérive de li-

(1) Delisle, p. 86 : cf. ci-dessus, page 119, note 2.

(2) Je ne vois pas très bien ce que Jean Diacre veut dire par les mots *nonnulla vero superadiciens pro exponendis evangelicis lectionibus*.

vres officiels qui ont été en usage à Rome vers la fin du septième siècle. Il est peu naturel de croire que, à une telle date, il y ait eu à Rome une liturgie gélasienne. Tout procédait alors de la tradition grégorienne; non sans doute que l'on s'abstînt d'introduire les modifications nécessaires : mais, même quand on changeait quelque chose, c'était toujours l'usage de saint Grégoire que l'on était censé suivre. C'est de cette façon de se représenter les choses que provient l'appellation de sacramentaire grégorien, appliquée, sans la moindre hésitation, par le pape Hadrien, à un livre de beaucoup postérieur à saint Grégoire. Si les livres romains que nous trouvons en France avant Hadrien et Charlemagne avaient porté un nom de pape, c'eût été, sans aucun doute, celui de saint Grégoire. On peut, du reste, sans recourir à une tradition peu supposable, expliquer comment la dénomination de sacramentaire gélasien s'est introduite. Elle apparaît d'abord parmi les lettrés franks du neuvième siècle, dans un monde très préoccupé de liturgie et d'histoire ecclésiastique. Le *Liber pontificalis* y était connu et considéré comme une grande autorité. Quand on le feuilletait pour y chercher des renseignements sur les livres de la liturgie romaine, on y trouvait bien que saint Léon et saint Grégoire avaient ajouté quelques mots au canon de la messe, mais saint Gélase était le seul pape que son biographe eût présenté comme l'auteur d'un *Liber sacramentorum*. Encore, en y regardant de près, s'aperçoit-on que la vie de Gélase ne parle que de préfaces et d'oraisons isolées, et non pas d'une collection systématique, officielle (1). Mais il n'en fallait pas davantage pour in-

(1) *Fecit etiam et sacramentorum praefationes et orationes cauto sermone* (*Liber pont.*, t. I, p. 255). Dans certains exemplaires du *De scriptoribus* de Gennadius, on trouve une notice sur Gélase, où il est dit avoir écrit *tractatus diversarum scripturarum et sacramentorum* (*Ibid.*, p. 257).

culquer l'idée que Gélase avait publié un sacramentaire. Depuis l'envoi du pape Hadrien on se trouva en présence d'un sacramentaire attribué à saint Grégoire et différent de celui que l'on connaissait déjà. Dès lors, celui-ci ne pouvait être que celui de Gélase. Et une fois cette idée entrée dans l'esprit des chefs d'école, Alcuin et autres, il était inévitable qu'elle se répandît partout et très rapidement. Parmi les études auxquelles présidaient ces savants, il en est peu qui aient eu autant d'importance et d'application pratique que l'étude de la liturgie. Le sacramentaire gélasien devint un dogme d'école; sa situation était désormais inexpugnable.

Pour nous, cette désignation ne peut avoir aucune valeur. Par sacraméntaire gélasien il faut entendre un recueil liturgique romain, importé en France assez longtemps avant Hadrien, assez longtemps après saint Grégoire. Cette détermination chronologique peut être précisée par une étude plus attentive des manuscrits.

Le plus ancien d'entre eux, le n° 316 du fonds de la Reine, est, au jugement de M. Delisle (1), « du septième siècle ou du commencement du huitième. » Cette appréciation est confirmée par le contenu du livre. On n'y trouve point encore les stations des jeudis de Carême, instituées par Grégoire II (715-731). L'original romain était donc antérieur à la mort de ce pape. On y trouve, en revanche, certaines choses qui n'ont pu y être introduites avant le septième siècle : un *capitulum sancti Gregorii papae* (2) (I, 21), les

(1) *L. c.*, p. 68. Cf. *Bibl. de l'Ecole des chartes*, 1876, p. 476.

(2) Le nom de saint Grégoire est au canon de la messe, où il n'a pu s'introduire qu'un certain temps après sa mort. Mais ce sont là des détails qui varient d'un manuscrit à l'autre, et que l'on ne peut faire remonter sûrement à l'original.

stations des mercredi, vendredi et samedi avant le premier dimanche de Carême, les quatre fêtes de la Vierge, celle de l'Exaltation de la Croix. Ces cinq fêtes sont postérieures à saint Grégoire († 604) et antérieures au pape Sergius (687-701) (1); celle de l'Exaltation aura sans doute été introduite après le recouvrement de la vraie croix par Héraclius (628). Il reste donc une incertitude d'un siècle environ (628-731) sur la date de l'original romain de notre sacramentaire.

Je dis l'original romain. Je devrais plutôt dire le modèle, le cadre romain, car il s'en faut de beaucoup que les manuscrits gélasiens nous aient conservé un texte romain pur de tout mélange. D'abord toutes les indications topographiques ont disparu. Pas une seule des basiliques de Rome n'est mentionnée. On a supprimé aussi toutes les prières afférentes à certaines circonstances propres au culte romain, comme la messe de sainte Anastasie, au jour de Noël, la litanie majeure (25 avril), les processions des vêpres pascales, les *collectes* à certaines fêtes. C'est l'année ecclésiastique de Rome, ce sont des formules romaines, mais appropriées à l'usage de pays éloignés de Rome.

Le sacramentaire n° 316 a été exécuté en France, vraisemblablement pour l'abbaye de Saint-Denis, dont les trois patrons sont nommés au canon de la messe, avant saint Hilaire et saint Martin. Les deux autres manuscrits, ceux de Reichenau et de Saint-Gall, sont aussi des manuscrits franks. C'est aussi en France que se trouvaient les manuscrits dont les liturgistes carolingiens se servirent pour compléter le sacramentaire d'Hadrien. Tous ces manuscrits s'accordent sur certaines variantes significatives dans les formules de prières pour le souverain, à l'office du vendredi-saint. Le sacramentaire d'Hadrien nomme l'empereur romain,

(1) *Liber pont.*, p. 379, 381.

seul, sans lui associer le souverain frank. Dans le sacramentaire gélasien, les formules sont modifiées ainsi qu'il suit : *Oremus et pro christianissimo imperatore* VEL REGE NOSTRO *illo. Respice propitius ad Romanum* SIVE FRANCORUM *benignus imperium* (1).

Mais les modifications ne se bornent pas à la suppression des particularités relatives à la ville de Rome et au pays soumis à l'empire. Il y en a d'autres, de sens purement liturgique, qui représentent une combinaison entre l'usage romain et l'usage gallican. C'est surtout dans le rituel des ordinations qu'elles se rencontrent. Je vais signaler les principales : j'aurai plus tard à revenir sur ce point. A la suite de la bénédiction du sous-diacre (1, 96) on trouve une formule intitulée *Consecratio manuum*, qui est évidemment hors de place, car jamais les sous-diacres n'ont eu la consécration des mains. Cette formule, du reste, appartient au rituel de l'ordination des prêtres, selon le rit gallican. Il est impossible qu'elle soit romaine. Nous savons en effet, par les documents les plus sûrs, que la consécration des mains ne faisait pas partie des rites de l'ordination en usage à Rome. Nous sommes donc en présence d'une interpolation gallicane.

Elle n'est pas isolée. Tout le rituel des ordres mineurs, tel qu'il se présente dans les sections I, 95, 96, du sacramentaire gélasien, est gallican d'un bout à l'autre. Il porte en tête la rubrique *Incipit ordo de sacris ordinibus benedicendis*. Puis vient une instruction sur les conditions d'âge et autres pour recevoir les ordres, transcrite de la décrétale du pape Zosime

(1) La correction n'a pas été faite d'abord dans le texte des messes *Tempore belli* et *Pro regibus*, qui figurent dans le III° livre du sacramentaire gélasien sous les n°s 57-62. Les prières de ces messes reviennent presque toutes dans le supplément du sacramentaire grégorien, n°s 83-87. Sauf un seul cas (n° 83), le mot *christianus* s'y trouve toujours substitué à celui de *Romanus*.

à Hésychius de Salone (1), puis les dix premiers chapitres des *Statuta ecclesiae antiqua*, sur l'ordination ou l'installation des évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers, psalmistes, vierges sacrées. Ce document, souvent cité sous le nom de quatrième concile de Carthage, est en réalité un règlement d'origine gallicane, publié dans la province d'Arles, vers la fin du cinquième siècle. Tout cela sert de préface aux *Benedictiones super eos qui sacris ordinibus benedicendi sunt*, bénédictions qui, comme on le verra plus tard, n'étaient point en usage à Rome. Le compilateur qui a inséré ce long morceau avait sous les yeux un texte gallican qui comprenait tous les ordres. Il s'est borné, pour les bénédictions, aux formules des ordres mineurs, celles des ordres majeurs ayant trouvé place à d'autres endroits; mais, par mégarde, il a laissé subsister à la suite des formules relatives aux sous-diacres, un fragment du rituel de l'ordination des prêtres.

Ces interpolations ne sont pas les seules; j'aurai bientôt l'occasion de le démontrer.

Dans la distribution des fêtes, il y a souvent désaccord entre le sacramentaire gélasien et le sacramentaire grégorien. Le premier admet certaines fêtes que l'autre n'a pas, et réciproquement. Or il est à remarquer que, dans cette divergence, le sacramentaire grégorien a pour lui le suffrage du sacramentaire léonien dont je parlerai tout à l'heure, c'est-à-dire d'une compilation entièrement romaine, formée en dehors de toute influence franque ou gallicane. Jamais le sacramentaire léonien ne mentionne une fête propre au gélasien. Au contraire, il contient six ou sept fêtes propres au grégorien; ce sont celles des Sept-Frères (10 juillet), de saint Etienne pape (2 août), des saints Félicissime

(1) Jaffé, 330, c. 3.

et Agapit (5 août), des saints Félix et Adauctus (30 août), de saint Chrysogone (24 novembre). De plus, il mentionne, quoique hors de sa place, l'anniversaire de saint Silvestre, inconnu au recueil gélasien; enfin il fixe au 16 septembre la fête de sainte Euphémie, comme le sacramentaire grégorien, tandis que le gélasien la marque au 13 avril (1). Cette dernière variante, qui se rencontre aussi dans le martyrologe hiéronymien et dans le missel mozarabe, pourrait bien avoir été inspirée par l'usage gallican. On en peut dire autant des fêtes de l'Invention de la vraie Croix et de la Passion de saint Jean-Baptiste, qui sont marquées dans les livres liturgiques gallicans, mais pour lesquelles on ne saurait citer aucun ancien document romain. Je signalerai encore la désignation *post clausum Paschae*, appliquée aux dimanches entre l'octave de Pâques et la fête de la Pentecôte. Elle se rencontre dans le *Missale Gothicum* et dans le lectionnaire de Luxeuil, livres gallicans; Grégoire de Tours s'en sert (2); mais on ne la rencontre pas dans les livres de vrai style romain.

Ces détails sont propres à montrer que le sacramentaire gélasien ne saurait être considéré comme témoignant toujours et partout des usages de l'église romaine. C'est un livre romain d'origine et pour l'ensemble de son texte, mais qui a subi plus d'une retouche dans le sens gallican.

3° Le *Missale Francorum*.

C'est à côté du sacramentaire gélasien qu'il convient de placer le *Missale Francorum*. Ce manuscrit est actuellement le n° 257 du fonds de la reine Christine,

(1) C'est aussi le jour où cette fête est marquée dans le calendrier de Carthage et dans tous les calendriers grecs.
(2) *Gloria conf.*, 47.

au Vatican (1). Avant d'entrer dans la bibliothèque Petau, d'où il passa dans celle de la Reine, il avait longtemps séjourné à l'abbaye de Saint-Denis, où il se trouvait dès le treizième siècle. Il est écrit en onciale et doit remonter à la fin du septième siècle ou au commencement du siècle suivant. Son origine franque n'est pas douteuse. Dans les prières politiques, le *regnum Francorum* a été partout substitué à l'empire romain.

Ce n'est qu'un fragment. Il contient d'abord les ordinations, la bénédiction des vierges et des veuves, la consécration de l'autel, puis onze messes, dont la première est *pro regibus*, le deuxième en l'honneur de saint Hilaire, les autres du commun des saints ou pour des intentions quelconques. La collection se termine par le *Canon actionis*, c'est-à-dire le canon romain, qui s'interrompt, avec le manuscrit lui-même, dans le *Nobis quoque*.

Toutes les messes de ce sacramentaire sont de rit et de style romain : çà et là cependant on rencontre quelques rubriques gallicanes : *post prophetiam*, *ante nomina*. Au commencement, les prières de l'ordination offrent une complexité plus grande. Il y a, pour cette partie, d'intéressants rapprochements à faire entre le *Missale Francorum* et le sacramentaire gélasien. Cependant je ne crois pas qu'ils dépendent l'un de l'autre ni qu'ils aient été copiés sur le même original.

4° Le sacramentaire léonien.

Joseph Bianchini publia le premier, en 1735 (2), le

(1) Delisle, *l. c.*, n° 4. — Le texte a été publié par Tommasi (*l. c.*), par Mabillon, dans son *De liturgia gallicana*, et par Muratori, *l. c.*

(2) Dans le tome IV de l'Anastase le bibliothécaire de son oncle Fr. Bianchini. Cette édition fut reproduite par Muratori, dans le

texte de ce sacramentaire, retrouvé peu auparavant dans la bibliothèque du chapitre de Vérone. C'est un manuscrit en onciale, du septième siècle, au jugement de M. Delisle (1). Il est mutilé au commencement, de sorte que, de ses douze sections, correspondant aux douze mois de l'année, il ne s'en est conservé que neuf. Encore la quatrième, celle du mois d'avril, est-elle incomplète. La disparition des trois premiers mois est fort regrettable, car c'est là que se trouvaient les cérémonies pascales, la partie la plus intéressante des sacramentaires.

Ce qui reste du mois d'avril consiste en trente-neuf sections, comprenant autant (2) de messes en l'honneur des martyrs; les martyrs ne sont pas nommés (3), de sorte que les formules peuvent servir pour des martyrs quelconques. Le mois de mai contient les messes de l'Ascension, de la Pentecôte et des Quatre-Temps d'été; le mois de juin les messes en l'honneur de saint Jean-Baptiste, des saints Jean et Paul, des apôtres Pierre et Paul; dans le mois de juillet on ne trouve d'autre fête que celle des Sept-Frères martyrs; puis vient une grande quantité de messes et d'oraisons pour diverses nécessités; au mois d'août il y a un plus grand nombre de fêtes, celle du pape saint Etienne (2 août), celle des saints Xyste, Félicissime et Agapit (6 août), celle de saint Laurent (10 août),

t. I de sa *Liturgia Romana vetus* (1748). Les frères Ballerini en ont donné une autre, revue sur le manuscrit, dans leur édition des œuvres de saint Léon. C'est celle-ci qui figure dans la *Patrologie* de Migne, t. LV. Cf. Delisle, n° 1.

(1) *L. c.*, p. 65.

(2) Et même un peu plus. Les numéros sont quelquefois mal mis, de sorte que deux messes se trouvent rangées sous le même.

(3) Cependant ces messes ayant été d'abord composées pour l'anniversaire de martyrs déterminés, elles contenaient originairement des noms. On les a supprimés, non cependant sans qu'il en soit resté deux, ceux de saint Tiburce (n° 6) et de saint Grégoire ou plutôt Georges (n° 33).

celle des saints Hippolyte et Pontien (13 août), celle des saints Adauctus et Félix (30 août). En septembre on trouve les fêtes des saints Cornelius et Cyprien (14 septembre), de sainte Euphémie (16 septembre), de la dédicace de l'église Saint-Michel sur la voie Salaria (30 septembre), puis les Quatre-Temps d'automne, les prières pour l'ordination et le *natale* des évêques, prêtres, diacres, pour la bénédiction des vierges et des époux. Au mois d'octobre il n'y a pas de fête, mais seulement des messes *de siccitate temporis* et *super defunctis*. En novembre se rencontrent les fêtes des Quatre-Couronnés, de sainte Cécile, des saints Clément et Félicité, Chrysogone et Grégoire, enfin de saint André. Le mois de décembre s'ouvre par les messes de Noël; puis viennent les fêtes de saint Jean l'évangéliste et des saints Innocents, enfin les Quatre-Temps d'hiver.

A quelle date remonte ce recueil ?

Il contient, à la fin du mois d'octobre, une oraison composée pour l'enterrement ou l'anniversaire du pape Simplicius, qui mourut en 483. Mais il faut, je crois, descendre beaucoup plus bas que cette date.

Plusieurs prières, en effet, font allusion à des temps où les Romains étaient assiégés, entourés d'ennemis, exposés au massacre et au pillage. D'autres sont des actions de grâces à Dieu à la suite d'une victoire ou d'une délivrance. Parmi ces dernières j'en signalerai une, qui est la *Secrète* d'une messe indiquée au mois de juillet, sous le numéro 28. On va voir que cette messe n'a rien à faire au mois de juillet, mais qu'elle doit être rapportée au temps de Pâques; c'est un des innombrables exemples du désordre qui règne dans tout le recueil : *Munera nomini tuo, Domine, cum gratiarum actione deferimus, qui nos ab infestis hostibus liberatos paschale sacramentum secura tribuis mente suscipere*. Les sièges ou pillages de Rome par Alaric,

Genséric, Ricimer, se placent tous dans les mois d'été; il ne peut donc y avoir été fait allusion dans la prière qui nous occupe. Au contraire, le long siège de Vitigès, qui dura une année entière, fut levé au mois de mars. Cette année-là (538), le dimanche de Pâques tombait le 4 avril. La coïncidence est remarquable.

On pourrait trouver dans le sacramentaire véronais d'autres traits qui s'expliquent beaucoup mieux par les préoccupations du siège de 537-538 que par des allusions à d'autres événements. Il en est ainsi, par exemple, de la préface d'une autre messe du mois de juillet (XVIII, 6) : *Agnoscimus Domine... ad peccantium merita pertinere ut servorum tuorum labore quaesita sub conspectu nostro manibus diripiantur alienis, et quae desudantibus famulis nasci tribuis, ab hostibus patiaris absumi*. En 537, ce furent les Goths qui moissonnèrent dans la campagne de Rome, et, du haut de leurs murailles, les Romains durent assister avec douleur à cette opération qui faisait passer entre les mains des assiégeants le fruit de leurs propres travaux. Il est d'ailleurs absolument impossible de rapporter cette prière aux temps d'Alaric et de Genséric. Les Wisigoths et les Vandales pillèrent la ville plus que la campagne. S'il s'agissait d'eux, on trouverait bien quelque part, dans cette longue suite de messes *tempore hostili*, quelques allusions au pillage des bâtiments publics, des églises, des maisons particulières. Du reste, quand ces envahisseurs se présentèrent devant Rome, la saison était trop avancée pour que les récoltes fussent encore sur pied. Au contraire, tout s'explique très bien dans l'hypothèse où il s'agit des Ostrogoths et du siège de 537-538. Cependant, comme les Romains furent souvent assiégés pendant la guerre gothique et, plus tard, pendant l'invasion lombarde, je ne voudrais pas assurer qu'il s'agit précisément du

siège de Vitigès. Celui-ci est le plus ancien auquel on puisse penser : voilà tout ce que je veux dire.

Cettte limite supérieure étant déterminée, il reste à voir si on ne pourrait pas trouver une limite inférieure moins vague que celle que nous fournit la paléographie. Je ne crois pas qu'il faille descendre au-dessous de saint Grégoire. Sans doute le sacramentaire contient en deux endroits le nom d'un saint Grégoire; mais, s'il n'y a pas confusion paléographique, entre les deux noms *Georgius* et *Gregorius*, confusion assez fréquente dans les manuscrits, comme il s'agit d'un martyr, c'est en tout cas un autre saint Grégoire que le pape. Celui-ci, d'ailleurs, édicta que la prière *Hanc igitur oblationem*, au canon de la messe, serait désormais terminée par les mots *diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari*. Le canon de la messe manque, il est vrai, dans le manuscrit de Vérone : il devait se trouver au commencement, dans la partie perdue. Mais la prière *Hanc igitur* se retrouve un certain nombre de fois dans le reste du texte : or elle ne présente jamais la finale grégorienne. Comme il n'y a par ailleurs aucun indice des temps postérieurs à saint Grégoire, on ne risque pas grand chose en attribuant le vieux sacramentaire véronais au milieu ou au déclin du sixième siècle.

C'est un livre entièrement romain, non seulement parce qu'il ne contient aucun mélange d'éléments gallicans, non seulement parce que, dans les prières politiques, il mentionne toujours l'empire romain et avec un sentiment très vif de loyalisme, mais encore parce qu'il nous offre à chaque page ces attaches topographiques qui ne permettent pas de confondre un texte composé pour l'église locale de Rome avec un texte simplement conforme à l'usage romain. Les rubriques qui annoncent les fêtes des saints marquent

souvent l'endroit de la station, et cela avec une précision topographique fort grande. Ainsi *VI id. iul.*, *natale sanctorum Felicis*, *Philippi*, IN CYMITERIO PRISCILLAE; *Vitalis et Martialis*, IN CYMITERIO IORDANORUM; *et Silani*, IN CYMITERIO MAXIMI, VIA SALARIA; *et Ianuarii*, IN CYMITERIO PRAETEXTATI, VIA APPIA; — *III non aug.*, *natale sancti Stephani*, IN CYMITERIO CALLISTI VIA APPIA; — *VIII id. aug.*, *natale sancti Xysti*, IN CYMITERIO CALLISTI; *et Felicissimi et Agapiti*, IN CYMITERIO PRAETEXTATI, VIA APPIA; — *prid. kal. oct. natale basilicae Angeli* IN SALARIA. Cette dernière fête est la dédicace d'une église de la banlieue de Rome. Une autre messe de dédicace, en l'honneur de saint Etienne, se trouve parmi les messes du mois d'août (1); elle doit avoir rapport soit à l'église de la voie Latine, soit à celle de Cœlius. La préface de l'une des messes en l'honneur des saints Jean et Paul (2) suppose l'officiant à Rome, et même dans l'église consacrée aux deux martyrs. On en peut dire autant des messes en l'honneur des apôtres Pierre et Paul et de bien d'autres. Parmi les services des défunts, plusieurs formules (3) supposent que l'on est à Saint-Laurent-hors-les-murs et que l'on prie pour l'un des papes enterrés dans cette église (4). Il est inutile d'insister davantage. L'origine romaine de ce recueil est de toute évidence.

D'autre part, il faut bien se garder d'y voir un livre officiel, à l'usage du pape et des stations solennelles, comme le sacramentaire d'Hadrien. C'est une compilation privée, dans laquelle on a entassé, sans beaucoup d'ordre, des pièces très diverses d'âge et de facture. Sans doute on y trouve les messes stationales des grandes fêtes et des Quatre-Temps; mais à côté de

(1) Muratori, p. 388, 389.
(2) Muratori, p. 329.
(3) Muratori, p. 453.
(4) Zosime, Xyste III, Hilaire.

ce nécessaire il y a un énorme superflu. Les autres sacramentaires se bornent à donner une messe par station; dans le gélasien on trouve quelquefois deux oraisons là où le grégorien n'en a qu'une; c'est une variante, une oraison de rechange. Dans le manuscrit de Vérone, le rechange est bien plus considérable. Ainsi, pour la fête de sainte Cécile, il y a cinq messes, neuf pour Noël et pour la Saint-Etienne, huit pour saint Sixte, quatorze pour saint Laurent, vingt-huit pour saint Pierre et saint Paul, et ainsi de suite; quant aux messes privées, *ad libitum*, elles sont innombrables.

Dans cet immense recueil, il y a, comme je l'ai dit, plus de choses que d'ordre. Ainsi la messe de la Pentecôte est intercalée au milieu des messes des Quatre-Temps d'été; sous la rubrique qui annonce l'anniversaire du pape saint Etienne, au 3 août, on ne trouve que des messes en l'honneur de saint Etienne, premier martyr; celles-ci manquent, en revanche, à leur véritable place, entre Noël et la Saint-Jean d'hiver. Les Quatre-Temps de décembre sont placés après Noël; beaucoup de messes *pro diversis* ou du commun des martyrs se trouvent à des mois impossibles. Il y en a, au mois de juillet, qui supposent que l'on est encore aux fêtes de Pâques; on voit des messes de vigile placées après celles de la fête qu'elles devraient précéder. Un livre officiel ne saurait être à ce point en désordre.

Il faut ajouter qu'il contient un certain nombre de pièces dont la présence ne s'expliquerait guère. Les Ballerini ont relevé une contradiction entre le décret de Gélase *De recipiendis et non recipiendis libris* et l'une des messes de notre sacramentaire. Dans celle-ci (1), on dit que les apôtres Pierre et Paul sont

(1) Muratori, p. 344.

morts le même jour, il est vrai, mais *tempore discreto*, à des années différentes. Or le décret de Gélase traite cette opinion de commérage hérétique, *sicut haeretici garriunt*. Cette contradiction aurait de l'importance s'il était sûr, comme le croient les Ballerini, que le décret sur les livres est vraiment l'œuvre de Gélase ou même d'un pape quelconque. Ce point me semblant difficile à établir, je me bornerai à signaler un certain nombre de préfaces où s'expriment des sentiments que l'on est étonné d'y rencontrer. Ce sont de véritables déclamations contre les moines, les mauvais moines, il est vrai, en tout cas fort singulières. On fait remarquer à Dieu que son église contient maintenant de faux confesseurs (1), mêlés aux vrais; on parle beaucoup des ennemis, des calomniateurs, des orgueilleux qui s'estiment meilleurs que les autres et les déchirent, qui se présentent sous des dehors pieux, *sub specie gratiae*, mais avec l'intention de nuire. On proclame la nécessité de se défendre contre eux, de joindre l'astuce des serpents à la simplicité de la colombe, de ne pas s'abandonner à une bonté imprévoyante, de pardonner sans doute, mais aussi de se défendre. On prend même quelquefois l'offensive. On proclame que ces censeurs valent moins qu'ils ne le croient. S'ils ne voient pas eux-mêmes leurs faiblesses, leurs turpitudes, d'autres les aperçoivent, et Dieu tout le premier. Ils ont beau tenir des discours doucereux, compulser les saintes Ecritures, on sait que c'est surtout dans le lit des autres qu'ils vont chercher le Christ; ils seront jugés sur leurs mœurs, non sur leurs paroles. Ces mauvais ouvriers prétendent restreindre la liberté dont jouit l'Eglise et la réduire à une honteuse servitude. On les voit

(1) Muratori, p. 301. — Confesseur, dans la langue du quatrième et du cinquième siècle, a souvent le sens d'ascète, de moine isolé.

pénétrer dans les maisons, emmener des femmelettes chargées de péchés; experts en captation, ils s'approprient la fortune des veuves et même celle des femmes mariées. A en juger d'après leur conduite extérieure, que ne doivent-ils pas faire en secret? C'est un scandale pour les fidèles et même pour les païens, que ce spectacle détourne du baptême (1).

J'atténue. Il est inutile d'insister. Cette façon de mettre ses adversaires au prône et plus qu'au prône est évidemment étrangère au style officiel de l'église romaine. Le compilateur du sacramentaire ne doit pas avoir inventé ces étranges oraisons; il n'est guère possible qu'elles aient été composées au sixième siècle. Le sens donné au mot *confessor* et surtout la mention d'un public païen encore nombreux nous reportent plutôt au déclin du quatrième siècle, au temps de Damase et de Sirice, par exemple, alors que Rome connaissait à peine les couvents d'hommes, mais voyait, en revanche, un grand nombre d'ascètes isolés, du type de saint Jérôme, de Rufin, de Pélage. On sait combien peu saint Jérôme a ménagé le clergé romain. Il est à croire qu'on ne demeurait pas en reste avec lui et que ses coups lui étaient quelquefois rendus.

Ces conflits durent se reproduire assez souvent. Nous constatons qu'ils retentirent jusque dans le domaine de la liturgie.

Du reste, il est sûr que de tels propos liturgiques n'ont pu être tenus que dans des assemblées restreintes, dans de petits conciliabules privés, où l'officiant, profitant de la liberté dont jouissait encore, en ces matières, l'improvisation individuelle, pouvait donner carrière à ses rancunes. On a eu tort d'écrire de pareilles choses. Qu'on les ait recueillies après coup et

(1) Muratori, p. 350 et suiv.

insérées dans un recueil de textes liturgiques, c'est une maladresse que l'on ne sera pas tenté d'imputer aux chefs de l'église romaine. Les Ballerini ont donc bien jugé quand ils n'ont vu dans le sacramentaire soi-disant léonien qu'une collection privée, formée et disposée avec peu d'intelligence.

Cela n'empêche pas que ce sacramentaire n'ait une très grande valeur. Les formules dont je viens de parler sont relativement peu nombreuses; elles forment l'exception. Quant aux autres, ce que j'ai dit plus haut ne permet pas de douter qu'elles n'aient une origine romaine, exclusivement romaine, et qu'elles ne remontent à un temps antérieur, quelquefois de beaucoup, au pontificat de saint Grégoire.

5° Le rouleau de Ravenne.

M. Ceriani a publié récemment (1) un rouleau liturgique provenant de la collection du prince Antoine Pie de Savoie. Ce parchemin, long de 3m60, bien qu'il soit mutilé aux deux extrémités, contient, en grosse écriture onciale, quarante oraisons du type romain, toutes relatives à la préparation de la fête de Noël. Sur le revers ont été copiées (2), en minuscule du dixième siècle, sept lettres d'un archevêque de Ravenne appelé Jean et une autre du pape Serge III. Ces huit documents rentrent tous dans la période 900-910. La lettre du pape Serge a rapport aux intérêts de l'église de Ravenne et l'archevêque témoigne, dans une des siennes, qu'il en avait pris

(1) *Il rotolo opistografo del principe Antonio Pio di Savoia*, in-f°, Milan, 1883. Ce mémoire, tiré à soixante exemplaires, n'est pas facile à rencontrer. J'ai pu consulter l'exemplaire de M. L. Delisle.

(2) Pour cette partie de son texte, le rouleau a été réédité par M. S. Löwenfeld dans le *Neues Archiv*, t. IX, p. 515 et suiv., avec un commentaire historique.

lecture. Il y a donc lieu de considérer toute cette correspondance comme provenant des archives métropolitaines de Ravenne. Le rouleau liturgique sur le dos duquel on la transcrivit ne peut guère provenir d'ailleurs. Nous avons donc ici un recueil d'oraisons qui a été à l'usage de l'église de Ravenne. Une seule d'entre elles, la vingt-septième, se retrouve dans les documents connus de la liturgie romaine; elle figure dans le sacramentaire léonien, à l'une des messes de la fête de Noël (1), et dans le sacramentaire grégorien (2), au milieu d'un groupe d'oraisons pour la même fête. Les oraisons de Ravenne ne sont point disposées dans l'ordre de la messe; elles sont dégagées de toute distribution de ce genre et simplement juxtaposées. On a pu s'en servir pour l'office aussi bien que pour la messe. Cette circonstance diminue beaucoup l'importance du rouleau de Ravenne.

Il est du reste difficile d'en fixer la date. L'onciale est assez grossière ; elle peut être du huitième ou du neuvième siècle aussi bien que du sixième.

6° Les *Ordines Romani*.

Mabillon a publié, dans le tome II de son *Musæum Italicum* (3), un certain nombre d'*Ordines Romani*, ou rituels des différentes cérémonies. Tous ces documents ne sont pas du même âge : on peut y suivre les modifications de la liturgie pontificale du neuvième au quinzième siècle. Les plus anciens sont les seuls dont nous ayons à nous occuper ici; car il est naturel de négliger ceux qui correspondent à la liturgie romaine modifiée depuis le neuvième siècle, soit en France, soit à Rome, sous diverses influences. De toute la

(1) Muratori, t. I, p. 463.
(2) Muratori, t. II, p. 10.
(3) Édition reproduite dans la *Patrologie latine* de Migne, t. LXXVIII.

série je ne retiendrai que les *Ordines* n^os I, VII, VIII et IX, dont le premier est relatif à la liturgie de la messe, le second à celle du baptême, les deux autres aux cérémonies de l'ordination.

Encore y a-t-il lieu de distinguer entre les diverses parties de l'*Ordo Romanus I*, tel que l'a publié Mabillon. Tout provient, il est vrai, de manuscrits du neuvième siècle, et l'on peut affirmer que tout existait déjà dans les premières années de ce siècle. Mais tout n'est pas romain au même degré.

Après quelques préliminaires sur la distribution du service liturgique entre les clercs des sept régions de Rome, l'*Ordo* nous donne la description de la messe stationale, présidée par le pape. Cette première partie comprend les chapitres 1-21 de Mabillon.

On la retrouve, arrêtée à cet endroit, dans plusieurs manuscrits, cités par Mabillon et par d'autres, en particulier dans celui de Vérone, publié par Fr. Bianchini (1). Viennent ensuite quelques suppléments, relatifs aux particularités qu'offre le service quand le pape est empêché, et encore à certaines fêtes ou certains temps de l'année; ces suppléments sont propres au manuscrit de Saint-Gall, qui forme la base de l'édition de Mabillon. On peut y joindre les chapitres 48-51, qui se rencontrent aussi dans le manuscrit de Vérone et qui ont le même caractère de supplément. Quant aux chapitres 27-47, c'est la description des cérémonies de la fin du Carême et de la semaine sainte. Un autre directoire pour les mêmes cérémonies, mais prolongé jusqu'à la fin de la semaine pascale, est joint en appendice à l'*Ordo I* dans l'édition de Mabillon. Ce sont deux rédactions, la seconde plus complète, du même *Ordo* pascal. Elles ne se trouvent pas dans les mêmes manuscrits.

(1) *Anast. Bibl.*, t. III, p. XXXIX.

Amalaire, chorévêque de Metz, publia, vers l'année 830, un ouvrage en quatre livres, intitulé *De officiis ecclesiasticis*. C'est un commentaire des cérémonies liturgiques et de l'office divin. Parmi les documents dont il se servit pour le composer, il y avait un *Ordo Romanus*, qu'il cite fort souvent, comme une grande autorité. On y retrouve le texte de l'*Ordo I* de Mabillon, y compris les chapitres sur les cérémonies pascales. Ceux-ci sont donc fort anciens; cependant ils ne correspondaient pas à l'usage réel de Rome, et Amalaire eut l'occasion d'en faire l'expérience dans un voyage qu'il fit à Rome en 832, précisément pour ses études sur la liturgie. Le pape Grégoire IV le mit en rapport avec son archidiacre, Théodore, qui lui donna tous les éclaircissements qu'il demandait. Il est à remarquer que, presque chaque fois qu'il s'agissait des cérémonies pascales, le témoignage de l'archidiacre donnait un démenti à l'*Ordo*. Le pauvre Amalaire fut obligé de constater que son document laissait à désirer (1).

Du reste, il n'est pas besoin d'un long examen pour reconnaître que l'*Ordo* pascal n'a pas la physionomie romaine de l'*Ordo* de la messe. En ouvrant celui-ci, nous nous sentons transportés à Rome, au milieu du clergé romain, distribué en sept régions, avec des jours de service spécial pour chaque région. L'officiant, c'est le pape lui-même, *domnus apostolicus*, qui se montre entouré des grands dignitaires de sa cour, le primicier, le secondicier, le sacellaire, le nomenclateur et autres. Il part de son palais de Latran et se rend à cheval, en procession, à quelqu'une des basiliques de Rome. Tous ces détails sont évidemment inapplicables ailleurs. Dans l'*Ordo* pascal, au contraire, nous nous trouvons dans une ville quelconque et nous voyons officier un pontife ordinaire, un évêque, quelquefois même un abbé. C'est encore l'usage romain, mais tel qu'on l'observe ailleurs qu'à Rome, et non sans combinaison avec des coutumes inconnues autour du pape.

(1) Ses ennemis ne manquèrent pas de tirer parti de cela. Florus, *Adv. Amalarium*, I, 7 : « Libellum Romani ordinis tantae auctoritatis habet ut eum pene ad verbum nitatur exponere; et tamen statim sibi ipse contrarius asserit hunc Romano archidiacono cuius traditionibus gloriatur ignotum. »

On ne saurait donc accorder à cet *Ordo* pascal la même confiance qu'au reste. Il contient sans doute beaucoup de détails romains, mais qui, dans tous les cas, doivent être contrôlés d'après des documents plus sûrs.

Parmi ceux-ci figure un fragment d'*Ordo* pascal retrouvé par M. de Rossi dans le célèbre manuscrit épigraphique et topographique d'Einsiedeln, et publié par lui dans le tome II de ses *Inscriptiones christianae*, p. 34. Il ne contient que les trois derniers jours de la semaine sainte; mais il est absolument romain.

L'*Ordo VII* de Mabillon, relatif aux cérémonies de l'initiation chrétienne, catéchuménat, baptême, confirmation, n'est pas moins documenté que l'*Ordo I*. Comme lui, il a été publié d'après des manuscrits du neuvième siècle; avant la mort de Charlemagne, l'évêque d'Amiens, Jessé, le commenta et même le transcrivit en grande partie dans son *Epistola de baptismo* (1). Il doit même remonter beaucoup plus haut, car il figure presque tout entier dans le sacramentaire gélasien.

Quant à l'*Ordo VIII* et à l'*Ordo IX*, je ne puis citer d'autres marques extrinsèques de leur antiquité, que leur présence dans des manuscrits du neuvième siècle. Il sont d'ailleurs de fort bonne note : comme le précédent, ils supposent que les cérémonies se passent

(1) Migne, *P. L.*, t. CV, p. 781.

à Rome et sont présidées par le pape en personne.

J'ai trouvé dans le manuscrit latin n° 974 de la bibliothèque nationale, qui provient de l'abbaye de Saint-Amand, tout un groupe d'*Ordines romani* qui me semble avoir échappé jusqu'ici aux liturgistes. Le manuscrit contient des traités de saint Augustin; on a profité de quelques feuillets vacants, au commencement et à la fin, pour y transcrire les *Ordines*. Leur texte, comme celui du saint Augustin, est du neuvième siècle. Il comprend : 1° la description de la messe stationale; 2° les cérémonies pascales; 3° l'ordre de la litanie majeure; 4° l'ordination des prêtres et des diacres; 5° la dédicace des églises; 6° la procession de la Chandeleur. Pour toutes ces cérémonies, le rituel est strictement romain, romain de Rome; le pape est toujours censé présent et officiant (1).

L'*Ordo* de la messe stationale, dans l'état où il nous est parvenu, est certainement postérieur à saint Grégoire. On y trouve diverses prescriptions que nous savons avoir été introduites ou rétablies par lui. Ainsi il y a dans l'escorte du pape des défenseurs régionnaires, dignitaires créés par saint Grégoire (2); le graduel est exécuté par un chantre et non plus par un diacre, conformément à la règle promulguée dans le concile romain de 595; le *Pater* est placé avant le *Pax Domini*, modification que saint Grégoire atteste lui-même (3) avoir introduite. Mais on ne saurait affirmer que tout ce rituel remonte au temps de saint Grégoire et au commencement du septième siècle. La mention des diaconies, la désignation du palais de Latran par le nom de *patriarchium* (4), le grand développement de la cour

(1) On trouvera, dans l'appendice à ce volume, le texte de ces *Ordines* et celui de M. de Rossi.
(2) *Ep.* VIII, 14.
(3) *Ep.* IX, 12.
(4) *Lib. pontif.*, t. I, p. 364, note 6. Le palais pontifical était, au

pontificale, tout cela sent plutôt le septième siècle avancé. Du reste l'*Agnus Dei* est mentionné, et nous savons que ce chant fut introduit par le pape Sergius (687-701) (1). C'est donc tout à fait à la fin du septième siècle, ou plutôt au siècle suivant, que je placerais la rédaction de l'*Ordo* tel que nous l'avons. Encore faut-il descendre plus bas, au moins pour certains d'entre les suppléments, car dans l'un de ceux-ci (c. 24), il est question du roi Charles et du temps où siégeait le pape Hadrien. Pour cette partie additionnelle, l'*Ordo* n'est pas antérieur à 795.

§ 2. — *Livres gallicans.*

7° Le *Missale gothicum* (2).

Ce précieux manuscrit porte le n° 317 dans le fonds de la Reine, au Vatican. Il provient de la bibliothèque Petau. D'après certains détails de son contenu (3), on a pu établir qu'il a été exécuté pour l'église d'Autun. Tommasi, qui l'édita le premier, et Mabillon, qui le publia d'après lui, ont cru à tort qu'il provenait de la province de Narbonne, soumise aux rois Wisigoths. Cette appréciation semble leur avoir été suggérée par une note écrite au XV° siècle en tête du manuscrit : *Missale gothicum*. Il ne faut pas non plus prendre au pied de la lettre ce qu'en dit Mabillon quand il y voit

huitième siècle, appelé *episcopium*; la désignation de *patriarchium* n'apparaît pas, dans le *L. P.*, avant la notice de Sergius (*ibid.*, p. 371, ligne 10).
(1) *Lib. pontif.*, t. I, p. 376.
(2) Delisle, *Sacramentaires*, n° 3. Editions par Tommasi, Mabillon, Muratori, *ll. cc.* Cf. Neale et Forbes, *The ancient liturgy of the gallican church*, p. 32. Le *De liturgia gallicana* de Mabillon a été réimprimé dans le tome LXXII de la *Patrologie latine* de Migne, avec tous les textes édités ou réédités par l'illustre bénédictin.
(3) Il contient des messes spéciales pour les fêtes de saint Symphorien et de saint Léger.

le *purus ordo gallicanus*. En fait, ce sacramentaire contient beaucoup d'éléments romains.

Deux messes manquent au commencement, à en juger par la numérotation de celles qui suivent. La série conservée s'ouvre par la messe de la vigile de Noël. Après l'Epiphanie on trouve quelques messes en l'honneur de divers saints, puis vient le temps du Carême et de Pâques, les fêtes de l'Invention de la sainte Croix, de saint Jean l'Evangéliste, les Rogations, l'Ascension et la Pentecôte, enfin d'autres messes en l'honneur des saints, soit propres à certaines fêtes, soit communes, et six messes pour les dimanches. Le volume, mutilé à la fin, s'interrompt dans une *missa cotidiana Romensis* dont la première oraison seule est donnée. Sauf cette dernière pièce, toutes les formules sont disposées suivant l'ordre de la messe gallicane; mais beaucoup d'entre elles, surtout dans les messes en l'honneur des saints, sont des formules romaines.

Il y a une messe en l'honneur de saint Léger, où l'on parle de ses reliques comme répandues dans toute la Gaule. Saint Léger, évêque d'Autun, est mort en 678. Le manuscrit ne peut donc être antérieur aux dernières années du septième siècle. Au jugement de M. Delisle, on ne peut guère en abaisser la date au delà du commencement du siècle suivant.

8° Le *Missale gallicanum vetus* (1).

Ce sacramentaire, de même date que le précédent, porte le n° 493 dans le fonds palatin, à la bibliothèque du Vatican. Il est fort mutilé. Les fragments ne sont même pas tout à fait en ordre dans le manuscrit; mais

(1) Delisle, n° 8. — Editions de Tommasi, Mabillon, Muratori, Neale et Forbes.

le premier éditeur, Tommasi, les a disposés comme il convenait.

On y trouve d'abord une messe en l'honneur de saint Germain d'Auxerre, suivie de prières pour la bénédiction des vierges et des veuves. Après une lacune se présentent deux messes in *Adventu Domini*, celle de la vigile de Noël et les prières pour la nuit suivante, interrompues par une autre lacune. Au delà de celle-ci on se trouve au milieu des rites du catéchuménat et de la *Traditio symboli*, afférente au dimanche avant Pâques, suivant le rit gallican. Puis, après une troisième lacune, viennent les cérémonies de la semaine sainte, des fêtes de Pâques et la suite du propre du temps jusqu'à la messe des Rogations, où le texte s'interrompt.

Dans les endroits où ce sacramentaire peut être comparé avec le précédent, on trouve beaucoup de formules identiques. Ni l'un ni l'autre n'est complet. Pour reconstituer certaines séries de prières il faut les suppléer l'un par l'autre. Du reste, il y a ici, comme dans le sacramentaire d'Autun, une forte proportion d'éléments romains.

9° Les messes de Mone (1).

M. Mone (2) publia, en 1850, un recueil de onze messes gallicanes, déchiffrées dans un manuscrit palimpseste provenant de Reichenau. L'écriture est l'onciale de la fin du septième siècle (3). D'après une note ajoutée après coup, à la fin du manuscrit, ce-

(1) Delisle, n° 8 (§ 1).
(2) *Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*, Francfort, 1850. — *Cf.* Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII, p. 863. Neales et Forbes, *op. cit.*, p. 1.
(3) Delisle, *l. c.*, p. 82.

lui-ci aurait appartenu à Jean II, évêque de Constance (760-781).

Ces textes ont, sur les précédents, l'avantage d'être absolument gallicans, sans aucun mélange d'éléments romains. Malheureusement, sauf une messe en l'honneur de saint Germain d'Auxerre (1), toutes les autres sont des messes de jours ou de dimanches ordinaires, sans rapport à une fête spéciale. A chaque messe il y a deux *contestationes*, ou préfaces, au choix de l'officiant. L'une des messes est toute entière en vers hexamètres, particularité unique dans l'ensemble des textes liturgiques connus jusqu'à présent.

A ce fragment de sacramentaire il faut joindre quelques feuillets palimpsestes publiés par Am. Peyron, Mai, Bunsen. Les fragments de Mai et de Peyron paraissent provenir du même manuscrit de la bibliothèque ambrosienne (2). Ceux de Bunsen ont été déchiffrés dans un manuscrit de Saint-Gall (3). Tous ces débris sont de facture gallicane très bien marquée. On n'en pourrait dire autant d'un dernier fragment publié récemment par M. Bickell, d'après un manuscrit de Cambridge (4); il contient une partie de la messe de Noël, composée presque entièrement avec des oraisons romaines.

(1) Cette messe est tout différente de celle du *Missale gallicanum*.
(2) M 12 (ou 14) *sup*. Ceux de Peyron figurent dans son livre intitulé : *M. T. Ciceronis orationum fragmenta inedita*, Stuttgard, 1824, p. 226; ceux de Mai, dans ses *Script. Vett.*, t. III, 2e p., p. 247. M. C.-E. Hammond a réimprimé les premiers dans sa brochure *The ancient liturgy of Antioch*, p. 51 ; les autres dans son *Liturgies eastern und western*, p. LXXXI. Ces derniers figurent aussi dans la *Patrologie* de Migne, à la suite des messes de Mone, *l. c.*, p. 883.
(3) Bunsen, *Anal. antenicaena*, t. III, p. 263 ; Hammond, *Liturgy of Antioch*, p. 53.
(4) *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1882, p. 370.

10° Le lectionnaire de Luxeuil.

Ce manuscrit, n° 9427 de la Bibliothèque nationale, contient les leçons des messes de l'année ecclésiastique. Il est en minuscule du septième siècle. Mabillon le trouva à l'abbaye de Luxeuil et le publia dans son *De liturgia gallicana*. Cette publication n'est pas intégrale, Mabillon n'ayant pas jugé utile de reproduire dans leur entier des textes connus d'ailleurs ; ils se borne à donner le commençement et la fin de chaque leçon, avec les références opportunes ; mais il donne toutes les rubriques, qui sont ce qu'il y a de plus important à connaître.

Le lectionnaire de Luxeuil est un livre purement gallican, sans la moindre trace d'éléments romains. Il est disposé suivant l'ordre de l'année ecclésiastique gallicane, et c'est là son grand intérêt. Les fêtes des saints sont peu nombreuses ; celle de sainte Geneviève est la seule qui pourrait fournir quelque indication sur l'origine du manuscrit. Quoiqu'il ait été trouvé à Luxeuil, il ne présente aucun détail qui se rapporte particulièrement à cette région.

11° Les lettres de saint Germain de Paris.

Il faut compter au nombre des documents les plus précieux pour l'étude de la liturgie gallicane deux lettres publiées par Martène (1), d'après un manuscrit d'Autun. La première porte en tête l'indication *Germanus episcopus Parisius scripsit de missa*. Je ne vois pas qu'il y ait la moindre raison de contester cette attribution. Saint Germain de Paris (v. 555-576) est célèbre (2) pour son zèle à célébrer dignement les saints

(1) *Thes. anecdot.*, t. V. Cf. Migne, *P. L.*, t. LXXII, p. 89.
(2) Fortunat, *Carm.*, II, 9.

offices; il n'est pas étonnant qu'il se soit donné la peine d'écrire quelques pages sur le sens symbolique des rites de la liturgie. Tel est en effet le sujet traité dans les deux lettres ; la première est consacrée à la messe, la seconde à certains détails spéciaux, aux cérémonies extraordinaires, aux vêtements liturgiques. Pour expliquer les rites, le vénérable auteur est obligé d'en faire une description sommaire, et c'est là ce qui fait pour nous l'intérêt de son exposition (1).

12° Livres bretons, irlandais, etc.

Les anciens manuscrits liturgiques provenant des Iles-Britanniques sont, à une seule exception près, des livres mixtes, romains pour le fond, mais gallicans pour certains détails. Le plus important est le « missel de Stowe (2) » qui contient, à la suite de l'évangile de saint Jean, un ordinaire de la messe, puis les prières de trois messes spéciales, un *Ordo baptismi*, un *Ordo ad infirmum visitandum*, enfin un traité en irlandais sur les cérémonies de la messe. Tout n'y est pas de la même écriture. Les textes latins sont en partie du huitième siècle, en partie du dixième. C'est la seconde main qui a écrit presque toutes les rubriques; elle a aussi ajouté beaucoup de choses dans les espaces laissés d'abord en blanc ou même sur l'ancien texte, préalablement gratté. Le commencement du canon appartient à cette seconde écriture, de même que la rubrique *Canon dominicus papae Gilasi*, à laquelle il ne

(1) On peut tirer des lettres de saint Germain une sorte d'*Ordo gallicanus*. Le IV° concile de Tolède (c. 25) ordonne aux évêques de remettre à chacun des prêtres qu'ils envoient gouverner une paroisse, un *libellus officialis* pour les diriger dans l'accomplissement des cérémonies du culte. Aucun livre de ce genre n'est venu jusqu'à nous.

(2) Publié par Warren, *The Liturgy and ritual of the Celtic church*, Oxford, 1881, p. 207-248. Cf. Whitley Stokes, *The Irish passages in the Stowe missal*, Calcutta, 1881.

convient pas d'ajouter trop de confiance. En fait nous avons ici le canon romain ordinaire, dans sa forme grégorienne, c'est-à-dire avec la finale *diesque nostros* etc., dans le *Hanc igitur*. Il est seulement interpolé, à divers endroits, soit de première, soit de deuxième main. Parmi ces interpolations, une des plus curieuses est celle du *Memento* des défunts (première main ; on y voit nommés une série de justes, depuis Abel jusqu'aux saints irlandais du sixième siècle. On y trouve aussi les noms du pape saint Grégoire et des trois premiers successeurs de saint Augustin sur le siège de Cantorbéry, Laurent, Mellitus et Justus. Ce dernier mourut vers l'année 627; c'est le plus jeune des saints nommés ici.

Quelques fragments gallicans se remarquent dans le livre de Deer, évangéliaire de la bibliothèque de l'université de Cambridge (1), qui provient de l'Ecosse, dans les livres irlandais de Dimma (2), de Mulling (3) et dans un manuscrit de Saint-Gall (4). Mais ce ne sont là que de faibles vestiges.

En revanche nous possédons encore un livre liturgique irlandais absolument exempt de toute trace d'influence romaine. C'est l'Antiphonaire de Bangor (5). Ce manuscrit, actuellement conservé à la bibliothèque ambrosienne, est daté par le morceau qui le termine, une énumération des abbés du monastère de Bangor (6), depuis le fondateur saint Comgill, jusqu'à l'abbé en fonctions, Cronan, qui siégea de 680 à 691.

(1) Warren, *l. c.*, p. 164.
(2) *Ibid.*, p. 167.
(3) *Ibid.*, p. 171.
(4) N° 1394 ; Warren, *ibid.*, p. 177.
(5) Publié par Muratori, *Anecdota bibl. Ambrosianae*, t. IV, p. 121 ; édition répétée dans la *Patrologie latine* de Migne, t. LXXII, p. 582.
(6) Il ne faut pas confondre ce monastère de Bangor, situé dans le comté de Down, en Irlande, avec le monastère de Bangor, dans le pays de Galles, dont parle Bède, *Hist. eccl.*, II, 2.

Il contient un certain nombre d'hymnes pour l'office de matines, puis diverses oraisons relatives au même office, enfin quelques antiennes et autres petites pièces.

13° Le sacramentaire gallican (1).

Il me reste à décrire un livre qui, comme la plupart des anciens manuscrits liturgiques, a reçu de son premier éditeur une désignation inexacte. C'est le *Sacramentarium gallicanum* de Mabillon. De même que le *Missale gothicum* et le *Missale gallicanum* sont ainsi appelés, quoiqu'ils ne soient pas des missels, mais des sacramentaires, de même le *Sacramentorium gallicanum* porte ce titre, bien qu'il ne soit pas un sacramentaire, mais un missel. Mabillon le trouva à Bobbio et le publia dans son *Musaeum Italicum* (2). Le manuscrit, envoyé à Saint-Germain des Prés au moment de l'édition, y demeura depuis. Il est maintenant à la bibliothèque nationale (n° 13246). M. Delisle le fait remonter au septième siècle.

Malgré cette haute antiquité, le missel de Bobbio n'est qu'un des plus médiocres témoins de l'usage gallican. Il commence par une *missa Romensis cottidiana*, où les deux usages gallican et romain sont combinés d'une façon spéciale. Jusqu'à la préface, tout le rituel est gallican ; depuis la préface, tout est romain. Viennent ensuite les messes et cérémonies de l'année ecclésiastique : la série s'ouvre par trois messes *in adventum Domini*, avant la vigile de Noël ; les fêtes des saints sont peu nombreuses ; il y a une messe en l'honneur de saint Sigismond, pour les malades atteints de la fièvre quartaine. Pour chacune des messes on

(1) Delisle, n° 6.
(2) T. I, 2° p. Cf. Migne, *P. L.*, t. LXXII, p. 451 ; Muratori, *Lit. Rom.*, t. II, p. 775; Neales et Forbes, *op. cit.*, p. 205.

trouve d'abord le texte des trois leçons gallicanes, puis viennent les quatre oraisons avant la préface, enfin celle-ci, sous la rubrique *Contestatio*. Aucune des messes n'est prolongée au delà du *Sanctus*, ce qui suppose qu'on les terminait toutes comme la *missa Romensis cottidiana* du commencement.

Mabillon pense que le missel de Bobbio pourrait provenir de la province de Besançon, où se trouvait Luxeuil, métropole monastique du couvent italien. Il voit dans la messe de saint Sigismond un indice en faveur de cette conjecture. Je ne sais s'il a raison. La messe de saint Sigismond n'est pas une messe pour l'anniversaire de ce saint, mais pour la guérison des fiévreux dont il était considéré comme le patron, et cela bien ailleurs qu'en Séquanaise et en Bourgogne. J'insisterais plutôt sur le lieu d'où vient le manuscrit et sur ce que le nom de saint Ambroise figure au canon de la messe, particularité qui ne se rencontre dans aucun sacramentaire gallican ou frank. De plus, le rit romain est combiné ici avec le rit gallican d'une façon particulière, tout à fait différente des systèmes de combinaisons que nous trouvons dans les manuscrits franks des derniers temps mérovingiens. Ce n'est pas tout à fait la liturgie ambrosienne, mais c'est quelque chose d'analogue. Le canon romain est franchement adopté, plus complètement même que dans le rit ambrosien, qui a maintenu ici quelques particularités.

14° Livres ambrosiens.

Les collections de l'Italie du Nord, particulièrement l'Ambrosienne de Milan et le trésor de la cathédrale de cette même ville ont conservé un assez grand nombre de manuscrits liturgiques à l'usage des églises de rit ambrosien. Les plus anciens sont du dixième siècle. La tête de la série est représentée par le sacra-

mentaire de Biasca (1), d'une exécution assez grossière, comme on peut s'y attendre, puisqu'il s'agit d'un livre à l'usage d'une paroisse de campagne. Dans les livres ambrosiens, l'année ecclésiastique commence à la Saint-Martin (11 novembre); l'ordinaire de la messe est placé après la semaine de la Pentecôte, au milieu du volume. Outre les sacramentaires, il y a aussi quelques antiphonaires. Malheureusement on ne trouve nulle part, dans ces vieux livres, les rites de la confirmation, de l'ordination, de la dédicace des églises.

(1) Ambros., A 24 *bis* inf.; Delisle, n° 71. — Il n'entre pas dans mon plan de décrire, même sommairement, les manuscrits de la liturgie ambrosienne, et je ne les ai pas étudiés assez longtemps pour être à même de le faire. Le peu de temps que j'ai pu leur consacrer m'a beaucoup appris, grâce à cette circonstance que j'avais pour guide le savant le plus versé dans l'étude de la liturgie milanaise, M. l'abbé Ceriani. Il faut espérer qu'il publiera un jour les résultats de ses longues et consciencieuses recherches. En attendant, on trouvera, dans le mémoire de M. L. Delisle, p. 198 et suiv., la description des plus anciens sacramentaires ambrosiens.

CHAPITRE VI.

LA MESSE ROMAINE.

Les *Ordines Romani* nous décrivent la messe stationale, celle que célébrait le pape en personne, dans les grandes réunions liturgiques où tout le clergé et tous les fidèles étaient convoqués et même censés présents. Les prêtres, dans leurs églises titulaires (1), dans les églises et chapelles des cimetières, dans les oratoires des monastères, des diaconies, des maisons particulières, célébraient suivant un rite identique pour le fond, mais dépourvu de solennité. Le prêtre cardinal n'avait à sa disposition que des clercs inférieurs, des acolytes; il était obligé de remplir lui-même beaucoup de fonctions qui, à la messe solennelle, étaient confiées aux diacres. Cette disparité ne tenait pas à la différence de rang entre le prêtre et l'évêque, car il arrivait assez souvent que, le pape se trouvant empêché, la messe stationale fût célébrée par un prêtre; alors le cérémonial n'était guère moins imposant et compliqué que si le pape eût été présent. Ce n'était pas non plus le lieu de la station qui fai-

(1) Le P. de Smedt, dans le mémoire cité plus haut, p. 10, note 2, a émis l'idée que les prêtres de Rome n'avaient pas le droit de célébrer l'Eucharistie dans les églises titulaires. Ce système, qui repose sur une interprétation inexacte de l'ancien usage du *fermentum* (v. *Liber pontif.*, t. I, p. 169, note 4), me paraît tout à fait insoutenable.

sait la différence. On pouvait célébrer des messes privées à Saint-Pierre, à la basilique Constantinienne du Latran, à Sainte-Marie-Majeure ; réciproquement, il arrivait très souvent que la messe stationale, avec toute sa pompe, fût célébrée dans une église presbytérale. On peut même dire que toutes ces églises, ou presque toutes, avaient, au moins une fois chaque année, l'honneur d'être désignées comme lieu de station. La différence tenait au caractère de l'assistance. Aux messes des chapelles, des cimetières, des titres presbytéraux, et même des grandes basiliques, hors les jours de station, il n'y avait qu'une assistance privée, une famille, une corporation, un quartier, un groupe quelconque de fidèles indigènes ou de pèlerins. La messe était une messe privée. La messe publique, c'était la messe stationale, celle à laquelle toute l'église était censée prendre part.

C'est évidemment celle qui correspond le mieux au caractère primitif de l'institution et celle qui se recommande le plus à l'étude. Telle qu'elle est décrite dans les *Ordines* du huitième et du neuvième siècle, elle comporte un cérémonial fort postérieur à l'âge antique ; la cour pontificale, déjà très développée, y tient une place considérable ; les divers groupes de clercs, classés par ordres et par régions, la corporation des chantres, les staurofores de quartier, la hiérarchie militaire et civile, tout le monde a son rôle dans ces pompes du culte. Je laisserai dans l'*Ordo* tout ce qui regarde cette partie du cérémonial et je ne m'attacherai qu'aux rites essentiels, communs à la liturgie romaine et aux autres liturgies.

1° Entrée de l'officiant.

L'assemblée des fidèles est réunie ; les prêtres, auxquels se joignent les évêques présents à Rome, ont

pris place dans l'abside, réservée au clergé supérieur. Le pontife et ses diacres partent du *secretarium* ou sacristie, édicule situé vers l'entrée de l'église, et s'avançent vers l'autel. Les *ordines* du huitième siècle nous les représentent revêtus de leurs costumes liturgiques, précédés de sous-diacres, dont l'un balance l'encensoir (1) et de sept acolytes portant des cierges (2). Pendant cette procession, le chœur (*schola cantorum*) exécute l'antiphone *ad introitum*. A l'origine cette antiphone comportait le chant du psaume entier ou au moins de plusieurs versets ; on ne s'arrêtait que quand le pontife était parvenu à l'autel. Avant d'y arriver, il rencontrait un clerc qui lui apportait un fragment de pain consacré, provenant d'une messe précédente. Cette parcelle eucharistique était destinée à être placée dans le calice avant la cérémonie de la « Fraction du pain (3). » En entrant dans le sanctuaire, le pape donnait le baiser de paix au premier des évêques, au premier des prêtres et à tous ses diacres, puis il allait se prosterner devant la table

(1) A en juger par les *ordines* et autres livres liturgiques, ainsi que par les énumérations de mobilier sacré que l'on trouve dans le *Liber pontificalis*, l'encensoir portatif n'était usité à Rome, jusqu'au neuvième siècle, que pour les processions. On parfumait ainsi la voie que le cortège devait suivre. Quant aux encensements de l'autel, de l'église, des membres du clergé ou de l'assistance, il n'en est jamais question.

(2) Je soupçonne qu'il doit y avoir un rapport entre la coutume de porter ainsi des cierges devant le pape et aussi devant le livre des Evangiles, à certains moments, et les cierges figurés parmi les insignes des plus hauts dignitaires de l'empire romain, dans la *Notitia dignitatum imperii*.

(3) L'*Ordo* porte que le pontife *salutat sancta*. C'est, je crois, à cette rencontre du pape et de l'Eucharistie que se rattache une cérémonie actuellement en usage à la messe solennelle célébrée par le pape. On expose le Saint-Sacrement dans une des chapelles qui se trouvent sur le parcours de la procession, entre le *secretarium* et l'autel. Arrivé devant cette chapelle, le pape s'arrête et s'agenouille quelque temps devant le Saint-Sacrement. Ce rapprochement m'a été suggéré par M. de Rossi.

sainte. Quelques instants avant son arrivée on y avait porté solennellement le livre des évangiles, qui s'y trouvait déposé. Après la prostration, les diacres allaient deux à deux baiser l'autel sur les côtés; le pontife s'en approchait aussi et le baisait, ainsi que le livre des évangiles.

Il est difficile d'assigner une date précise à cette cérémonie. Dans tous les rites l'entrée de l'officiant fut de bonne heure entourée de quelque pompe. On ne se trompera pas de beaucoup en rapportant au cinquième siècle au moins la plupart des détails qui viennent d'être décrits.

2° Chants préliminaires.

Le *Kyrie eleison* doit être considéré comme le résidu de la prière litanique ou dialoguée entre l'un des ministres sacrés et l'assistance entière. Cette forme de prière joue, comme on l'a vu, un très grand rôle dans les liturgies grecques. La liturgie de Constantinople contient une litanie au commencement de la messe, avant l'entrée des célébrants. A Rome, il semble bien qu'elle ait formé jadis le début de la liturgie. Il était de règle, au huitième siècle, que les jours de litanie, c'est-à-dire les jours où l'on venait en procession générale à l'église de la station, on ne chantât ni *Kyrie*, ni *Gloria*; la réunion s'ouvrait par le *Pax vobis* et la première oraison. De même le *Kyrie* était supprimé, les jours d'ordination, parce que l'on chantait la litanie après le graduel. Maintenant encore, le *Kyrie eleison*, à la messe du samedi saint, n'est autre chose que la finale de la litanie par laquelle cette messe commence (1). Saint Grégoire (2) atteste que,

(1) Cette corrélation du *Kyrie* et de la litanie est encore très apparente dans les *Ordines* du douzième siècle.

(2) Ep. IX, 12 : « In quotidianis missis aliqua quae dici solent tacemus, tantummodo *Kyrie eleison* et *Christe eleison* dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur. »

de son temps, les mots *Kyrie eleison* et *Christe eleison* étaient, sauf aux messes quotidiennes, accompagnés d'autres formules; sans doute une litanie, plus ou moins allongée.

La litanie des saints actuellement en usage nous a conservé cette antique forme de la prière dialoguée, telle qu'elle était prononcée dans l'église romaine. Sans doute elle a subi beaucoup de développements, surtout dans la première partie, qui contient les invocations aux saints. Mais la fin, celle où l'on répond *Te rogamus, audi nos*, a une touche tout à fait antique; elle ressemble beaucoup aux prières litaniques en usage dans l'église grecque; bien qu'elle ne soit attestée que par des textes du huitième siècle, il est probable qu'elle remonte beaucoup plus haut.

Il est d'ailleurs évident que la coordination du *Kyrie eleison* avec la litanie n'a pas lieu, à Rome, de la même façon que dans les églises orientales. A Rome, cette invocation se place au commencement et à la fin de la litanie; elle est récitée alternativement par le préchantre et par les fidèles. En Orient elle constitue la réponse du peuple aux demandes de la litanie diaconale. Saint Grégoire remarquait déjà cette différence (1). Elle vient de ce que, à Rome, le *Kyrie eleison* est adventice, comme il l'est du reste dans tous les pays d'Occident (2). On ne pouvait sup-

(1) Ep. IX, 12 : « *Kyrie eleison* autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur; et totidem vicibus etiam *Christe eleison* dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. »

(2) Concile de Vaison (529), c. 3 : « Et quia tam in sede apostolica quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa ut *Kyrie eleison* frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur, » etc. Le concile conclut à l'adoption de cette coutume par les églises de la province

primer la formule *Te rogamus, audi nos*, qui, dans la litanie romaine, joue le même rôle que le *Kyrie eleison* dans la litanie grecque. Il fallut trouver à celui-ci une autre place. Chose assez singulière, le *Kyrie eleison* qui est plus jeune, à Rome, que la litanie, s'est maintenu dans le service de la messe, tandis que la litanie, plus ancienne que lui, en a été à peu près éliminée.

Le *Gloria in excelsis*. — Cet hymne est, comme le *Kyrie*, d'importation grecque. On le trouve, sous une forme un peu différente, il est vrai, dans les *Constitutions apostoliques* (1) (VII, 47) et dans les appendices de la Bible grecque, à la fin du *codex Alexandrinus* (cinquième siècle). C'était un hymne matinal; il faisait partie de l'office de matines, et non de la liturgie proprement dite. A Rome on l'introduisit d'abord à la première messe de Noël, qui se célébrait avant le jour. Le pape Symmaque en étendit l'usage aux dimanches et aux fêtes des martyrs (2), mais seule-

d'Arles, qui ne la connaissaient pas encore. Le mot *intromissa* ne devrait pas s'étendre aux églises d'Orient, car il est sûr qu'elles avaient le *Kyrie eleison* dès la plus haute antiquité : la rédaction du canon est un peu défectueuse sur ce point. Mais il est clair que le concile de Vaison considérait comme une importation d'assez fraîche date le *Kyrie eleison* alors usité à Rome et en Italie (Milan).

(1) Voici le texte des *Constitutions* : « Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.

» Αἰνοῦμέν σε, ὑμνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, δοξολογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως σοῦ, τὸν ὄντα Θεὸν, ἀγέννητον ἕνα, ἀπρόσιτον μόνον, διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν.

» Κύριε, βασιλεῦ ἐπουράνιε. Θεὲ Πάτερ παντοκράτορ,

» Κύριε ὁ Θεὸς, ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀμώμου ἀμνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ, ὅτι σὺ μόνος ἅγιος, σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦ Χριστοῦ. τοῦ Θεοῦ πασῆς γενητῆς φύσεως. τοῦ βασιλέως ἡμῶν, δι' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας. »

Les éditions portent, à la fin, Ἰησοῦς Χριστός; il faut évidemment corriger comme je l'ai fait. Ce texte s'inspire de la doctrine subordinatienne. On l'a soigneusement corrigé en le transportant dans la liturgie romaine.

(2) *Lib. pontif.*, t. I, p. 129 (Télesphore), et 263 (Symmaque).

ment à la messe épiscopale. Les prêtres ne pouvaient le chanter que le jour de Pâques, quand ils remplaçaient le pape empêché, ou le jour de leur installation dans leurs fonctions sacerdotales (1).

3° Première oraison.

Après le salut à l'assistance, le célébrant invite à la prière d'ouverture, appelée *collecta*, parce qu'elle se fait au moment où l'assemblée achève de se réunir (2). Cette prière est la première des trois « prières collectives (3) » que comporte la messe romaine. Les deux autres sont la prière *super oblata* (secrète), et la prière *post communionem*.

4° Les lectures et le chant des psaumes.

Dès le commencement du sixième siècle, il n'y avait plus à Rome que deux lectures, l'Epître et l'Evangile (4). La première est empruntée tantôt à l'Ancien Testament, tantôt au Nouveau (les évangiles exceptés), mais le plus souvent aux épîtres de saint Paul ou aux épîtres catholiques, d'où le nom d'épître.

A l'origine les lectures avaient été plus nombreuses; il est même resté, dans l'usage actuel, plus d'une trace de la leçon *prophétique* maintenant disparue. D'abord cette leçon subsiste encore à certains

(1) *Ord. Rom. I*, 25. Cf. l'*Ordo* du manuscrit de Saint-Amand (imprimé à l'appendice), chapitre de l'ordination des prêtres.

(2) *Colligere plebem* est l'expression ordinaire pour rendre l'idée de réunir, tenir une assemblée liturgique. Le sens du mot *collecta* (= *collectio*, comme *missa* = *missio*) est bien déterminé par les rubriques du sacramentaire grégorien, relatives aux jours de litanie. L'oraison indiquée pour l'église d'où part la procession est dite *ad collectam*. Il est inutile de rappeler que les mots grecs σύναξις, συνάγειν sont les équivalents des termes latins *collecta* et *colligere*.

(3) Ci-dessus, p. 101.

(4) *L. P.*, Célestin, t. I, p. 230.

jours de Quatre-Temps et de Carême. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est la disposition des chants sacrés entre l'épître et l'évangile. Ces chants sont toujours au nombre de deux, un *psalmus responsorius* ou répons, qui porte le nom spécial de Graduel, et l'*Alleluia* (1) auquel se rattache encore un verset de psaume; pendant le Carême, et autres temps de pénitence, ainsi qu'aux messes funéraires, l'*Alleluia* est remplacé par un psaume dont la mélodie a un caractère spécial, c'est le *psalmus tractus* ou Trait (2). Dans tous les cas il y a toujours un second chant après le graduel. Pourquoi cette dualité? On en trouve la raison en considérant que, dans les rares messes où la leçon prophétique s'est conservée, on exécute le graduel entre cette leçon et l'épître et l'*Alleluia* ou le trait entre l'épître et l'évangile. Ainsi les deux chants ont été d'abord intercalés un à un entre les leçons; puis, la première ayant été supprimée, on les a réunis tous les deux entre l'épître et l'évangile.

La suppression de la leçon prophétique, à Rome, a dû se faire dans le courant du cinquième siècle. C'est vers le même temps qu'elle fut aussi opérée à Constantinople. La liturgie arménienne, qui est une forme ancienne de la liturgie byzantine, comporte encore les trois leçons, tandis qu'il n'y en a plus que deux dans les plus anciens livres liturgiques de rit byzantin.

(1) Le chant de l'*Alleluia* est très ancien dans l'Eglise, mais son adaptation à une place déterminée dans le service divin varie d'un rit à l'autre. Dans le rit gallican, l'*Alleluia* était chanté après l'évangile, à la procession de l'oblation; c'est aussi l'usage en Orient. L'*Alleluia* avant l'évangile est une spécialité du rit romain. Avant saint Grégoire, on ne le chantait que pendant le temps pascal (*Ep.* IX, 12). Il paraît même qu'on avait commencé par le chanter seulement le jour de Pâques (Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 19).

(2) Ci-dessus, p. 107.

J'ai déjà dit que les chants de psaumes intercalés parmi les lectures de la messe remontent à la même antiquité que ces lectures elles-mêmes et qu'ils nous viennent en droite ligne du service religieux des synagogues juives. Dans la liturgie chrétienne ces chants sont la plus ancienne et la plus solennelle représentation du Psautier davidique. Il faut bien se garder de les mettre sur le même pied que les autres chants, Introït, Offertoire, Communion, qui ont été introduits plus tard, et seulement pour occuper l'attention pendant de longues cérémonies. Le graduel et les chants similaires sont exécutés pour eux-mêmes; pendant qu'on les exécute, célébrants et assistants n'ont rien autre chose à faire que de les écouter. C'est là l'antique chant des psaumes qui, dans la primitive église, se mêlait aux lectures des livres sacrés (1).

Le nom de *Graduel* vient de ce que ce psaume se chantait sur le *gradus* ou ambon, comme les lectures; il était toujours exécuté par un soliste, et le chœur se bornait à reprendre la phrase musicale finale (2). Les autres chants étaient exécutés *in plano*, par le chœur ou *schola cantorum*. Il était même de règle, jusqu'à saint Grégoire, que le graduel et ses appendices fussent chantés par les diacres seuls, comme l'évangile, et cette fonction avait, dans le ministère des diacres, un relief tout spécial. Elle est souvent mentionnée dans les épitaphes :

Psallere et in populis voluit modulante propheta
sic merui plebem Christi retinere sacerdos,

(1) On voit par là quelle hérésie on commet en remplaçant ces chants par des morceaux d'orgue.

(2) Les règles du chœur prescrivent encore d'exécuter ainsi les finales. Cet usage est très ancien, car il en est fait mention dans les *Constitutions apostoliques* : « ... Τὶς τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω » (II, 57). Cf. ci-dessus, p. 107, 108.

dit un évêque, expliquant ainsi comment les fidèles, ravis de son chant, l'ont récompensé en l'élevant à l'épiscopat (1). On lit dans l'épitaphe du diacre Redemptus, contemporain du pape Damase :

Dulcia neclareo promebat mella canore
prophetam celebrans placido modulamine senem ;

dans celle de l'archidiacre Deusdedit (Ve s.) :

Hic levitarum primus in ordine vivens
Davitici cantor carminis iste fuit (2) ;

dans celle de l'archidiacre Sabinus (Ve s.) :

[Ast eg]o qui voce psalmos modulatus et arte
[dive]rsis cecini verba sacrata sonis (3).

Pour être diacre, il fallait avoir une belle voix et posséder à fond l'art de la musique.

A force de rechercher cette qualité, on en vint à en négliger d'autres plus essentielles. Saint Grégoire crut devoir obvier à cet inconvénient en supprimant le privilège des diacres par rapport au chant des psaumes (4). Mais si le graduel cessa d'être chanté par les diacres, il continua d'être exécuté en solo.

Les lectures étaient autrefois précédées d'une invitation au silence, dont la formule s'est conservée dans l'ordre de la cérémonie appelée « Ouverture des oreilles » ou « Tradition du Symbole », une des cérémonies préparatoires au baptême. C'est le diacre qui disait à haute voix : *State cum silentio, audientes intente !*

(1) De Rossi, *Bull.*, 1864, p. 55.
(2) De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 239, 242.
(3) De Rossi, *Bull.* 1864, p. 23.
(4) Concile de 505, c. 1.

Après les leçons, nous devrions trouver l'homélie. Mais à Rome l'homélie paraît être tombée d'assez bonne heure en désuétude. Saint Grégoire, et, avant lui, saint Léon, sont les seuls anciens papes dont il reste des homélies et même que l'on sache en avoir prononcé. Encore les homélies de saint Léon sont-elles courtes et réservées à certains jours solennels. Les prêtres romains n'avaient pas le droit de prêcher, et les papes voyaient d'un mauvais œil que les autres évêques laissassent prêcher les leurs (1). Sozomène, qui écrivait vers le temps de Xystus III, rapporte que personne ne prêchait à Rome (2).

On ne trouve non plus, dans les livres liturgiques du huitième siècle, aucune trace du renvoi des catéchumènes et des pénitents. C'est qu'ils ont été transcrits en un temps où la discipline du catéchuménat et de la pénitence avait subi de grandes modifications. Il n'y avait plus de catéchumènes adultes, et les pénitents publics étaient ordinairement confinés dans des monastères. Cependant les anciennes formules dé la *missa catechumenorum* et de la *missa paenitentium* se sont conservées, la première dans l'ordre baptismal déjà cité, la seconde dans un récit de saint Grégoire. Le jour de l'Ouverture des oreilles, le diacre congédiait les candidats au baptême en disant : *Catechumeni recedant ! Si quis catechumenus est recedat ! Omnes catechumeni exeant foras !* Saint Grégoire raconte (3) que deux religieuses, excommuniées par saint Benoît, furent enterrées dans une église, et que, chaque fois que l'on célébrait la messe, au moment où le diacre criait : *Si quis non communicat, det locum !* leur nour-

(1) Lettre du pape Célestin aux évêques de Provence; Jaffé, 381.
(2) Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, 19.
(3) *Dial.*, II, 23.

rice les voyait se lever de leurs tombes et sortir du lieu saint. La façon dont Grégoire s'explique : *Cumque... ex more diaconus clamaret*, suppose que cette formule de renvoi, ou une formule équivalente, était encore en usage de son temps, à la fin du sixième siècle.

5° La prière des fidèles.

La messe des catéchumènes est terminée; la messe des fidèles va commencer (1). L'évêque salue de nouveau l'assistance : *Dominus vobiscum!* Puis il l'invite à la prière : *Oremus!* Il est étrange que, pas plus au huitième siècle qu'à présent, cette invitation ne soit suivie d'aucun effet. Personne ne prie. Le pape et ses assistants vont recueillir les offrandes du peuple et du clergé, le chœur exécute un morceau de chant; mais aucune prière n'est marquée dans les livres, aucune rubrique ne suppose que l'on en fasse en particulier et secrètement. Il y a donc ici un hiatus évident ; quelque chose a disparu. Et ce quelque chose n'est rien moins que la « Prière des fidèles » qui, dans toutes les autres liturgies, se place à ce moment.

Je suis porté à croire que la disparition n'est pas tout à fait complète et que la formule usitée jadis dans l'église romaine s'est conservée dans la série des oraisons solennelles du vendredi saint.

Au huitième siècle, ces oraisons étaient récitées non seulement le vendredi, mais aussi le mercredi de la semaine sainte. Rien, dans leur teneur, ne les rattache spécialement aux solennités de la Passion et de

(1) L'usage de chanter le *Credo* à ce moment de la messe ne s'est introduit à Rome que dans la première moitié du onzième siècle. Berson, abbé de Reichenau, raconte que, lui présent, l'empereur Henri II réussit à faire accepter cet usage au pape Benoît VIII (1012-1024); jusque-là les Romains ne le connaissaient pas (*De off. missae*, c. 2; Migne, *P. L.*, t. CXLII, p. 1060).

la Pâque. Ce sont des prières pour les besoins ordinaires de l'Eglise, pour la paix, pour l'évêque, pour la hiérarchie tout entière, jusqu'aux confesseurs (ascètes), vierges et veuves; pour l'empereur romain; pour les malades, les pauvres, les prisonniers, les voyageurs, les marins; pour les hérétiques, les schismatiques, les juifs et les païens. Ce sont les mêmes intentions dont la série revient à plusieurs reprises dans les liturgies quotidiennes des églises orientales. Je conjecture donc que ces oraisons ont fait autrefois partie de la messe romaine ordinaire et qu'elles étaient récitées après les lectures, à l'endroit où elles continuèrent d'être récitées, le mercredi et le vendredi saint (1).

6° L'offrande.

Si la liturgie romaine a perdu la solennité de la prière des fidèles, en revanche elle a conservé celle de l'offrande, qui disparut de bonne heure de toutes les autres liturgies (2). Les fidèles apportent le pain et le vin, et non seulement les laïques, mais les clercs, les prêtres, le pape lui-même, chacun doit faire son offrande. Le pape, assisté des évêques et des prêtres, reçoit lui-même les pains; l'archidiacre et ses collègues reçoivent les *amulae* ou burettes de vin. Cette division des rôles se maintient pendant toute la cérémonie ; l'espèce du vin est le domaine spécial des diacres.

Pendant l'offrande, le chœur exécute un psaume à répons, appelé *Offertorium*. Ce chant est d'usage ancien. Il fut introduit à Carthage du vivant de saint Augustin. Comme toutes les nouveautés, celle-ci fut

(1) A cette antique prière des fidèles correspondent, dans l'usage actuel, les prières dites du prône, entre l'évangile et l'homélie.

(2) Elle n'est plus d'usage à Rome, mais on la conserve à Milan, et, en France, en certains pays.

critiquée; un certain Hilaire, personnage de rang tribunitien (*vir tribunitius*), fit à ce propos un tel tapage que l'on crut devoir prier l'évêque d'Hippone d'écrire pour le réfuter. Ce fut l'occasion du livre, actuellement perdu, intitulé *Contra Hilarum*, où l'illustre docteur défendit *morem qui tunc esse apud Carthaginem coeperat, ut hymni ad altare dicerentur de psalmorum libro* (1), *sive ante oblationem, sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum.*

Actuellement l'*Offertoire* n'a plus qu'un seul verset, sans répons ; mais, dans les anciens antiphonaires, il offre une contexture plus étendue et plus compliquée.

L'offrande terminée, l'archidiacre choisit parmi les pains offerts ceux qui doivent servir à la communion et les range sur l'autel. Il y place aussi le vase (*scyphus*) contenant le vin pour la communion des fidèles, les deux pains offerts par le pape lui-même, enfin le calice qui servira, comme ces deux pains, à la communion tant du pontife que du haut clergé. Il a soin de verser dans ce calice, avec le vin offert par le pape, un peu de celui qu'offrent les prêtres et les diacres et de celui qui est contenu dans le *scyphus* et qui représente l'offrande des fidèles; enfin il y ajoute une petite quantité d'eau.

Aucune prière n'accompagne ces dispositions. Le pape n'y intervient pas ; il est en ce moment à son siège, au fond de l'abside. Les prières actuelles de l'offertoire ne sont pas marquées dans les anciens livres. Elles sont tout à fait analogues, pour le sens, à celles que font les prêtres grecs et que faisaient sans

(1) Aug., *Retract.*, II, 11. — Remarquer le mot *hymnus* employé pour désigner un psaume et l'usage d'emprunter au livre des Psaumes le texte de l'offertoire. Cela n'exclut pas des formules tirées éventuellement des autres livres sacrés ou même d'ailleurs; mais cela éclaire l'origine et la nature primitive de ce chant ecclésiastique.

doute les prêtres gallicans, avant le commencement de la messe, à la table de prothèse (1).

7° Les prières consécratoires.

La préparation de l'oblation se faisant, dans l'usage romain, à l'autel lui-même et pendant la messe, il ne peut y avoir d'entrée solennelle de l'oblation préparée d'avance, comme dans les rits orientaux et gallicans. Le baiser de paix, la lecture des diptyques, sont renvoyés plus loin. Aussitôt que l'archidiacre avait achevé de disposer sur l'autel les pains et les calices à consacrer, le pape, s'étant d'abord lavé les mains, se transportait à l'autel et commençait les prières consécratoires (2). Il invitait d'abord les fidèles à une prière, la deuxième des prières *collectives* de la messe romaine. C'est celle que l'on appelle oraison *super oblata* ou *Secrète*. Elle est précédée d'un invitatoire de forme spéciale : *Orate, fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*. La formule que l'officiant récite ensuite et qui, à l'origine, n'était que la conclusion de la prière faite en silence par les fidèles, est prononcée à voix basse, d'où le nom de Secrète. Elle se

(1) Sur la particularité qu'offre ici l'usage spécial des Dominicains, voy. le chapitre suivant.

(2) De divers textes du *Liber pontificalis* (surtout t. I, p. 139, note 3, et p. 246, note 9) rapprochés d'un passage de l'*Ordo I* de Mabillon (c. 48), il semble résulter que les prêtres titulaires avaient eu ici, à l'origine, un rôle spécial. On tenait devant eux des *oblatae*, posées sur des patènes. Ils récitaient le canon en même temps que le pape et célébraient ainsi avec lui la liturgie eucharistique. Si j'ai bien compris les textes en question, l'usage eût été tel au commencement du sixième siècle, pour toutes les messes stationales. Au huitième siècle, ce rite n'était plus observé qu'aux fêtes de Noël, de Pâques, de la Pentecôte et de Saint-Pierre. Les autres jours, la coopération des prêtres ne se produisait que pour l'offrande, la fraction et la communion.

termine par une *ekphonie*, par une finale dite à haute voix, à laquelle on répond *Amen*.

Alors a lieu la prière eucharistique, correspondant à l'*Anaphora* des liturgies grecques (1). Elle est coupée par le chant du *Sanctus* en deux parties, de longueur inégale, dont la première, modulée à haute voix, porte le nom de *Préface*, la seconde, récitée à voix basse, s'appelle *Canon*. L'*Anaphora* romaine a des attestations d'une antiquité très grande. La formule dont on se sert maintenant existait déjà, mot pour mot, au commencement du septième siècle. C'est saint Grégoire qui la retoucha le dernier en y ajoutant, dans la prière *Hanc igitur*, les mots *diesque nostros in tua pace disponas* (2), *atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari*. L'auteur du *Liber pontificalis*, au commencement du sixième siècle, parle du canon comme d'une formule fixe et de teneur connue. Il suppose même qu'elle existait depuis longtemps, car il raconte que saint Léon (440-461) y ajouta quelques mots (3). Mais on peut remonter plus haut et constater sûrement que l'oraison à laquelle saint Léon ajouta ces quatre mots existait déjà au temps du pape Damase. On en a la preuve dans une critique soulevée contre elle par le diacre schismatique Hilaire, l'auteur des *Quaestiones Veteris et*

(1) Le groupement de la prière *collective* et de la prière *eucharistique* n'est pas particulier, dans l'usage romain, à la liturgie de la messe. On le rencontre dans toutes les consécrations et bénédictions solennelles.

(2) Il est possible que cette prière pour la paix temporelle ait été inspirée par les maux incessants de l'invasion lombarde. Cf. *Liber pontif.*, t. I, p. 312.

(3) Ce sont les mots *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, qui forment apposition à la mention du sacrifice de Melchisédech, dans l'oraison *Supra quae propitio*. Je pense que saint Léon aura voulu introduire ici une protestation contre les Manichéens, qui n'admettaient pas l'usage du vin dans leur liturgie. Cf. *Lib. pontif.*, t. I, p. 230.

Novi Testamenti (1), contemporain de Damase. Ce théologien fourvoyé identifiait Melchisédech avec le Saint-Esprit et, tout en lui reconnaissant la qualité de prêtre de Dieu, il considérait son sacerdoce comme inférieur à celui du Christ : *Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt. Quia quamvis unius substantiae Christus et Spiritus sanctus, uniuscuiusque tamen ordo observandus est.* Les mots *non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt*, visent évidemment la formule *summus sacerdos tuus Melchisedech* de l'épiclèse romaine.

Il y a plus encore. On retrouve de très longs fragments du canon romain dans un ouvrage assez peu postérieur à Damase, le *De sacramentis* du pseudo-Ambroise. Ce livre, dont ni l'auteur ni la date ne sont assignables avec précision, me parait avoir été composé dans une de ces églises du nord de la péninsule italique, où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan, à Ravenne peut-être. Comme il suppose la population des villes encore partagée entre le paganisme et la religion chrétienne et qu'il est d'ailleurs emprunté en partie à un livre analogue de saint Ambroise, on ne se trompera pas de beaucoup en le datant des environs de l'année 400. Voici les parties du canon romain qui figurent dans son texte (2) :

(1) Migne, *P. L.*, t. XXXV, p. 2329.

(2) *De Sacram.*, IV, 5 ; Migne, *P. L.*, t. XVI, p. 443. — Dans son livre intitulé *Liturgica Latinorum* (t. I, p. 301), publié à Cologne en 1571, Pamelius, chanoine de Bruges, introduisit ce fragment au milieu des prières de la messe ambrosienne, ce qui a donné lieu de le citer comme « canon ambrosien. » En réalité, il n'y a jamais eu de canon ambrosien ; avant l'adoption du canon romain à Milan, les prières consécratoires y avaient encore une teneur variable, comme dans les livres gallicans. Quand le canon romain fut adopté, il le fut suivant la forme qu'il avait au septième siècle, après la retouche introduite par saint Grégoire. La messe ambrosienne de Pamelius est, à bien

Vis scire quia verbis caelestibus consecratur? Accipe quae sunt verba. Dicit sacerdos : *Fac nobis*, inquit, *hanc oblationem scriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Iesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad te, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus; gratias agens, benedixit, fregit, fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : « Accipite et edite ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur »*. *Similiter etiam calicem, postquam caenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad te, sancte Pater omnipotens, aeterne Deus, gratias agens, benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens : « Accipite et bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus »*.

Et sacerdos dicit : *Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.*

Ce texte correspond, non pas tout à fait mot à mot, mais cependant très étroitement, à celui du canon actuel, depuis la conclusion de la formule des diptyques jusqu'à l'épiclèse inclusivement.

Mais reprenons la suite de l'*Anaphora* romaine.

Après le salut, l'invitation à élever les cœurs vers Dieu et à lui rendre grâces (1), l'officiant commence : *Vere dignum et iustum est*, etc. Dans le sacramentaire d'Hadrien, cette formule, c'est-à-dire la préface, ne comporte qu'un petit nombre de variantes pour les principales fêtes. Auparavant elles étaient beaucoup plus nombreuses. Le sacramentaire léonien donne lieu de croire que l'improvisation, ou du moins l'in-

des égards, un texte artificiel, composé par l'éditeur lui-même. Elle ne se rencontre dans aucun des manuscrits de la liturgie ambrosienne.

(1) Le *Sursum corda* est attesté par saint Cyprien (*De domin. oratione*, 31) : « Adeo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo : *Sursum corda*, ut, dum respondet plebs *Habemus ad Dominum*, admoneatur, » etc.

tercalation de phrases préparées par l'officiant lui-même, était encore pratiquée au sixième siècle. La préface se termine par une évocation de la gloire divine et le chant du *Sanctus*.

Après le *Sanctus*, le canon romain, au lieu de passer tout de suite au récit de la dernière Cène, intercale un long morceau destiné à énumérer les personnes au nom de qui se fait l'oblation, l'Eglise catholique tout entière, le pape (au besoin l'évêque du lieu) et tous les évêques orthodoxes; puis le souverain et les fidèles présents; enfin, par suite de la communion des saints, tous les justes entrés dans la béatitude céleste : la vierge Marie, les apôtres, les papes leurs successeurs, les martyrs et autres saints. L'oblation est ainsi celle de toute la famille chrétienne : Dieu est prié de l'accepter et de la transformer au corps et au sang du Christ.

Les textes subsistants présentent, pour cette partie du canon (1), des formules très arrêtées, non pas tellement toutefois que l'on n'y ait prévu des suppléments, destinés, soit à commémorer la fête du jour, soit à énumérer certaines personnes ou certaines catégories de personnes. Ainsi, il n'est pas douteux que les noms des quatre patriarches d'Orient et peut-être de certains primats occidentaux n'aient été autrefois prononcés à la suite de celui du pape romain dans la formule *Te igitur*. Le *Memento*, qui lui fait suite, comporte une interruption où l'on pouvait intercaler beaucoup de noms et d'intentions. Pour le *Communicantes*, le sacramentaire d'Hadrien offre lui-même des variantes relatives à la solennité du jour. Plus bas, la liste des papes, réduite aux trois premiers noms, Lin, Clet, Clément, devait être récitée tout au

(1) Ce sont les oraisons qui commencent par les mots *Te igitur*, *Memento*, *Communicantes*, *Hanc igitur*, *Quam oblationem*.

long. Il n'est pas impossible que l'ancien catalogue pontifical dont les débris ont été interpolés dans le martyrologe hiéronymien (1), ait été relevé sur quelque exemplaire du canon. Les noms de martyrs qui figurent ensuite ne représentent, eux non plus, qu'un simple choix. Les églises qui adoptèrent la liturgie romaine ne se firent pas faute de compléter cette liste, en y ajoutant les noms des saints qu'elles honoraient plus spécialement (2). Enfin, le *Hanc igitur* donne place, aux fêtes de Pâques et de la Pentecôte, à une commémoration des nouveaux baptisés. Autrefois on y récitait, aux jours de scrutin, les noms des candidats au baptême, tandis que ceux de leurs parrains ou marraines avaient place au *Memento* (3). Des adjonctions semblables avaient lieu aux messes d'ordination, de profession religieuse, de mariage, de funérailles, etc.

En somme, toute cette partie du canon correspond à la récitation des diptyques en usage dans la liturgie gallicane et dans les liturgies d'Orient, mais placée, dans ces liturgies, avant le commencement de la préface. Cette dernière disposition peut paraître plus naturelle. Il est probable, toutefois, que, dès le commencement du cinquième siècle, celle du canon romain était déjà ce qu'elle est maintenant. En effet, la formule finale de toute cette série d'énumérations, celle qui forme transition avec le *Qui pridie*, se rencontre déjà dans le *De sacramentis*, en termes à peu près identiques à ceux du *Quam oblationem* actuel.

Le récit de l'institution (*Qui pridie*) et l'Anamnèse (*Unde et memores*) qui en est la suite, n'offrent aucune

(1) *Liber pontificalis*, t. I, p. LXX ; De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 114.
(2) En France, on trouve toujours, à cet endroit, les noms de saint Hilaire et de saint Martin.
(3) *Ordo Rom.*, VII, 3.

particularité. Il n'en est pas de même de l'Epiclèse.

Cette partie du canon est ainsi conçue :

Supra quae (les oblations) propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech [sanctum sacrificium, immaculatam hostiam]. Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.

Cette prière est loin d'avoir la précision des formules grecques où l'on spécifie expressément la grâce demandée, c'est-à-dire l'intervention du Saint-Esprit pour opérer la transformation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Il n'en est pas moins vrai : 1° qu'elle occupe, dans la suite matérielle et logique de la formule, exactement la même place que l'épiclèse grecque ; 2° qu'elle est aussi une prière adressée à Dieu pour qu'il intervienne dans le mystère. Mais, au lieu que les liturgies grecques s'expriment en termes clairs et simples, la liturgie romaine s'enveloppe ici de formes symboliques. Elle demande que l'ange du Seigneur prenne l'oblation sur l'autel visible, et la porte au plus haut des cieux, sur l'autel invisible élevé devant le trône de la majesté divine. Le mouvement symbolique est de sens contraire à celui des formules grecques : ce n'est pas le Saint-Esprit qui descend vers l'oblation, c'est l'oblation qui est emportée au ciel par l'ange de Dieu (1). Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est après son rappro-

(1) Il ne faut pas oublier, quand il s'agit de formules aussi anciennes, que le Verbe divin est quelquefois qualifié d'ange du Seigneur. Je n'entends pas définir si c'est ou non le cas ici.

chement, sa communication, avec la vertu divine qu'on parle d'elle comme du corps et du sang du Christ.

Les prières qui suivent correspondent à la grande intercession des liturgies grecques, et se trouvent placées comme l'est cette formule dans l'usage syro-byzantin.

Il est sûr que nous n'avons encore ici qu'un formulaire très réduit. Il commence par la commémoration des fidèles défunts (*Memento*) (1); mais il comprend aussi celle des vivants et des saints (*Nobis quoque*). A la fin de cette prière, après les mots *largitor admitte*, il y a un hiatus évident. On vient d'énumérer les saints au milieu desquels on demande d'être admis un jour, puis on continue : *Per Christum Dominum nostrum, per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas et praestas nobis.* Il est clair que les mots *haec omnia bona* ne se rapportent pas à ce qui précède: ils ne peuvent non plus désigner les offrandes consacrées, qui sont désormais le corps et le sang du Christ, et, par suite, ne sauraient s'accommoder des termes *creas, sanctificas, vivificas.* L'explication la plus simple, c'est qu'il y avait ici autrefois une mention des biens de la terre, avec énumération de leurs diverses natures, blé, vin, huile, etc. Cette manière de voir est, du reste, confirmée par le fait que des bénédictions d'aliments avaient lieu, à certains jours, à cet endroit de la messe; ainsi, le breuvage d'eau, de lait et de miel que l'on donnait aux néophytes, à Pâques et à la Pentecôte. Voici la formule de cette bénédiction, d'après le sacramentaire

(1) Le *Memento* des défunts manque dans quelques anciens exemplaires du canon, par exemple dans celui du sacramentaire gélasien. Cela vient, je crois, de ce que cette formule servait de cadre aux diptyques des morts, que l'on récitait sur un texte spécial, un rouleau, un tableau, ou autre chose de ce genre.

léonien, à la première messe de la Pentecôte (1) :

Benedic, Domine, et has tuas creaturas fontis, mellis et lactis, et pota famulos tuos ex hoc fonte aquae vitae perennis qui est Spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle, quemadmodum patribus nostris Abraham, Isaac et Iacob [promisisti] (2) introducere te eos in terram promissionis, terram fluentem melle et lacte. Coniunge ergo famulos tuos, Domine, Spiritui sancto, sicut coniunctum est hoc mel et lac, quo caelestis terrenaeque substantiae significatur unitio in Christo Iesu Domino nostro, per quem haec omnia, etc.

C'est encore à ce moment que l'on bénissait, le jour de l'Ascension, les fèves nouvelles; le jour de Saint-Sixte (6 août), le raisin nouveau (3).

Benedic, Domine, et has fruges novas fabae, etc.
Benedic, Domine, et hos fructus novos uvae, etc.

Enfin, c'est à ce moment que l'on bénissait et que l'on bénit encore, le jeudi saint, l'huile destinée au soulagement des malades.

Il n'est donc pas douteux que la formule *per quem haec omnia* n'ait été originairement précédée, même en dehors de ces circonstances extraordinaires, d'une prière pour les biens de la terre. Ceci ajoute encore à la ressemblance entre le canon romain et la partie correspondante des liturgies grecques ou orientales.

8° La fraction du pain.

Le canon terminé, on récite maintenant le *Pater*, encadré, suivant l'usage universel, entre une petite

(1) Muratori, t. I, p. 318.
(2) Je supplée ce mot, omis dans le manuscrit.
(3) Muratori, t. I, p. 588, p. 746; t. II, p. 109. *Cf. Liber pontif.*, t. I, p. 159.

préface et un développement sur le thème de la finale (*Libera nos*).

Avant saint Grégoire, on procédait tout de suite à la fraction ; c'est lui qui transporta le *Pater* à la suite du canon, jugeant inconvenant que cette dernière formule, œuvre d'un lettré quelconque, fût seule récitée sur l'oblation, à l'exclusion de la prière composée par le Seigneur lui-même (1). Cette transposition, bien que saint Grégoire se défende d'avoir imité qui que ce soit, eut pour effet de conformer l'usage de Rome à celui de Constantinople.

La cérémonie qui suit est fort compliquée en apparence. Elle commence par le baiser de paix, qui se place aussitôt après le salut *Pax Domini sit semper vobiscum*. Le pape met dans le calice le fragment de pain consacré qui lui a été apporté au commencement de la messe ; puis il rompt une de ses deux *oblatae*, et en laisse la moitié sur l'autel. Ce n'est pas encore la fraction proprement dite ; mais, comme on va enlever de dessus l'autel tous les pains destinés à la communion, et que l'on tient à ce que, *dum missarum solemnia peraguntur, altare sine sacrificio non sit* (2), cette moitié est destinée à assurer une sorte de permanence.

L'église romaine attachait beaucoup d'importance à ce que les rites de la communion continssent une

(1) Ep. IX, 12 : « Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Et valde mihi inconveniens visum est ut precem quam scholasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus. Sed et dominica oratio apud Graecos ab omni populo dicitur, apud nos vero a solo sacerdote. » — On n'est pas obligé de croire, malgré l'autorité de ce texte, que la liturgie apostolique n'ait connu d'autre formule que le *Pater* ; mais il est difficile de contester que saint Grégoire l'ait pensé.

(2) *Ordo Rom.* de Saint-Amand. Voy. à l'appendice.

expression très claire et très vive de l'unité ecclésiastique. C'est à cela que se rattache l'usage du *fermentum*, du pain consacré envoyé de la messe épiscopale aux prêtres chargés de célébrer dans les *tituli* (1) ; c'est encore cette signification qui se retrouve dans le rite des *sancta*, du fragment consacré à la messe précédente, qui est apporté au commencement de la messe et mis dans le calice au *Pax Domini*. C'est partout, dans toutes les églises de Rome, c'est toujours, dans toutes les assemblées liturgiques, celle d'aujourd'hui comme celle d'hier, le même sacrifice, la même eucharistie, la même communion. De même, afin de bien marquer que le pain rompu et distribué en dehors de l'autel est le même qui a été consacré à l'autel, on en laisse un fragment sur la table sainte.

L'autre moitié de la première *oblata* et la seconde tout entière sont placées sur la patène et portées devant le pape, qui, après le *Pax Domini*, est retourné à son siège. Quant aux autres pains consacrés, l'archidiacre les fait porter devant les évêques et les prêtres, dans des sacs de lin que les acolytes tiennent suspendus au cou. Alors a lieu la fraction du pain, opérée par le *presbyterium* tout entier ; le pape y prend part aussi, mais par l'intermédiaire de ses diacres ; ce sont eux qui rompent l'*oblata* et le demi-*oblata* déposées sur la patène. Depuis le pape Sergius (687-701) cette cérémonie s'accomplit au chant de l'*Agnus Dei*. Il est probable que, avant saint Grégoire, le *Pater* était récité à ce moment, après la fraction (2).

(1) Sur ce rite, v. le *Liber pont.*, t. I, p. 169, note 4.

(2) Ce qui me porte à le croire, c'est qu'il n'y a, dans les anciens livres romains, aucune prière immédiatement préparatoire à la communion. Dans la liturgie gallicane, la bénédiction, dans les liturgies grecques, des prières de même sens sont indiquées à cet endroit. L'*hiatus* qui apparaît ici, dans la messe romaine, doit avoir pour origine la translation du *Pater* à une autre place. Cet *hiatus* est com-

9° La communion.

La fraction terminée, les diacres présentent la patène au pape; il y prend un fragment, en détache une parcelle et consomme le reste; puis il met la parcelle détachée dans le calice que l'archidiacre a apporté de l'autel et qu'il tient auprès de lui. C'est le rite de la Commixtion. Le pape boit ensuite au calice, présenté et soutenu par l'archidiacre.

Vient ensuite la communion du haut clergé. Les évêques et les prêtres s'approchent du pape, qui leur remet, dans la main, un fragment pris sur la patène. Ils se rendent à l'autel, posent sur la table sainte la main qui contient le pain consacré et communient ainsi. Les diacres en font autant après eux. L'archidiacre rapporte le calice à l'autel; il le remet entre les mains du premier des évêques, et celui-ci, après y avoir bu, le présente aux autres évêques, aux prêtres et aux diacres.

Alors a lieu la communion du reste de l'assistance. Le pape, et avec lui les évêques et les prêtres, distribuent l'Eucharistie sous l'espèce du pain; l'archidiacre à la suite du pape, les autres diacres à la suite des évêques et des prêtres, présentent le calice. Comme le calice du pape ne sert que pour le haut clergé, l'archidiacre a soin de verser préalablement dans les vases où se trouve le vin consacré pour la communion du peuple, quelques gouttes de celui où le pape a bu le premier, puis ce qui y reste après la communion des évêques, prêtres et diacres. Ainsi est exprimée l'idée que, bien que tous n'approchent pas leurs lèvres du même vase, tous cependant boivent

bié actuellement par des prières que le prêtre récite en son particulier.

le même breuvage spirituel. Du reste, le rite de la commixtion, opéré par le pape sur le calice principal, est répété par les évêques et les prêtres sur tous les calices secondaires dans lesquels les fidèles prennent la communion sous l'espèce du vin.

Avant la communion du peuple, l'archidiacre annonçait le jour et le lieu de la prochaine station. Ce moment était choisi par précaution; les personnes qui ne prenaient point part à la communion avaient sans doute l'habitude de sortir avant qu'elle ne commençât. Pendant que les fidèles communiaient, le chœur chantait l'antiphone *ad communionem*. Maintenant on la chante après et on se borne à l'antienne, qui n'est exécutée qu'une fois. Mais les livres liturgiques du neuvième siècle supposent encore une vraie antiphone, avec le psaume chanté soit tout entier, soit en partie, suivant que la communion est plus ou moins longue; on le terminait par la doxologie *Gloria Patri*, etc., et on répétait l'antienne. Comme celui de l'Offertoire, ce chant doit remonter à la fin du quatrième siècle environ (1).

La communion finie, le pape revient à l'autel et, après avoir salué l'assemblée, il l'invite à faire la prière d'action de grâces, *post communionem*. C'est la troisième des prières *collectives* de la messe romaine. Elle est suivie d'un dernier salut; puis un diacre prononce la formule de congé : *Ite, missa est*, et le cortège du pape se reforme, tel qu'il était à l'entrée. En retournant au *sacrarium*, le pontife bénit successivement les divers groupes de clercs et de fidèles qui s'échelonnent sur son passage.

(1) Voy. ci-dessus, p. 165.

CHAPITRE VII.

LA MESSE GALLICANE.

L'usage gallican ayant à peu près disparu, il serait difficile de se faire *de visu* une idée de ce qu'étaient autrefois les cérémonies de la messe solennelle dans les églises de ce rit. Heureusement saint Germain de Paris († 576) nous en a laissé une description assez précise et bien plus ancienne que les *ordines* romains. Je me bornerai donc à suivre ce vénérable auteur, en reproduisant son texte (1) et en le confrontant avec les autres documents de l'ancien usage gallican, c'est-à-dire le missel mozarabique, les livres liturgiques de la Gaule mérovingienne, de la Bretagne et de l'Italie du nord. Comme les textes gallicans sont moins connus et moins acccessibles que les textes romains, je crois devoir intercaler dans ma description toutes les formules de prière et de chant que comporte la messe gallicane. A cet effet, je choisis ceux de la fête de Noël et je les prends dans le *Missale Gothicum*. Comme

(1) Dans cette reproduction je me borne aux phrases ou parties de phrase où le rite est décrit. Quant aux explications symboliques, comme elles n'intéressent pas directement mon étude, je renvoie le lecteur à l'édition de Martène (*Thesaurus*, t. V; Migne, *P. L.*, t. LXXII). Çà et là je corrige les fautes de transcription les plus évidentes.

ce livre ne contient pas les pièces de chant, j'emprunte celles-ci au missel mozarabique.

En suivant cette description, on aura une idée à peu près exacte de ce que pouvait être une messe solennelle au sixième siècle, à Milan, à Arles, à Tolède, à Paris.

1° Entrée de l'évêque officiant.

GERMAIN : *Antiphona ad praelegendum canitur... Psallentibus clericis procedit sacerdos in specie Christi de sacrario.*

Cette antiphone est destinée uniquement à rehausser la pompe de l'entrée des ministres sacrés. Elle correspond, dans la liturgie byzantine, au chant du Μονογενής, dans la liturgie romaine à l'Introït. A Milan, elle porte le nom d'*Ingressa*; à Tolède, celui d'*Officium*. Voici l'*Officium* mozarabique pour la messe de Noël (1).

Alleluia! Benedictus qui venit, alleluia, in nomine Domini. Alleluia! Alleluia!
℣. Deus Dominus et illuxit nobis.
℟. In nomine Domini.
℣. Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen.
℟. In nomine Domini.

GERMAIN : *Silentium diaconus annuntiat... Sacerdos ideo datur populo ut dum ille benedicit plebem, dicens :* Dominus sit semper vobiscum, *ab omnibus benedicatur dicentibus* : Et cum spiritu tuo.

Le diacre fait faire silence ; la formule mozarabique

(1) Ici, comme dans les livres romains, le psaume est réduit à un seul verset. Remarquer aussi la formule *Gloria et honor Patri*, etc. Les mots *et honor* étaient déjà, au septième siècle, caractéristiques de l'usage espagnol (*Conc. Tol.*, IV, 14).

est : *Silentium facite* (1). L'évêque salue l'assistance ; la formule conservée par saint Germain est identique à la formule mozarabique. A Milan, on dit *Dominus vobiscum*, comme à Rome. Saint Germain ne parle du salut qu'à cet endroit, avant les cantiques d'ouverture. C'est aussi la place où se trouve le premier salut dans la liturgie ambrosienne ; dans la liturgie mozarabique il ne vient qu'après la Collecte. Dans ces deux liturgies, chacune des trois leçons (2) est suivie du salut.

2° Les cantiques d'ouverture.

GERMAIN : *Aius vero ante prophetiam pro hoc canitur in graeca lingua quia... Incipiente praesule ecclesia Aius psallit, dicens latinum cum graeco... Dictum Amen ex hebraeo... Tres autem parvuli qui ore uno sequentes Kyrie eleison... Canticum autem Zachariae pontificis in honorem sancti Iohannis Baptistae cantatur... ; ideo prophetiam quam pater eius ipso nascente cecinit alternis vocibus ecclesia psallit.*

Il y a trois cantiques, le Trisagion (*Aius* = Ἅγιος), entonné par l'évêque et chanté d'abord en grec, puis en latin ; en second lieu le *Kyrie eleison*, exécuté par trois enfants ; enfin le *Benedictus* ou « prophétie ». Le Trisagion ne se retrouve, à cette place du moins, ni dans la liturgie mozarabique ni dans la liturgie milanaise. C'est évidemment une importation orientale, ou plutôt byzantine. Au temps du deuxième concile de Vaison (529), il n'était encore usité qu'aux « messes publiques. » Le concile (c. 3) ordonna de le chanter à toutes les messes indistinctement.

(1) Dans le missel mozarabique, elle ne se rencontre pas à cet endroit. Sur l'invitation au silence, cf. Grégoire de Tours, *H. Fr.*, VII, 8 : « Quadam die dominica, postquam diaconus silentium populis ut missae abscultarentur indixit... » Cf. Isidore, *De eccl. officiis*, t. X.

(2) Avec cette différence que dans la liturgie mozarabique il précède, dans la liturgie ambrosienne il suit le répons que l'on chante après la première leçon.

A la place du Trisagion on trouve, dans les missels mozarabiques et ambrosiens, le *Gloria in excelsis*, qui est ici (1) une importation romaine.

Le second chant est celui du *Kyrie eleison*, qui s'est conservé dans la liturgie ambrosienne et perdu dans la liturgie mozarabique. A Milan, comme en Gaule, on se borne à chanter trois fois *Kyrie eleison*. Cette invocation a été introduite en imitation des usages orientaux. Mais dans les liturgies orientales le *Kyrie eleison* n'est que la réponse du peuple à la litanie diaconale, et, à Rome même, il eut d'abord un lien étroit avec cette même litanie ; tandis que, dans le rit gallican, c'est une sorte de cantique absolument isolé de la litanie.

Au temps du concile de Vaison (2), le *Kyrie* était encore à peu près inconnu en Gaule, tandis qu'on le

(1) Je dis ici, car il est sûr que le *Gloria in excelsis*, comme chant d'*office*, était connu en Espagne et dans la Haute Italie dès le septième siècle au moins (*Conc. Tol.*, IV, 12 ; *Sacram. gall.*, p. 780, Murat.). — Le Trisagion est mentionné dans la vie de saint Géry, évêque de Cambrai au septième siècle : « *Aius, aius, aius*, per trinum numerum imposuit in nomine Trinitatis » (*Anal. Bolland*, t. VII, p. 393).

(2) *Concil. Vasense*, c. 3 : « Et quia tam in sede Apostolica quam etiam per totas Orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa ut *Kyrie eleison* frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur ; placuit etiam nobis ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinum et ad missas et ad vesperam, Deo propitio, intromittatur. Et in omnibus missis, seu in matutinis, seu in quadragesimalibus, seu in illis quae pro defunctorum commemoratione fiunt, semper *Sanctus*, *Sanctus*, *Sanctus*, eo ordine quo modo ad missas publicas dicitur, dici debeat ; quia tam sancta et tam dulcis et desiderabilis vox, etiamsi die noctuque possit dici, fastidium non possit generare. » Le *Sanctus*, dont il est ici question, est évidemment le Trisagion, et non le *Sanctus* d'après la préface. — Remarquer que le concile ne nomme pas l'Espagne parmi les pays où le *Kyrie eleison* était en usage.

chantait déjà à Rome et « en Italie », c'est-à-dire à Milan.

Après le *Kyrie* venait la « Prophétie (1), » c'est-à-dire le cantique *Benedictus Dominus Deus Israël* (Luc, I, 68-79). Dans la liturgie mozarabique il se chante encore, une fois l'an, le dimanche *in adventu s. Iohannis Baptistae*. Il a disparu complètement de la liturgie ambrosienne (2).

Le Trisagion et la Prophétie étaient supprimés pendant le Carême, au moins à Paris, et remplacés par un cantique spécial, qui commençait par les mots *Sanctus Deus Archangelorum* (3).

Après la Prophétie, l'évêque récitait une oraison analogue soit au cantique lui-même, soit à la fête du jour. C'est ce qu'on appelle la *collectio post Prophetiam*. Voici le texte du *Missale gothicum* pour la fête de Noël :

Ortus es nobis, verus Sol iustitiae, Iesu Christe; venisti de caelo, humani generis Redemptor; erexisti nobis cornu salutis (4), et celsi Genitoris Proles perpetua, genitus in domo

(1) Mabillon et beaucoup d'autres après lui ont confondu la prophétie avec la leçon prophétique. C'est évidemment de la première, c'est-à-dire du cantique *Benedictus*, qu'il est question dans Grégoire de Tours, *Hist. Fr.*, VIII, 7, où l'on voit l'évêque de Saintes, Palladius, entonner la prophétie : « Quo incipiente prophetiam... » L'évêque célébrant entonnait les cantiques, mais il ne lisait pas les leçons; c'était l'affaire des lecteurs ou des diacres.

(2) Il y figurait à l'origine, à en juger par le Sacramentaire de Bobbio, qui contient plusieurs fois la rubrique *Collectio post Prophetiam*.

(3) Germain, *ép.* II : « *Sanctus Deus Archangelorum* in Quadragesime concinitur et non canticum Zachariae... Nec *Alleluia* in nostra ecclesia, *Sanctus*, vel *Prophetia*, hymnus trium puerorum vel canticum Rubri maris illis diebus decantantur. » Je pense que par *Sanctus* il faut entendre le Trisagion. Cependant il est question, un peu plus haut, d'un cantique *Sanctus de caelis*, qui est repris à Pâques, avec le cantique de Moïse et l'*Alleluia*, après avoir été interrompu pendant le Carême.

(4) Allusion au cantique *Benedictus*. Toute cette prière est remplie de réminiscences de ce genre.

David propter priscorum oracula vatum, propriam volens absolvere plebem et vetusti criminis delere chirographum, ut aeternae vitae panderes triumphum. Ideoque nunc te quaesumus ut in misericordiae tuae viscera nostris apparcas mentibus, salus aeterna; et nos eripiendo ab iniquo hoste iustitiae cultores efficias; omnique mortis errore spreto pacis viam recto itinere gradientes, tibi recte servire possimus, Salvator mundi, qui cum Patre et Spiritu sancto vivis, dominaris et regnas Deus in saecula saeculorum.

3° Les lectures et la psalmodie.

GERMAIN : *Lectio vero Prophetica suum tenet ordinem, Veteris videlicet Testamenti, corripiens mala et adnuncians futura, ut intelligamus ipsum Deum esse qui in Prophetia tonuit quam qui et in Apostolo docuit et in Evangelico splendore refulsit. Quod enim propheta clamat futurum, apostolus docet factum. Actus autem Apostolorum vel Apocalypsis Iohannis pro novitate gaudii paschalis leguntur, servantes ordinem temporum, sicut historia Testamenti Veteris in Quinquagesimo, vel gesta sanctorum confessorum ac martyrum in solemnitatibus eorum, ut populus intelligat quantum Christus amaverit famulum, dans ei virtutis indicium, quem devota plebicula suum postulat patronum. Hymnum autem trium puerorum, quod post lectiones canitur... Ecclesia servat ordinem ut inter Benedictionem et Evangelium lectio non* (2) *intercedat, nisi tantummodo responsorium quod a parvulis canitur.*

Il y avait toujours deux leçons à la messe, l'évangile non compris. La première (*lectio prophetica*) était tirée de l'Ancien Testament, la seconde des Epîtres

(1) Dans le rit milanais actuel, la Collecte est placée avant les Cantiques. Le sacramentaire de Bobbio suppose qu'elle se disait après. Outre certaines collectes *post prophetiam*, il en contient aussi qui se disaient après le Trisagion (*post Afus*) ou après le *Gloria in excelsis*.

(2) J'ajoute ici la négation, qui est réclamée par le contexte.

apostoliques. Au temps pascal on lisait aussi l'Apocalypse et les Actes; en Carême les « histoires » de l'Ancien Testament; aux fêtes des saints le récit de leur vie. Ces indications de saint Germain sont entièrement d'accord avec le lectionnaire de Luxeuil, l'usage mozarabique actuel (1) et la distribution des leçons dans le sacramentaire de Bobbio (2). L'usage de Constantinople au temps de saint Chrysostome comportait aussi la triple leçon prophétique, apostolique, évangélique (3).

Après les deux premières leçons, suivant saint Germain, on chantait l'hymne des trois jeunes gens dans la fournaise, appelé aussi la Bénédiction, du mot *Benedicite* qui s'y trouve continuellement répété. Puis venait le répons. L'ordre de ces diverses pièces n'est pas le même partout. Les chants sont placés, dans la liturgie mozarabique, entre les deux premières leçons; dans la liturgie mérovingienne, après la leçon apostolique (4). La liturgie milanaise a encore la *Bénédiction* à certains jours; elle a un répons après la leçon prophétique, un verset accompagné de de l'*Alleluia* après la leçon apostolique; le premier est désigné par le nom de *Psalmulus*. Voici la formule qui introduit la Bénédiction dans le rit mozarabique (1) :

(1) La lecture de l'Apocalypse, aux messes du temps pascal, était, en Espagne, d'usage ancien; le IVe concile de Tolède (c. 16) menace d'excommunication ceux qui s'abstiendraient de la faire.

(2) Le rit ambrosien a perdu la leçon prophétique, sauf à certains jours. Il l'avait encore au onzième siècle, et on l'empruntait aux *Gestes des saints* le jour de leur fête; ceci résulte des lettres de Paul et Gebehard publiées par Mabillon (*Mus. Ital.*, t. I, part. 2, p. 97) : « Gestis sanctorum quae missarum celebrationibus apud vos interponi solent. » etc. Ces lettres ont été écrites vers l'année 1024.

(3) *Hom. XXIX in Act.*, app. p. 229. La liturgie arménienne a conservé la leçon prophétique, tombée en désuétude à Constantinople.

(4) Cependant le lectionnaire de Luxeuil indique, au jour de Noël, « Daniel cum benedictione, » c'est-à-dire l'hymne des trois jeunes gens, avant la leçon apostolique. Il est vrai que, dans la messe du Cineum *Paschae*, il le met après.

Daniel Propheta. Tunc illi tres quasi ex uno ore hymnum canebant et benedicebant Dominum de fornace, dicentes : Benedictus es Domine, etc.

C'est le texte même de Daniel, III, 51. Le répons de Noël, dans le missel mozarabique, est ainsi disposé :

Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te. — ℣. Pete a me et dabo tibi gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae. — ℟. Ego hodie genui te.

D'après saint Germain le répons était chanté par des *parvuli*. Grégoire de Tours nous le montre exécuté par un diacre. L'usage de Tours (2) pouvait être, sur ce point, différent de celui de Paris. Vers la fin du sixième siècle, celui de Rome subit, à cet égard, un changement important (3).

4° L'Evangile.

GERMAIN : *Tunc in adventu sancti Evangelii claro modulamine denuo psallit clerus Aius... Egreditur processio sancti Evangelii velut potentia Christi triumphantis de morte, cum praedictis harmoniis et cum septem candelabris luminis, quae sunt septem dona Spiritus sancti vel v(eteris) legis lumina mysterio crucis confixa, ascendens in tribunal analogii* (4), *velut Christus sedem regni paterni, ut inde intonet dona vitae, clamantibus clericis* Gloria tibi Domine!... Sanctus *autem quod redeunte sancto Evangelio clerus cantat, etc.*

(1) Je la prends au premier dimanche de Carême.

(2) Ou d'Orléans. C'est à Orléans que la scène se passe (*H. Fr.*, VIII, 3).

(3) Ci-dessus, p. 162.

(4) L'ambon.

Saint Germain est le seul auteur qui mentionne le chant du Trisagion comme accompagnant la procession de l'Evangile, à l'aller et au retour. Mais, dans toutes les liturgies latines, l'acclamation *Gloria tibi Domine* est marquée comme étant la réponse de l'assistance à l'annonce de la leçon évangélique : *Lectio sancti Evangelii secundum N.*

5° L'homélie.

GERMAIN : *Homiliae autem sanctorum quae leguntur, pro sola praedicatione ponuntur, ut quicquid Propheta, Apostolus vel Evangelium mandavit, hoc doctor vel pastor Ecclesiae apertiori sermone populo praedicet, ita arte temperans ut nec rusticitas sapientes offendat, nec honesta loquacitas obscura rusticis fiat.*

L'usage de l'homélie, après l'Evangile, se conserva mieux en Gaule qu'à Rome. Les prêtres prêchaient comme les évêques. Cet usage fut blâmé dans une lettre adressée aux évêques de Provence par le pape Célestin (1). Mais loin d'être aboli pour autant, il fut consacré, étendu même aux paroisses rurales par le deuxième concile de Vaison (529). Ce concile est le concile provincial de la métropole d'Arles. On sait combien saint Césaire d'Arles fut zélé pour la prédication. Ses homélies ont précisément les qualités de clarté et de simplicité que saint Germain réclame (2).

(1) Jaffé, 361.

(2) C. 2 : « Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parochiis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem; ita ut si presbyter aliqua infirmitate prohibente per seipsum non potuerit praedicare, sanctorum patrum homiliae a diaconibus recitentur. Si enim digni sunt diacones quod Christus in Evangelio locutus est legere, quare indigni iudicentur sanctorum Patrum expositiones publice recitare ? »

6° La prière.

GERMAIN : *Preces vero psallere levitas pro populo ab origine libri Moysacis ducit exordium, ut audita Apostoli praedicatione levitae pro populo deprecentur et sacerdotes prostrati ante Dominum pro peccata populi intercedant, etc* (1).

La prière des fidèles commence par une litanie diaconale. Les livres liturgiques mérovingiens, qui ne contiennent que la partie du célébrant, n'ont conservé aucun texte de cette litanie. Une prière en forme de litanie, mais rédigée à l'intention des pénitents publics, se rencontre dans la liturgie mozarabique aux dimanches de Carême, entre la prophétie et l'épître. La liturgie ambrosienne conserve une trace de la litanie d'après l'évangile, dans le triple *Kyrie eleison* qui se dit encore à ce moment. La litanie elle-même est encore en usage, à Milan, aux messes des dimanches de Carême, mais au commencement de la messe, après l'*Ingressa* et le *Dominus vobiscum*. Voici le texte, d'après le sacramentaire de Biascà (X° s.) :

Incipit letania. Dominica I de Quadragesima. Divinae pacis et indulgentiae munere supplicantes, ex toto corde et ex tota mente precamur te, Domine, miserere.

Pro Ecclesia tua sancta catholica, quae hic et per universum orbem diffusa est, precamur, etc.

Pro papa nostro *illo* (2) et omni clero eius omnibusque sacerdotibus ac ministris, precamur...

Pro famulo tuo *illo* imperatore et famula tua *illa* imperatrice et omni exercitui eorum, precamur...

(1) Cette prière est mentionnée dans le concile de Lyon de l'an 517 (c. 6); on y accorde à des pénitents, comme une grâce spéciale, la faculté de rester à l'église, « usque ad orationem plebis quae post evangelia legeretur. »

(2) L'archevêque de Milan.

Pro pace ecclesiarum, vocatione gentium et quiete populorum, precamur...

Pro plebe hac et conversatione eius omnibusque habitantibus in ea, precamur...

Pro aerum temperie ac fructuum et fecunditate terrarum, precamur...

Pro virginibus, viduis, orfanis, captivis ac penitentibus, precamur...

Pro navigantibus, iter agentibus, in carceribus, in vinculis, in metallis, in exiliis constitutis, precamur...

Pro his qui diversis infirmitatibus detinentur, quique spiritibus vexantur inmundis, precamur...

Pro his qui in sancta tua Eclesia fructus misericordiae largiuntur, precamur...

Exaudi nos Deus, in omni oratione atque deprecatione nostra; precamur...

Dicamus omnes : Domine miserere. Ky(rie eleison), Ky(rie eleison), Ky(rie eleison).

Dans le missel irlandais de Stowe on en trouve une toute semblable, entre l'épître et l'évangile. La voici (1) :

Dicamus omnes : « Domine exaudi et miserere, Domine miserere, » ex toto corde et ex tota mente.

Qui respicis super terram et facis eam tremere. — Oramus [te, Domine, exaudi et miserere] (2).

1. Pro altissima pace et tranquillitate temporum nostrorum, pro sancta Ecclesia catholica quae a finibus usque ad terminos orbis terrae. — Oramus.

2. Pro pastore n[ostro] episcopo et omnibus episcopis et presbyteris et diaconis et omni clero. — Oramus.

3. Pro hoc loco et inhabitantibus in eo, pro piissimis imperatoribus et omni Romano exercitu. — Oramus.

4. Pro omnibus qui in sublimitate constituti sunt, pro virginibus, viduis et orfanis. — Oramus.

(1) Warren, *The liturgy of Celtic church*, p. 229.

(2) Dans le missel de Stowe, chaque verset est suivi seulement du mot *Oramus*. Un ms. de Fulda, cité par Bona (*Rer. liturg.*, II, 4, § 3), contient la même litanie avec quelques variantes peu importantes; on y voit que la formule de réponse doit être complétée comme je l'ai fait. Sur ceci et ce qui suit, cf. Warren, p. 252.

5. Pro peregrinantibus et iter agentibus ac navigantibus et paenitentibus et catechumenis. — Oramus.

6. Pro his qui in sancta Ecclesia fructus misericordiae largiuntur, Domine Deus virtutum, exaudi preces nostras. — Oramus.

7. Sanctorum apostolorum ac martyrum memores simus, et orantibus eis pro nobis veniam mereamur. — Oramus.

8. Christianum et pacificum nobis finem concedi a Domino precemur. — Praesta, Domine, praesta.

9. Et divinum in nobis permanere vinculum caritatis sanctum Dominum deprecemur. — Praesta.

10. Conservare sanctitatem et catholicae fidei puritatem Dominum deprecemur. — Praesta.

Dicamus, etc.

Il suffit de comparer cette litanie à celles que l'on trouve dans les liturgies d'Orient, depuis celle des Constitutions apostoliques, pour se convaincre qu'elle est absolument du même type; on peut même aller plus loin, et établir que nous n'avons ici qu'une traduction d'un texte grec. Le début est exactement celui de la litanie de Constantinople (1) : Εἴπωμεν πάντες ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας ἡμῶν, εἴπωμεν.

On en peut dire autant de la formule de réponse : Δεόμεθά σου, ἐπάκουσον καὶ ἐλέησον. Quant aux demandes de la litanie, leur texte ne correspond exactement à aucune des litanies grecques qui nous sont connues, mais il est distribué dans le même ordre et rédigé dans le même style. Il y a moins de différence entre cette litanie latine et les litanies grecques des liturgies de saint Jacques, de saint Chrysostome, etc., qu'il n'y en a entre ces dernières et celle des Constitutions apostoliques (2).

(1) Swainson, p. 118; je cite le texte du onzième siècle.

(2) Voici les coïncidences les plus notables (CP = liturgie byzantine; Jac. = liturgie de saint Jacques; Cl. = liturgie des Const. apostoliques) : « 1. Ὑπὲρ τῆς ἄνωθεν εἰρήνης (Jac., CP), ὑπὲρ τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων (Cl.). — 2. Ὑπὲρ τοῦ ἐπισκόπου ἡμῶν, τοῦ τιμίου πρεσβυτερίου, τῆς ἐν Χριστῷ διακονίας, παντὸς τοῦ κλήρου (CP). — 3. Ὑπὲρ τῆς ἁγίας μονῆς ταύτης, πάσης

La litanie était suivie d'une oraison récitée par l'évêque ; c'est la *Collectio post precem* ; on y résume les prières qui viennent d'être faites. Voici celle du jour de Noël, dans le *Missale Gothicum* :

Exaudi, Domine, familiam tibi dicatam et in tuae ecclesiae gremio in hac hodierna solemnitate Nativitatis tuae congregatam ut laudes tuas exponat. Tribue captivis redemptionem, caecis visum, peccantibus remissionem ; quia tu venisti ut salvos facias nos. Aspice de caelo sancto tuo et inlumina populum tuum, quorum animus in te plena devotione confidit, Salvator mundi, qui vivis, etc.

Cette collecte correspond, dans la liturgie des Constitutions apostoliques, à la prière Κύριε παντοκράτορ, et dans la liturgie de Constantinople, à la formule plus courte Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, τὴν ἐκτενὴν ταύτην (1). Elle a disparu de toutes les liturgies latines (2).

7° Le renvoi des catéchumènes.

GERMAIN : « *Catechumenum ergo diaconus ideo clamat iuxta anticum Ecclesiae ritum, ut tam iudaei quam haeretici vel pagani instructi, qui grandes ad baptismum veniebant et ante baptismum probabantur* (3), *starent in*

πόλεως καὶ χώρας, καὶ τῶν πίστει οἰκούντων ἐν αὐταῖς (CP). — Ὑπὲρ τοῦ οἰκουμενικοῦ καὶ φιλοχρίστου ἡμῶν βασιλέως, παντὸς τοῦ παλατίου καὶ τοῦ στρατοπέδου καὶ νίκης αὐτῶν (Jac.). — 4. Ὑπὲρ βασιλέων καὶ τῶν ἐν ὑπεροχῇ (Cl.), ὑπὲρ...παρθένων χηρῶν τε καὶ ὀρφανῶν (Cl.). — 5. Ὑπὲρ πλούσιων καὶ δεομένων (Cl., CP., Jac.), ἐνιστάντων (Jac.). — 6. Ὑπὲρ τῶν παροικούντων ἐν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ ποιούντων τοῖς πένησι τὰς ἐλεημοσύνας (Cl.). — 7. Τῆς παναγίας... Μαρίας καὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ δικαίων μνημονεύσωμεν, ὅπως σύχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῶν οἱ πάντες ἐλεηθῶμεν (Jac.). — 8. Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα... αἰτησώμεθα (Jac.). — 9, 10. Τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ παναγίου Πνεύματος (Jac.). »

(1) Swainson, p. 77.

(2) Cependant, comme elle fait corps avec la litanie qui la précède, il y a lieu de rappeler ici ce qui a été dit ci-dessus, p. 165, note 1, à propos de la partie correspondante de la messe romaine.

(3) *Probantur*, éd.

ecclesia et audirent consilium Veteris et Novi Testamenti ; postea deprecarent pro illos levitae, diceret sacerdos collectam, post precem exirent postea foris qui digni non erant stare dum inferebatur oblatio, et foras ante ostium auscultarent prostrati ad terram magnalia. Quae cura ad diaconum vel ad ostiarium pertinebat, ut ille (1) *eos admoneret exire, iste provideret ne quis indignus retardaretur in templo, dicendo : Nolite dare Sanctum canibus, neque mittatis margaritas ante porcos.* »

Déjà, dans la seconde moitié du sixième siècle, le catéchuménat n'était plus qu'un souvenir. On avait besoin d'expliquer la *missa* (renvoi) *catechumenorum*, dont le rite s'était cependant conservé (2). Cette cérémonie avait lieu après la prière, comme dans la liturgie de Constantinople. Celle des Constitutions apostoliques la place auparavant. On ne voit pas clairement, par le texte de saint Germain, si elle était accompagnée de prières spéciales. Je serais porté à croire que ce texte vise les prières qui viennent d'être étudiées, mais que, à l'origine, il y en avait eu de spéciales, supprimées par suite de la disparition des catéchumènes. Ainsi, au déclin du sixième siècle, au moins dans l'église de Paris, on se bornait à prononcer quelque formule comme *Ne quis catechumenus, catechumeni recedant*, etc.

Le renvoi des pénitents, qui n'est pas marqué par saint Germain, était encore en usage peu de temps avant lui. Le concile de Lyon, célébré vers l'année 517, en fait une mention expresse (c. 6). D'après ce texte les pénitents auraient été renvoyés, d'ordinaire, avant la prière des fidèles (3).

(1) Ille eos] *illis*, éd.

(2) Le concile d'Epaone (517), c. 29, la mentionne encore : « Cum catechumeni procedere commonentur. »

(3) Voy. ci-dessus, p. 189, note 2.

8° Procession de l'oblation.

GERMAIN : *Spiritaliter iubemur silentium facere observantes ad ostium, id est ut tacentes a tumultu verborum... hoc solum cor intendat ut in se Christum suscipiat.*

De sono. Sonum autem quod canitur quando procedit oblatio, hinc traxit exordium. Praecepit Dominus Moysi, ... Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi non iam tubis irreprehensibilibus, sed spiritalibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci modilia psallit Ecclesia. Corpus vero Domini ideo defertur in turribus quia... Sanguis vero Christi ideo specialiter offertur in calice quia... Aqua autem ideo miscetur vel quia...

Patena autem vocatur ubi consecratur oblatio, quia ... Palla vero linostima... Corporalis vero palla ideo pura linea est super quam oblatio ponitur, quia... Coopertum vero sacramentorum ideo exornatur quia ... Sirico autem ornatur aut auro, vel gemmis.

Laudes autem, hoc est Alleluia, Iohannes in Apocalypsi post resurrectionem audivit psallere. Ideo hora illa Domini pallio quasi Christus tegitur caelo (1), *ecclesia solet angelicum canticum* [*cantare*]. *Quod autem habet ipsa Alleluia prima et secunda et tertia, signat tria tempora ante legem, sub lege, sub gratia.* »

La cérémonie commence par une exhortation au silence et à la surveillance des portes. Saint Germain interprète ceci des portes de l'âme, c'est-à-dire des sens. Mais la véritable signification est donnée par l'exclamation du diacre dans la liturgie de saint Jacques : Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀμύητων, μή τις τῶν μὴ δυναμένων ἡμῖν συνεύχεσθαι! Ἀλλήλους ἐπίγνωτε! Τὰς θύρας! Ὀρθοὶ πάντες! Il s'agit évidemment des portes de l'église, que

(1) Passage altéré.

l'on doit surveiller afin qu'aucun profane ne puisse pénétrer dans l'assemblée.

L'oblation a été préparée d'avance. On lui rend par prolepse les mêmes honneurs qu'après la consécration; on la désigne déjà sous les noms de corps et de sang du Christ. La préparation a eu lieu avant l'entrée du célébrant (1), avec des rites et des prières dont les documents mérovingiens n'ont conservé aucune trace. Il en reste quelque chose dans les livres irlandais, le missel de Stowe et le Lebar Brecc (2). Le missel mozarabique contient toute la cérémonie dans le plus grand détail. Il la contient même deux fois, avant l'entrée des célébrants et après la procession de l'oblation. C'est aussi à cet endroit, correspondant à l'offertoire romain actuel, que ce rite figure dans le missel ambrosien. Mais, à cette place, la préparation de l'oblation ne peut être qu'une modification inspirée par l'usage romain. Celui-ci se reconnaît encore dans la cérémonie des *Vecchioni* de Milan, qui font, à ce moment, l'offrande du pain et du vin, comme c'est aussi l'usage en beaucoup d'églises de France. Le rite de l'offrande par le peuple, à ce moment de la messe, est romain d'origine, et incompatible avec celui de la *processio oblationis*, commun à l'usage gallican et à l'usage oriental.

Le pain est porté dans un vase en forme de tour (3),

(1) Cette particularité gallicane a passé dans l'usage spécial de l'ordre de saint Dominique.

(2) Whitley Stokes, *The Irish passages in the Stowe missal*. Calcutta, 1881, p. 8, 14.

(3) Cf. Greg. Tur., *Glor. Mart.*, 85. La scène se passe à Riom, le jour de Saint-Polycarpe. « Lecta igitur passione (s. Polycarpi) cum reliquis lectionibus quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit. Accepta quoque turre diaconus, in qua mysterium Dominici corporis habebatur, ferre cepit ad ostium; ingressusque templum ut eam altari superponeret, elapsa de manu eius ferebatur in aera, et sic ad ipsam aram accedens, nunquam eam manus diaconi potuit adsequi; quod non alia credimus actum de

le vin mêlé d'eau, dans un calice. Outre ces deux vases sacrés, il y a encore la patène, où l'on dépose le pain eucharistique, soit pendant la préparation, soit à l'autel, pendant la consécration. Il est question aussi de trois voiles, dont l'un, *corporalis palla*, est en toile de lin, sans aucun mélange (*pura linea*); c'est la nappe de l'autel; l'autre est tissu de soie, d'or et même de pierres précieuses. Il sert à couvrir l'oblation une fois qu'elle a été déposée sur le corporal. Je ne vois pas à quoi pouvait servir la *palla linostima*, dont Germain parle d'abord. Dans le rit byzantin, il y a un voile pour couvrir la patène et le pain, un autre pour le calice, un troisième pour les couvrir tous les deux à la fois.

Pendant la procession, le chœur exécute un morceau de chant, analogue au *Cheroubicon* byzantin; comme celui-ci, il se termine par l'*Alleluia*. C'est ce que saint Germain appelle *Sonus*. Dans la liturgie mozarabique, ce chant porte le nom de *Laudes*, qui se rencontre déjà au septième siècle (1). A Milan, il est désigné par le terme *Antiphona post evangelium*. Quand les aliments sacrés sont déposés sur l'autel, on les recouvre du voile précieux (2); alors le chœur exécute une seconde pièce, que saint Germain appelle *Laudes* ou *Alleluia*. C'est le *Sacrificium* ou *Offertorium* de la liturgie mozarabique (3), l'*Offerenda* de la litur-

censes, nisi quia pollutus erat in conscientia. » Krusch, *ad h. l.*, a eu tort de confondre l'usage de cette tour avec celui de la *capsa*, où l'on transportait l'Eucharistie dans la messe romaine.

(1) Isidore, *De eccl. off.*, I, 13; *Conc. Tol. IV*, 11.

(2) Ce voile est mentionné plusieurs fois par Grégoire de Tours (*Hist. Fr.*, VII, 22; *Virtutes s. Martini*, II, 25; *Vitae PP.*, VIII, 11). On voit, par ce dernier texte, que le tissu ne devait pas en être transparent, car le voile devait intercepter la vue du *mysterium corporis sanguinisque dominici*.

(3) *Sacrificium* est le terme employé dans les livres liturgiques; *offertorium* se trouve dans saint Isidore (*loc. cit.*, 14) : « De offertoriis. Offertoria, quae in sacrificiorum honore canuntur, » etc.

gie milanaise. Voici le texte mozarabique de ces deux chants, pour la fête de Noël :

Laudes :

Alleluia ! Redemptionem misit Dominus populo suo; mandavit in aeternum testamentum suum; sanctum et terribile nomen eius. Alleluia !

Sacrificium :

Parvulus natus est nobis et filius datus est nobis; et factus est principatus eius super humeros eius. Alleluia ! Alleluia !

Il y a ordinairement, dans la liturgie mozarabique, deux versets au *Sacrificium*. De cette façon, en combinant les deux chants, on obtient le triple *Alleluia* dont parle saint Germain. L'idée de les grouper est d'autant plus naturelle qu'à l'origine ils devaient se suivre sans intervalle. Les prières qui les séparent actuellement dans les liturgies de Milan et de Tolède sont, comme je l'ai dit, hors de leur place primitive, au moins en partie; les autres sont des prières secrètes, que l'officiant récite en son particulier pendant que le chœur chante.

9° La prière du voile.

Saint Germain n'en parle pas. Elle était précédée d'une sorte de préface ou d'invitatoire, adressée non à Dieu, mais aux fidèles présents.

PRAEFATIO MISSAE.

Sacrosanctum beatae Nativitatis diem, in quo, nascente Domino, virginalis uteri arcana laxata sunt, incorruptorumque genitalium pondus saeculi levamen effusum est, sicut exoptavimus votis ita veneremur et gaudiis. Hic namque ortus die splendidior, luce coruscantior est. In hoc omnipotentem Deum qui terrenam fragilemque materiam causa nostrae redemptionis adsumpsit, Fratres dilectissimi, supplices deprecemur, uti nos, quos ortu corporis visitavit, societate conversationis edocuit, praecepto praedicationis instituit, degustatione mortis redemit, participatione mortis amplexus est, divini Spiritus infusione ditavit, sub perpetua de-

votione custodiat; et in his beati famulatus studiis permanere concedat, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus in saecula saeculorum.

COLLECTIO SEQUITUR.

Deus, qui dives es in misericordia, qua mortuos nos peccatis convivificasti Christo Filio tuo, ut formam servi acciperet qui omnia formavit, ut qui erat in deitate generaretur in carne, ut involveretur in pannis qui adorabatur in stellis, ut iaceret in praesepio qui regnabat in caelo; invocantibus nobis aurem maiestatis tuae propitiatus adcommoda, donans hoc per ineffabilem tuae misericordiae caritatem, ut qui exultavimus de nativitate Filii tui, qui vel ex virgine natus vel ex Spiritu sancto regeneratus est, pareamus praeceptis eius quibus nos edocuit ad salutem. Praesta, per dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum, etc.

Dans les liturgies ambrosienne et mozarabique, ces formules sont précédées d'un salut (1). Saint Isidore les présente comme les deux premières oraisons de la messe. En réalité, il n'y a qu'une oraison et ce n'est pas la première; mais saint Isidore ne fait commencer la messe qu'après les chants de l'offertoire (2). A Milan, cette première prière porte le nom d'*Oratio super sindonem;* elle n'a pas de nom spécial dans les autres liturgies gallicanes. C'est évidemment l'analogue de l'oraison *super oblata* ou Secrète, de la liturgie romaine. Dans la liturgie mozarabique, l'invitatoire

(1) C'est ici qu'avait lieu autrefois, à Milan, la cérémonie du baiser de paix. Le diacre en donnait le signal par les mots *Pacem habete!* Il disait ensuite : *Erigite vos ad orationem!* A quoi l'on répondait : *Ad te domine.* Cf. le Σοί, Κύριε, réponse fréquente dans les liturgies grecques. Dans les livres actuels, les mots *Erigite vos ad orationem* ayant été supprimés, la réponse *Ad te Domine* n'offre plus un sens aussi naturel.

(2) *De eccl. off.*, I, 15 : « Ordo autem missae et orationum quibus oblata Deo sacrificia consecrantur primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis (ceci doit être interprété). Prima earumdem oratio admonitionis est erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum; secunda invocationis ad Deum, est, ut clementer suscipiat preces fidelium, oblationesque eorum. »

est séparé de l'oraison ainsi qu'il suit : le prêtre dit *Oremus*; le chœur chante le trisagion : Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, *Domine Deus, rex aeterne, tibi laudes et gratias!* Puis le prêtre reprend : *Ecclesiam sanctam catholicam in orationibus in mente habeamus; ut eam Dominus fide et spe et caritate propitius ampliare dignetur; omnes lapsos, captivos, infirmos atque peregrinos in mente habeamus, ut eos Dominus propitius redimere, sanare et confortare dignetur.* Le chœur répond : *Praesta, aeterne, omnipotens Deus!* L'oraison vient ensuite.

10e Lecture des diptyques.

GERMAIN : *Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur qua pallium tollitur, quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo caelum sicut liber plicabitur.*

Une formule de diptyques s'est conservée dans la liturgie mozarabique :

Offerunt Deo Domino oblationem sacerdotes nostri (1), papa Romensis et reliqui, pro se et pro omni clero ac plebibus ecclesiae sibimet consignatis vel pro universa fraternitate.

Item offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumastantes, in honorem sanctorum, pro se et pro suis.

℟. Offerunt pro se et pro universa fraternitate.

Facientes commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum, gloriosae (2) sanctae Mariae virginis, Zachariae, Iohannis. Infantum, Petri, Pauli, Iohannis, Iacobi, Andreae, Philippi, Thomae, Bartholomaei, Matthei, Iacobi, Simonis et Iudae, Matthiae, Marci et Lucae. — ℟. Et omnium martyrum.

Item pro spiritibus pausantium, Hilarii, Athanasii, Martini, Am-

(1) Les évêques d'Espagne. — Le pape devait toujours être nommé. Concile de Vaison (529), c. 4 : « Et hoc nobis iustum visum est ut nomen domni Papae quicumque sedi apostolicae praefuerit, in nostris ecclesiis recitetur. »

(2) Les mots *gloriosae-infantum* doivent être une adjonction postérieure. Ils ne sont pas prévus dans la formule qui précède : *apostolorum et martyrum.* Les noms des martyrs ont disparu.

brosii, Augustini, Fulgentii, Leandri, Isidori, etc. — 2. Et omnium pausantium (1).

Je citerai aussi une formule de diptyques à l'usage d'une église irlandaise. Elle se trouve dans le missel de Stowe, intercalée au milieu du *Memento* des morts de la messe romaine (2).

Cum (3) omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium spiritale Deo Patri et Filio et Spiritui sancto sanctis ac venerabilibus sacerdotibus, offert senior noster N. presbyter, pro se et pro suis et pro totius ecclesiae cœtu catholicae, et pro commemorando anathletico gradu venerabilium patriarcharum, prophetarum, apostolorum et martyrum et omnium quoque sanctorum, ut pro nobis dominum Deum nostrum exorare dignentur : Ablis (4), Zeth, Enoc, Noe, Melchsedech, Abrache, Isac, Iacob, Ioseph, Iob, Mosi, Esau (5), Samuelis, David, Heliae, Helessiae, Essaiae, Heremiae, Ezechelis, Danielis, Hestre (6), Osse, Iohel, Amos, Abdiae, Ionae, Michiae, Nauum, Ambacuc, Sophoniae, Agiae, Sachariae, Malachiae, Tobiae, Ananiae, Azariae, Misahelis, Machabeorum;

item Infantium (7), Iohannis Baptiste et virginis Mariae, Petri, Pauli, Andriae, Iacobi, Iohannis, Pilipi, Barthalomae, Tomae, Mathei, Iacobi, Simonis, Tathei, Madiani (8), Marci, Lucae, Stefani, Cornili, Cipriani et ceterorum martirum;

(1) Cette formule, très peu développée, doit être loin de sa rédaction primitive. Elle a pourtant conservé des vestiges d'antiquité, notamment le groupement des saints confesseurs avec les défunts ordinaires. Mabillon en rapproche la formule de commémoration qui figure à la fin de la règle d'Aurélien, évêque d'Arles, du sixième siècle (Migne, *P. L.*, t. LXVIII, p. 395).

(2) Warren, *loc. cit.*, p. 237-240. La formule est coupée par une litanie et une oraison dont il n'y a pas à tenir compte. Ces pièces, en effet, occupent deux feuillets (29, 30) intercalés (Warren, p. 200), d'une écriture postérieure. Les noms de la litanie, latins ou irlandais, sont tous au vocatif, précédés du mot *sancte* et suivis de l'invocation *Ora pro nobis*. Dans la liste primitive, la seule que je donne ici, les noms latins et irlandais sont tous isolés et au génitif, comme l'exige la construction de la phrase.

(3) Je rétablis l'orthographe usuelle pour le texte ordinaire, mais pas pour les noms propres.

(4) Abelis.

(5) Iesu = Josué.

(6) Esdrae.

(7) Les saints Innocents.

(8) Matthias; son nom est répété deux fois, par erreur.

Pauli, Antoni, et ceterorum patrum heremi Sciti (1);

item episcoporum : Martini, Grigori, Maximi, Felicis, Patrici, Patrici, Secundini, Auxili, Iscrnini, Cerbani, Erci, Catheri, Ibori, Ailbi, Conlai, Maicnissae, Moinenn, Senani, Finbarri, ////////ni, Colmani, Cuani, Declach, Laurenti, Molleti, Iusti (2), Aedo, Dagani, Tigernich, Muchti, Ciannani, Buiti, Eogeni, Declani, Carthain, Maileruen (3);

item et sacerdotum : Vinniani, Ciarani, Oengusso, Endi, Gilde, Brendini, Brendini, Cainnichi, Columbe, Columbe, Colmani, Comgelli, Coemgeni;

et omnium pausantium, qui nos in dominica pace praecesserunt ab Adam usque in hodiernum diem, quorum Deus nomina novit (4).

La récitation des diptyques était suivie de l'oraison *post nomina* :

COLLECTIO POST NOMINA.

Suscipe, quaesumus, Domine Iesu omnipotens Deus, sacrificium laudis oblatum quod pro tua hodierna Incarnatione a nobis offertur; et per eum sic propitiatus adesto ut superstitibus vitam, defunctis requiem tribuas sempiternam. Nomina quorum sunt recitatione complexa scribi iubeas in aeternitate, pro quibus apparuisti in carne, Salvator mundi, qui cum coaeterno Patre vivis et regnas etc.

C'est la troisième des oraisons de la messe, d'après saint Isidore (5).

(1) Le désert de Scété.

(2) Les trois premiers successeurs de saint Augustin au siège de Cantorbéry; Augustin lui-même est omis; il n'y a sans doute, dans cette omission, qu'une inadvertance du rédacteur ou de quelque copiste.

(3) « If, as is probable, the Maelruen here mentioned was Maelruain, bishop of Tallaght, this part of the manuscript must have been written after a. d. 792 in which year that bishop died. » Whitley Stokes, *loc. cit.*, p. 5.

(4) Au lieu de *nomina novit*, le ms. porte *non nominavit et novit*.

(5) *Loc. cit.* : « Tertia autem effunditur pro offerentibus sive pro defunctis fidelibus, ut per idem sacrificium veniam consequantur. »

11° Le baiser de paix.

GERMAIN : *Pacem autem ideo Christiani* (1) *mutuo proferunt ut per mutuum osculum teneant in se caritais affectum.*

Cette cérémonie du baiser de paix était accompagnée d'une oraison (2) :

COLLECTIO AD PACEM.

Omnipotens sempiterne Deus, qui hunc diem Incarnationis tuae et partus beatae Mariae virginis consecrasti, quique discordiam vetustam per transgressionem ligni veteris cum angelis et hominibus per Incarnationis mysterium, lapis angularis, iunxisti; da familiae tuae in hac celebritate laetitiam; ut qui te consortem in carnis propinquitate laetantur, ad summorum civium unitatem, super quos corpus adsumptum evexisti, perducantur; et (3) semetipsos per externa complexa iungantur, ut iurgii non pateat interruptio, qui te auctorem gaudent in sua natura per carnis venisse contubernium. Quod ipse praestare digneris, qui cum Patre, etc.

Dans la liturgie mozarabique, la seule qui nous ait conservé l'ordre et les formules de cette cérémonie, l'oraison *ad Pacem* précède le baiser de paix; vient ensuite le grand salut qui, dans les liturgies syro-byzantines, précède la prière eucharistique :

Gratia Dei Patris omnipotentis, pax ac dilectio domini nostri Iesu Christi et communicatio Spiritus sancti sit semper cum omnibus vobis (4).

(1) *Christi*, éd.

(2) Isidore, *loc. cit.* : « Quarta post haec infertur pro osculo pacis, ut charitate reconciliati omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissensionem cuiusquam Christi indivisibile corpus. »

(3) Il faudrait suppléer *sic inter* ou quelque chose de semblable.

(4) Clem. : « Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν. » Le latin ne fait qu'ajouter les mots *Patris* et *pax*; pour tout le reste, il n'est qu'une traduction du grec. Les formules des liturgies grecques ou orientales s'écartent beaucoup plus du texte des Constitutions apostoliques.

℟. Et cum hominibus bonae voluntatis.
Quomodo astatis pacem facite.

Pendant que l'on se donne le saint baiser, le chœur exécute un répons :

Pacem meam do vobis; pacem meam commendo vobis; non sicut mundus dat, pacem do vobis. — ℣. Novum mandatum do vobis ut diligatis invicem. — Pacem meam, etc. — ℣. Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto. — Pacem meam, etc.

Dans le rit ambrosien actuel, le baiser de paix se place, comme à Rome, immédiatement avant la communion; mais ce n'est pas là sa place primitive. Au commencement du cinquième siècle, la lettre d'Innocent à Decentius constate l'usage, en vigueur dans l'Italie du nord, de se donner le baiser de paix avant les prières consécratoires, *ante confecta mysteria*. Il en reste un vestige dans l'invitation du diacre : *Pacem habete*, qui se présente, dans les livres milanais, avant l'oraison *super sindonem*. Quant à la lecture des diptyques, on voit, par le même document, qu'elle se plaçait aussi avant la préface et le canon. Elle a maintenant disparu de l'usage ambrosien, par suite de l'adoption du canon romain.

12° La prière eucharistique.

GERMAIN : *Sursum corda ideo sacerdos habere admonet ut nulla cogitatio terrena maneat in pectoribus nostris in hora sacrae oblationis*, etc.

Après le grand salut que je viens de citer, la liturgie mozarabique présente, pour le dialogue initial, le texte suivant :

Introibo ad altare Dei.
— Ad Deum qui laetificat iuventutem meam.

Aures ad Dominum!
— Habemus ad Dominum.
Sursum corda!
— Levemus ad Dominum.
Deo ac Domino nostro Iesu Christo filio Dei, qui est in caelis, dignas laudes dignasque gratias referamus!
— Dignum et iustum est.

Alors le célébrant commence la prière eucharistique, appelée *contestatio* (1) ou *immolatio* en Gaule, *illatio* en Espagne. Cette dernière désignation, attestée par saint Isidore (2), doit être rapprochée du terme grec ἀναφορά. C'est l'équivalent de la Préface romaine.

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare est, nos tibi gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus; quia hodie dominus noster Iesus Christus dignatus est visitare mundum, processit de sacrario corporis virginalis et descendit pietate de coelis. Cecinerunt angeli « Gloria in excelsis » cum humanitas claruit Salvatoris. Omnis denique turba exultabat angelorum, quia terra regem suscepit aeternum. Maria beata facta est templum pretiosum portans dominum dominorum. Genuit enim pro nostris delictis vitam praeclaram ut mors pelleretur amara. Illa enim viscera quae humanam non noverant maculam Deum portare meruerunt. Natus est in mundo qui semper vixit et vivit in caelo, Iesus Christus Filius tuus dominus noster. Per quem maiestatem tuam laudant Angeli, etc.

Ici se place le chant du *Sanctus*, commun à toutes les liturgies. Le texte du missel mozarabique n'offre aucune variante par rapport au texte romain actuellement en usage.

La prière qui suit, *Collectio post Sanctus*, n'est

(1) Greg. Tur., *Virt. s. Martini*, II, 14. C'est le terme le plus fréquemment employé dans les livres liturgiques mérovingiens et dans le sacramentaire de Bobbio. Mais on trouve assez souvent *immolatio* dans le *Missale gothicum* et dans le *Missale gallicanum*.

(2) *Loc. cit.* : « Quinta denique infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutemque caelestium universitas provocatur et *Hosanna in excelsis* cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. »

qu'une transition entre le *Sanctus* et le récit de l'institution de l'Eucharistie. Comme dans les liturgies orientales (1), elle commence régulièrement par les mots *Vere sanctus*. Saint Isidore ne la distingue pas de la prière précédente ; mais, dans les livres liturgiques, elle en est nettement détachée. Par une exception fort rare, les mots *Vere sanctus* ne figurent pas dans le *Missale gothicum* à cet endroit de la messe de Noël.

POST SANCTUS.

Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis! Quia adpropinquavit redemptio nostra, venit antiqua expectatio gentium, adest promissa resurrectio mortuorum, iamque praefulget aeterna expectatio beatorum; per Christum dominum nostrum. Qui pridie quam pro nostra omnium salute pateretur...

La liturgie ambrosienne actuelle suit ici l'ordre et le texte du canon romain. Mais il reste, dans les plus anciens manuscrits, une trace remarquable de la conformité primitive avec l'ordre gallican. A la messe du samedi saint, le *Sanctus* se relie au *Qui pridie* par une seule et unique formule, dont le type gallican n'est pas méconnaissable :

POST SANCTUS.

Vere sanctus, vere benedictus dominus noster Iesus Christus filius tuus. Qui, cum Deus esset maiestatis, descendit de caelo, formam servi qui primus perierat suscepit, et sponte pati dignatus est ut eum quem ipse fecerat liberaret. Unde (2) et hoc paschale sacrificium tibi offerimus pro his quos ex aqua et Spiritu sancto regenerare dignatus es, dans eis remissionem omnium peccatorum, ut invenires eos in Christo Iesu domino nostro; pro quibus tibi, Domine, supplices fundimus preces ut nomina eorum pariterque famuli tui imperatoris scripta habeas in libro viven-

(1) « Ἅγιος γὰρ εἶ, ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος... (Cl. CP.). — Ἅγιος εἶ, βασιλεῦ τῶν ἁγίων καὶ πάσης ἁγιωσύνης κύριος... (Jac.). — Πλήρης γάρ ἐστιν, ὡς ἀληθῶς, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης (Alex.). »

(2) Cette phrase a quelque analogie avec le *Hanc igitur* de la messe pascale suivant l'usage romain.

tium. Per Christum dominum nostrum, qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur, accipiens panem, etc. (1).

Dans les anciens livres gallicans, le récit de l'institution de l'Eucharistie est toujours omis, ou plutôt on se borne à l'indiquer par les premiers mots ; le célébrant devait le savoir par cœur. Voici le texte ambrosien :

Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur, accipiens panem elevavit oculos ad te, Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis dicens ad eos : « Hoc est enim corpus meum. » Simili modo, postea quam caenatum est, accipiens calicem elevavit oculos ad caelos, ad te, Deum Patrem suum omnipotentem, item tibi gratias agens, benedixit, tradidit discipulis suis, dicens ad eos : « Accipite et bibite ex eo omnes ; hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. » Mandans quoque et dicens ad eos : « Haec quotienscumque feceritis, in meam commemorationem facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de caelis veniam ad vos.

Voici maintenant le texte du missel mozarabique :

[Adesto (2), adesto, Iesu, bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum ; sanctifica hanc oblationem ut sanctificata sumamus per manus sancti angeli tui, sancte domine ac redemptor aeterne.

Dominus noster Iesus Christus in qua nocte tradebatur] accepit panem et gratias agens benedixit ac fregit, deditque discipulis

(1) Il est à peine besoin d'avertir que les missels imprimés et même les missels manuscrits du bas moyen âge ont adopté ici la première partie du canon romain, bien qu'elle fasse manifestement double emploi. Je me réfère au sacramentaire de Biasca et à ceux d'un âge analogue.

(2) La prière *Adesto* ne peut être primitive, car dans les missels mérovingiens du septième et du huitième siècle le *Vere sanctus* est toujours joint immédiatement au *Qui pridie*. — Les mots *Dominus noster*, etc., sont un raccord ; je les mets entre crochets avec l'oraison *Adesto* jusqu'à l'endroit où le texte se relie grammaticalement aux premiers mots du *Qui pridie*.

suis, dicens : « Accipite et manducate : hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Quotiescumque manducaveritis, hoc facite in meam commemorationem. » — ℟. Amen. — Similiter et calicem postquam caenavit, dicens : « Hic est calix novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Quotiescumque biberitis, hoc facite in meam commemorationem. — ℟. Amen. — Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniet in claritatem de caelis. — ℟. Amen.

Dans ces deux formules, la dernière phrase s'inspire d'un passage de saint Paul (*I Cor.*, *XI*, 26); on trouve un développement semblable dans la liturgie des Constitutions, dans celles de saint Jacques, de saint Basile, de saint Cyrille et de saint Basile (copte).

La rencontre des deux liturgies mozarabique et ambrosienne, soit entre elles soit avec les liturgies d'Orient, sur un détail de cette importance, est un fait très remarquable.

13° L'épiclèse.

Vient ensuite une prière (1) dans laquelle on développe tantôt l'idée de la commémoration du Seigneur, tantôt celle de la transformation eucharistique par l'opération du Saint Esprit. Il arrive même assez souvent que ni l'une ni l'autre de ces deux idées ne se trouve exprimée. Je donnerai deux spécimens, tous deux empruntés au *Missale gothicum*, le premier à la messe de Noël, l'autre à la messe de la Circoncision. L'oraison est introduite par une rubrique variable : *Post secreta*, *Post Pridie*, *Post mysterium*.

Post Secreta. — *Noël.*

Credimus, Domine, adventum tuum ; recolimus passionem

(1) Isidore, *loc. cit.* : « Porro sexta ex hinc succedit, conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur. »

tsam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissionem confractum est, sanguis sanctus tuus in pretium nostrae redemptionis effusus est; qui cum Patre et Spiritu sancto vivis et regnas in saecul[a saeculorum].

Circoncision.

Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris; ut fiat (1) nobis eucharistia legitima in tuo Filiique tui nomine et Spiritus sancti, in transformationem corporis ac sanguinis domini Dei nostri Iesu Christi, unigeniti tui, per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris, Deus, qui in trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum.

Ces courtes formules ont été remplacées à Milan par la suite du canon romain, *Unde et memores*, etc. Mais ici encore il est possible de signaler dans les plus anciens manuscrits une trace de conformité avec l'usage gallican. Dans ces manuscrits, les prières *Unde et memores*, *Supra quae*, *Supplices te rogamus*, *Memento*, *Nobis quoque*, sont supprimées le jeudi saint, et, à leur place, on trouve la formule suivante (2) :

Haec facimus, haec celebramus, tua Domine, praecepta servantes et ad communionem inviolabilem hoc ipsum quod corpus Domini sumimus mortem dominicam nuntiamus.

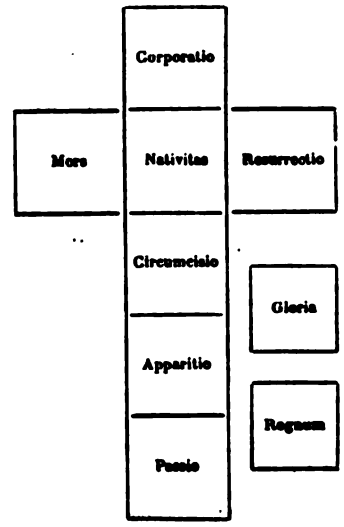
14° La fraction.

GERMAIN : *Confractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata... In hac confractione sacerdos vult augere; ibidem debet addere, quia tunc caelestia terrenis miscentur et ad orationem sacerdotis*

(1) Les mots qui suivent sont une sorte de formule consacrée, caractéristique de l'épiclèse gallicane.
(2) Le Canon du jeudi saint a été publié par Muratori, *Lit. Romana vetus*, t. I, p. 123, d'après un manuscrit qui appartient maintenant à M. le marquis Trotti (décrit par M. Delisle, *loc. cit.*, p. 2052).

caeli aperiuntur. Sacerdote autem frangente, supplex clerus psallit antiphonam, quia [Christo] patiente dolore mortis, omnia (1) *trementis testata sunt elementa. Oratio vero dominica pro hoc ibidem ponitur ut omnis oratio nostra in dominica oratione claudatur.*

La fraction était très compliquée; une certaine dose de superstition s'introduisit de bonne heure dans ce rite. On arrangeait sur la patène les parcelles de l'hostie de manière à dessiner une forme humaine. Le concile de Tours de 567 interdit cette pratique et ordonna de disposer les parcelles en forme de croix (2). C'est encore, avec une légère variante, l'usage mozarabique. Les parcelles de l'hostie sont disposées ainsi qu'il suit; chacune a sa désignation spéciale, correspondant aux mystères de la vie du Christ :



(1) Sic. — J'ai supplée *Christo*; il doit encore manquer quelque chose.
(2) « Ut corpus Domini in altari non in imaginario ordine, sed sub

En Irlande l'hostie était divisée de sept façons différentes, suivant les fêtes (1); en cinq parties aux messes communes, en sept aux fêtes des saints (confesseurs) et des vierges, en huit aux fêtes des martyrs, en neuf le dimanche, en onze aux fêtes des apôtres, en douze aux kalendes de janvier et au jeudi saint, en treize le dimanche après Pâques et le jour de l'Ascension, en soixante-cinq aux fêtes de Noël, de Pâques et de la Pentecôte. On les disposait en forme de croix, avec quelques complications quand elles étaient nombreuses; à la communion chacune des parties de la croix ou de ses appendices était distribuée à un groupe spécial de personnes, prêtres, moines, etc.

Pendant que s'opérait ce rite, le chœur exécutait une antiphone. C'est celle que la liturgie ambrosienne appelle *Confractorium*; dans la liturgie mozarabique on suppose aussi un chant de cette forme; mais les livres mozarabiques actuels le remplacent par la récitation du symbole. Le texte suivant m'est fourni par le missel de Stowe; il est à remarquer que ce n'est pas une antiphone, mais un répons.

Fiat, Domine, misericordia tua super nos quemadmodum speravimus in te.
Cognoverunt Dominum, alleluia, in fractione panis, alleluia.
Panis quem frangimus corpus est domini nostri Iesu Christi, alleluia.
Calix quem benedicimus, alleluia, sanguis est domini nostri Iesu

crucis titulo componatur » (*Conc. Tur.*, II, c. 3). C'est, je crois, contre le même abus que protestait le pape Pélage Ier dans une lettre écrite, vers 556, à l'évêque d'Arles Sapaudus (Jaffé, 978) : « Quis etiam filius non excessus, sed sceleris dicam, redditurus est rationem, quod apud vos idolum ex similagine, ve iniquitatibus nostris! patienter fieri audivimus, et ex ipso idolo fideli populo, quasi unicuique pro merito, aures, oculos, manus ac diversa singulis membra distribui? »

(1) Traité irlandais sur la messe (dixième siècle), dans le missel de Stowe, *Whitley Stokes*, p. 10. Cf. ci-dessus, p. 148, note 2.

Christi, alleluia, in remissionem peccatorum nostrorum, alleluia.
Fiat, Domine, misericordia tua super nos, alleluia, quemadmodum speravimus in te, alleluia.
Cognoverunt Dominum, alleluia.

Le chant terminé, on récitait l'oraison dominicale (1), encadrée, comme dans toutes liturgies, entre une courte préface et un développement du *Libera nos a malo*. Voici ces deux textes, d'après le *Missale gothicum* pour le jour de Noël :

Non nostro praesumentes, Pater sancte, merito, sed domini nostri Iesu Christi Filii tui obedientes imperio, audemus dicere : Pater noster, etc.
Libera nos, omnipotens Deus, ab omni malo, ab omni periculo, et custodi nos in omni opere bono, perfecta veritas et vera libertas, Deus, qui regnas in saecula saeculorum.

Le *Pater* était récité, non seulement par l'officiant, mais encore par le peuple (2). Actuellement, dans le rit mozarabique, l'assistance n'a d'autre rôle que de répondre *Amen* à chacune des demandes du *Pater*.

Venait ensuite le rite de la Commixtion. L'officiant trempait dans le calice une ou plusieurs des parcelles consacrées. Dans le rit mozarabique actuel, c'est la particule *Regnum* qui sert à cet usage. Le célébrant la tient au-dessus du calice et dit par trois fois :

Vicit leo de tribu Iuda, radix David, alleluia.

(1) C'est la dernière des sept prières énumérées par saint Isidore (*loc. cit.*) : « Harum ultima est oratio qua Dominus noster discipulos suos orare instituit, etc. » — Avant le *Pater*, on récitait, en Espagne, le symbole de Nicée. Cet usage fut introduit par une prescription formelle du troisième concile de Tolède (589), c. 2 (cf. Isidore, *loc. cit.*, c. 16).

(2) Greg. Tur., *Virt. s. Martini*, II, 30. C'est l'usage grec; cf. Greg. M., *Ep.*, IX, 12.

On lui répond :

Qui sedes super Cherubim, radix David, alleluia.

Puis il laisse tomber la particule dans le calice en disant :

Sancta sanctis ! Et coniunctio corporis domini nostri Iesu Christi sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam, et defunctis fidelibus praestetur ad requiem.

L'ordre de ces cérémonies, dans le rit mozarabique, est attesté par le quatrième concile de Tolède, c. 17, qui mentionne d'abord l'oraison dominicale, puis la Commixtion (*coniunctionem panis et calicis*), puis la Bénédiction, enfin la Communion.

Dans le rit ambrosien, le *Pater* est récité après la Fraction, mais la Commixtion suit immédiatement la Fraction, comme dans le rit romain depuis saint Grégoire. Le *Sancta Sanctis* a disparu aussi.

15° La bénédiction.

Germain (1) : *Benedictionem vero populi sacerdotibus fundere Dominus per Moysen mandavit... Propter servandum honorem pontificis sacri constituerunt canones ut longiorem benedictionem episcopus proferret, breviorem presbyter funderet, dicens* (2) : « Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum. »

La Bénédiction a donné lieu à un grand nombre de formules, variables suivant la fête, dont l'usage survécut en France à l'adoption de la liturgie romaine. On les retrouve encore, au moment où j'écris, dans le rituel de l'église de Lyon. Le diacre avertissait les

(1) Cf. Isidore, loc. cit., c. 17.
(2) Dicit, éd.

fidèles d'incliner la tête sous la bénédiction de l'évêque. La formule dont il se servait, attestée par saint Césaire d'Arles (1), est encore usitée dans le rit mozarabique : *Humiliate vos benedictioni !* C'est l'analogue de la formule grecque : Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνωμεν ! Après le salut ordinaire (2), l'évêque prononçait une bénédiction en plusieurs phrases, à chacune desquelles l'assistance répondait *Amen*.

Deus, qui adventum tuae maiestatis per angelum Gabribelem priusquam descenderes nuntiare iussisti,

Qui dignanter intra humana viscera ingressus, ex alvo virginis hodie es mundo clarificatus,

Tu, Domine, benedic hanc familiam tuam, quam hodierna solemnitas in adventu tuo fecit gaudere;

Da pacem populo tuo, quem pretiosa nativitate vivificas et passionis tolerantia a morte perpetua redemisti;

Tribue eis de thesauro tuo indeficientis divitias bonitatis; reple eos scientia, ut impollutis actibus et puro corde sequantur te ducem iustitiae, quem suum cognoscunt factorem;

Et sicut in diebus illis advenientem te in mundo perfidia Herodis expavit et periit rex impius a facie regis magni, ita nunc praesenti tempore celebrata solemnitas peccatorum nostrorum vincla dissolvat;

Ut cum iterum ad iudicandum veneris, nullus ex nobis ante tribunal tuum reus appareat; sed discussa de pectoribus nostris caligine tenebrarum, placeamus conspectui tuo et perveniamus ad illam terram quam sancti tui in requiem possidebunt aeternam.

La courte formule, à l'usage des prêtres, se retrouve, à peu près telle que saint Germain la donne, dans le missel irlandais de Stowe et dans la liturgie ambrosienne. Missel de Stowe :

Pax et caritas domini nostri Iesu Christi et communicatio sanctorum omnium sit semper nobiscum.

(1) « Rogo, fratres, quoties clamatum fuerit ut *vos benedictioni humiliare* debeatis, non vobis sit laboriosum capita inclinare, quia non homini, sed Deo humiliatis » (Aug. serm., 285, n° 2).
(2) Moz.

Missel ambrosien :

Pax et communicatio domini nostri Iesu Christi sit semper vobiscum.

Ici, le rit ambrosien place la cérémonie du baiser de paix, en conformité avec l'usage romain.

16° La communion.

GERMAIN : *Trecanum vero quod psallitur signum est catholicae fidei de Trinitatis credulitate procedere. Sic enim prima in secunda, secunda in tertia et rursum tertia in secunda et secunda rotatur in prima. Ita Pater in Filio mysterium Trinitatis complectit : Pater in Filio, Filius in Spiritu sancto, Spiritus sanctus in Filio et Filius rursum in Patre.*

Pour la communion, en Gaule, les fidèles entraient dans l'enceinte sacrée et venaient jusqu'à l'autel (1). En Espagne il n'en était pas de même; les prêtres et les diacres communiaient à l'autel, les autres clercs dans le chœur (en avant de l'autel), les laïques hors du chœur (2). Les hommes recevaient l'hostie sur la main nue, les femmes sur la main revêtue d'un linge appelé dominical, qu'elles apportaient pour cet usage (3). Pendant la communion, on exécutait un

(1) *Conc. Turon. II*, 4 : « Ad orandum et communicandum laicis et feminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum. » Cf. Greg. Tur., *H. Fr.*, IX, 3; X, 8 : « ad altarium. »

(2) *Conc. Tol. IV*, c. 17.

(3) S. Césaire (serm. 252 *de Tempore*, Migne, *P. L.*, t. XXXIX, p. 2168 : « Omnes viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus suas; et omnes mulieres nitida exhibent linteamina ubi corpus Christi accipiant. » Synode d'Auxerre, vers 578, c. 36, 37, 42 : « Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere. Non licet mulieri manum suam ad pallam dominicam (la nappe d'autel) mittere. Ut unaquaeque mulier quando communicat dominicalem suum habeat; quod si qua non habuerit, usque in alium diem dominicum non communicet. »

morceau de chant que saint Germain appelle *Trecanum* et qui lui paraît être une expression du dogme de la Trinité. Voici ce chant, d'après la formule mozarabique :

Gustate et videte quam suavis est Dominus. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus eius in ore meo. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Redimet Dominus animas servorum suorum, et non derelinquet omnes qui sperant in eum. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen. Alleluia! Alleluia! Alleluia!

Les deux premiers versets se retrouvent dans les chants de communion du missel de Stowe et de l'Antiphonaire de Bangor; ils sont beaucoup plus longs que celui-ci, mais comme lui entrecoupés d'Alleluia (1). Il est remarquable que les trois versets du *Trecanum* mozarabique soient empruntés précisément au psaume 33, qui, dans saint Cyrille de Jérusalem, dans la liturgie des Constitutions apostoliques, et dans celle de saint Jacques, est marqué comme étant le chant de la communion (2).

Je crois devoir donner ici, comme spécimen de la poésie liturgique gallicane, une hymne composée pour servir de variante au psaume de communion.

(1) Un chant entrecoupé d'alleluia, comme celui-ci, se rencontre aussi dans la liturgie arménienne et dans la liturgie syriaque de saint Jacques. — La liturgie ambrosienne a ici un chant appelé *Transitorium*.

(2) Le verset marqué avant la postcommunion dans le missel mozarabique a dû se rattacher originairement au *Gustate*. Le voici : *Refecti Christi corpore et sanguine te laudamus, Domine. Alleluia! Alleluia! Alleluia!*

Elle figure dans l'Antiphonaire de Bangor (1). Le rythme est celui des trimètres iambiques :

Sancti venite, Christi corpus sumite,
sanctum bibentes quo redempti sanguinem.

Salvati Christi corpore et sanguine,
a quo refecti laudes dicamus Deo.

Hoc sacramento corporis et sanguinis
omnes exuti ab inferni faucibus.

Dator salutis Christus, Filius Dei,
mundum salvavit per crucem et sanguinem.

Pro universis immolatus Dominus
ipse sacerdos existit et hostia.

Lege praeceptum immolari hostias
qua adumbrantur divina mysteria.

Lucis indultor et salvator omnium
praeclaram sanctis largitus est gratiam.

Accedant omnes pura mente creduli,
sumant aeternam salutis custodiam.

Sanctorum custos rector quoque Dominus
vitae perennis largitor credentibus.

Caelestem panem dat esurientibus,
de fonte vivo praebet sitientibus.

Alfa et Omega (2) ipse Christus Dominus
venit, venturus iudicare homines.

17° L'action de grâces.

La communion finie, l'évêque invite l'assemblée à remercier Dieu, puis il prononce lui-même la prière

(1) Migne, *P. L.*, t. LXXII, p. 587; Warren, *loc. cit.*, p. 187. Le titre est : *Ymnum quando commonicarent sacerdotes.*
(2) *ω dd.* Pour la mesure, il faut autre chose que le son *o*. Je suppose qu'il y a élision entre *Alfa* et *et*.

d'action de grâces. Voici ces deux formules, d'après le *Missale gothicum* du jour de Noël :

POST COMMUNIONEM.

Cibo caelesti saginati et poculo aeterni calicis recreati, Fratres karissimi, Domino Deo nostro laudes et gratias indesinenter agamus, petentes ut qui sacrosanctum corpus domini nostri Iesu Christi spiritaliter sumpsimus, exuti a carnalibus vitiis, spiritales effici mereamur, per dominum nostrum Iesum Christum Filium suum.

COLLECTIO SEQUITUR.

Sit nobis, Domine, quaesumus, medicina mentis et corporis quod de sancti altaris tui benedictione percepimus, ut nullis adversitatibus opprimamur qui tanti remedii participatione munimur. Per dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum.

La formule d'invitatoire a disparu des liturgies ambrosienne et mozarabique; dans la première, l'oraison est précédée et suivie, dans la seconde suivie seulement, du salut en forme ordinaire.

La formule de renvoi est, dans le rit mozarabique :

Solemnia completa sunt in nomine domini nostri Iesu Christi. Votum nostrum sit acceptum cum pace. — ℟. Deo gratias!

Le rite ambrosien présente ici un triple *Kyrie eleison*, puis la bénédiction : *Benedicat et exaudiat nos Deus.* — ℟ *Amen;* enfin les formules :

Procedamus in pace. — ℟. In nomine Christi.
Benedicamus Domino. — ℟. Deo gratias!

Le missel de Stowe nous donne le texte le plus simple. *Missa acta est.* — ℟ *In pace.*

CHAPITRE VIII.

LES FÊTES CHRÉTIENNES.

§ 1. — *La semaine religieuse.*

L'Eglise hérita des Juifs l'usage de sanctifier la semaine. Outre le sabbat, dont la consécration religieuse était imposée par la Loi, les Juifs pieux observaient deux autres jours de la semaine, le lundi et le jeudi. Le sabbat était consacré par la cessation du travail et par des réunions de culte ; le lundi et le jeudi étaient des jours de jeûne. Cette pratique a laissé sa trace dans l'Evangile. On connaît le propos du pharisien (1) : « Je jeûne deux fois par sabbat, » c'est-à-dire par semaine.

Au sabbat l'Eglise substitua le dimanche, non sans en modifier le caractère, en ce qui regarde la rigueur du repos prescrit. Cette substitution était déjà faite au temps des apôtres (2). De très bonne heure aussi, l'on voit apparaître les jeûnes du mercredi et du vendredi, subtitués aux jeûnes juifs. La *Doctrine des Apôtres* les mentionne expressement (3). *Le Pasteur* d'Hermas (4), en parle aussi, sous le nom de *stations*, sans

(1) *Luc*, XVIII, 12.
(2) I *Cor.*, XVI, 2 ; *Act.*, XX, 7 ; *Apoc.*, I, 10.
(3) VIII, 1 ; cf. Epiphane, *Haer.*, XVI, 1.
(4) *Simil.* V, 1.

indiquer les jours ; ceux-ci sont marqués par Clément d'Alexandrie (1), Tertullien (2), et nombre d'auteurs postérieurs. Les jeûnes des stations n'étaient pas de grands jeûnes ; on ne les prolongeait pas au delà de la neuvième heure, c'est-à-dire du milieu de l'après-midi.

Au point de vue du culte proprement dit, le service de ces jours sacrés n'était pas tout à fait le même. Le dimanche était par excellence le jour de la liturgie commune. On la célébrait dans les premières heures de la matinée. Mais cette réunion était précédée d'une autre, tenue avant le jour, qui se passait à entendre des lectures, des homélies, des chants, et à réciter des prières. Cette assemblée de nuit, cette *vigile*, apparaît déjà dans la lettre de Pline relative aux chrétiens (3). Elle se combina plus tard avec l'office de matines, qui l'élimina peu à peu. Les deux services sont encore distincts, quoique rapprochés, dans la description du rituel de Jérusalem que nous offre la *Pérégrination* de Silvie. A Rome, la vigile se maintint pour certaines solennités, celles de Pâques, de la Pentecôte et des dimanches de Quatre-Temps. L'office du samedi saint et de la veille de la Pentecôte, dans la partie qui précède la bénédiction des fonts baptismaux, nous a conservé le type des antiques vigiles telles qu'on les célébrait, tous les dimanches, aux premiers siècles du christianisme (4).

(1) *Strom.*, VI. 75.
(2) *De ieiun.*, 14.
(3) *Rel.* 96 : « Adfirmabant... quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem... ; quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium. »
(4) On peut en dire autant de la série de leçons, répons et oraisons, par laquelle s'ouvre la messe du samedi des Quatre-Temps. Cette messe est, en réalité, la messe matinale du lendemain, du dimanche. On va voir que le samedi des Quatre-Temps n'a pas de messe assignée spécialement.

Les deux jours de station étaient consacrés aussi par des réunions de culte. Mais on ne les tenait pas partout de la même manière. En certains endroits on célébrait la liturgie proprement dite, l'Eucharistie. Tel était l'usage en Afrique, au temps de Tertullien (1), et à Jérusalem, vers la fin du quatrième siècle. Dans l'église d'Alexandrie, au contraire, la station ne comportait pas de liturgie. Socrate nous apprend que, ces jours-là, « on lisait les Ecritures, elles étaient » interprétées par les docteurs, en un mot on faisait » tout ce qui se fait dans les synaxes, moins la célé- » bration des mystères (2). » Je crois que, sur ce point comme sur tant d'autres, l'usage de Rome était semblable à celui d'Alexandrie. Il est sûr au moins que, vers le commencement du cinquième siècle, la célébration des mystères (*sacramenta*), n'avait point lieu à Rome le vendredi. Les renseignements font défaut pour le mercredi (3).

Le samedi, éliminé d'abord, finit par obtenir aussi une situation spéciale. En Orient, au quatrième siècle, c'était un jour de synaxe (4), et même de synaxe litur-

(1) *De oratione*, 14.

(2) Socrate, *H. E.*, V, 22. En revanche, il y avait une vigile. Ce fut pendant une vigile de vendredi que saint Athanase fut attaqué dans l'église de Théonas, la nuit du 8 au 9 février 356.

(3) Lettre d'Innocent à Decentius, c. 4 : « Non dubium est in tantum eos (les apôtres) ieiunasse biduo memorato ut traditio Ecclesiae habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari; *quae forma utique per singulas tenenda est hebdomadas*, propter id quod commemoratio diei illius semper est celebranda. » — Ceci doit s'entendre des messes publiques, non des messes privées.

(4) *Conc. Laodic.*, c. 16; *Constit. Ap.*, II, 59; V, 20; VII, 27; VIII, 33; Epiphane, *Exp. fid.*, 24. Saint Epiphane ne paraît pas considérer ces synaxes comme d'un usage universel : « ἐν τισι δὲ τόποις καὶ ἐν τοῖς σάββασι συνάξεις ἐπιτελοῦσιν. » La *Pérégrination* de Silvie mentionne les synaxes *liturgiques* du Carême; elle ne parle pas de celles du reste de l'année. Le concile de Laodicée (*loc. cit.*) prescrit de joindre la lecture de l'évangile à celle des autres Ecritures. On ne saurait dire si l'usage qu'il réforme comportait ou non la liturgie après les lectures. Saint Basile (ép. 289) parle de synaxes liturgiques.

gique. A Alexandrie, cependant, la synaxe n'était pas liturgique. Cette absence de liturgie était particulière à la ville même d'Alexandrie : dans l'intérieur de l'Egypte, la liturgie avait lieu sur le soir et on la faisait précéder d'une agape (1). On pourrait croire que cette solennisation du samedi représente une conciliation primitive entre l'usage juif et l'usage chrétien. Mais comme les réunions du samedi ne sont mentionnées par aucun auteur antérieur au quatrième siècle, comme d'autre part elles étaient inconnues à Rome, il est plus naturel d'y voir une institution postérieure. Du reste, l'église orientale, en admettant la solennisation du samedi, eut grand soin d'en écarter le trait principal du sabbat juif, c'est-à-dire l'obligation du repos (2).

En Occident, et plus particulièrement à Rome, le samedi devint un jour de jeûne. Déjà, au temps de Tertullien, il y avait des églises où l'on prolongeait quelquefois jusqu'au samedi le jeûne du vendredi. Cela s'appelait *continuare ieiunium* (3); on trouva plus tard l'expression *superponere ieiunium*, laquelle n'est qu'une médiocre transcription latine du terme grec ὑπερτίθεσθαι (retarder). Ces jeûnes prolongés étaient fort en usage à la fin du troisième siècle. Il en est question dans un des écrits de Victorin (4), évêque de Poetovio. Le concile d'Elvire en prescrit un par mois, sauf en juillet et août; il rejette en même temps la pratique de la superposition hebdomadaire, que l'on observait auparavant tous les samedis (5). On

(1) Socrate, *l. c.*

(2) *Conc. Laod.*, c. 29; cf. Pseudo-Ignace, *ep. ad Magnes.*, 9.

(3) *De ieiun.*, 14.

(4) *De fabrica mundi* (Migne, *P. L.*, t. V, p. 304, 306).

(5) C. 23 : « Ieiunii superpositiones per singulos menses placuit celebrari, exceptis diebus duorum mensium iulii et augusti, propter quorundam infirmitatem. — C. 26 : Errorem placuit corrigi ut omni sabbati die superpositiones celebremus. »

rattache ordinairement à cette superposition hebdomadaire le jeûne romain du samedi. Le jeûne du vendredi aura d'abord empiété sur le samedi; puis, la pratique de la superposition étant trouvée trop rigoureuse, on l'aura remplacée par un autre jeûne ou semi-jeûne, distinct de celui du vendredi (1).

Quoi qu'il en soit, il est sûr que le samedi, à Rome, on ne célébrait pas la liturgie. Sozomène, qui confirme sur ce point le renseignement fourni par le pape Innocent (2), ajoute que les Alexandrins étaient ici d'accord avec les Romains.

En résumé, outre les deux réunions du dimanche, vigile et messe, il y avait partout des réunions le mercredi et le vendredi; mais ces réunions ne comportaient pas partout la célébration de l'eucharistie. A Rome et à Alexandrie, elles étaient *aliturgiques*, liturgiques au contraire, dans le reste de l'Orient. Quant à la synaxe du samedi, elle est particulière à l'Orient et d'institution moins ancienne que les précédentes.

§ 2. — *Les Quatre-Temps.*

La distribution du service religieux, dans les semaines de Quatre-Temps, conserve encore quelques traits de la primitive semaine religieuse suivant l'usage romain. On compte aujourd'hui trois jours de jeûne, le mercredi, le vendredi et le samedi. Mais les antiques formules d'indiction, qui figurent déjà dans les homélies de saint Léon, ne mentionnent que les jeûnes du mercredi et du vendredi. Celui du samedi, n'étant qu'une superposition, un prolongement, de

(1) Le canon 26 du concile d'Elvire a été pourvu de bonne heure d'un titre qui ne correspond pas à son contenu, mais à la modification que j'indique ici : *Ut omni sabbato ieiunetur.*

(2) *Hist. eccl.*, VII, 19.

celui du vendredi, n'est pas compté (1). Ce qui est marqué au samedi, c'est la vigile solennelle, qui, ces jours-là, se célébrait toujours à Saint-Pierre : *Quarta igitur et sexta feria ieiunemus; sabbato autem ad beatum Petrum apostolum pariter vigilemus.* La vigile était toujours suivie de la messe, aux premières heures du dimanche.

Ce jeûne des Quatre-Temps, que l'on ne rencontre pas ailleurs que dans les pays soumis à l'usage de Rome, et qui, même à Rome, n'apparait pas avant le cinquième siècle, ne me parait pas être autre chose que le jeûne hebdomadaire, tel qu'il était à l'origine, mais porté à un degré spécial de rigueur, tant par le maintien du mercredi, qui disparut assez vite de l'usage romain, que par la substitution d'un jeûne réel (2) au semi-jeûne des stations ordinaires. Le choix des semaines où le jeûne était ainsi renforcé fut déterminé par le commencement des quatre saisons de l'année. Il est probable que, dès l'origine de l'institution, les synaxes du mercredi et du vendredi, ou tout au moins celles du mercredi, devinrent liturgiques. Ceci me parait suggéré par la disposition archaïque de la messe du mercredi des Quatre-Temps, où se conserve encore la leçon prophétique, tombée hors d'usage, pour la plupart des messes, dans le courant du cinquième siècle.

§ 3. — *La semaine sainte.*

La semaine sainte donne lieu à des observations

(1) L'auteur du *Liber pontificalis* (t. I, p. 141) ne parle, au contraire, que de celui-là. C'est qu'il prend l'observance par son côté pratique, et non, comme saint Léon, par son côté traditionnel. C'est le samedi que le jeûne était le plus dur, puisqu'on n'avait pas mangé depuis le jeudi soir.

(2) On observe toujours beaucoup plus de variation dans la rigueur du jeûne que dans la détermination des jours où l'on doit jeûner.

analogues. La plus ancienne de ses particularités, c'est la fête du jeudi saint, commémoration solennelle de l'institution de l'Eucharistie, à laquelle s'adjoignit, au moins à Rome, la consécration des huiles saintes et la réconciliation des pénitents, cérémonies qui lui donnent le caractère d'une préparation immédiate à la Pâque chrétienne. Le jeudi saint écarté, il n'y a point d'autres anciennes stations que celles du mercredi et du vendredi. Le samedi n'en a jamais eu et n'en a même point encore, à proprement parler, puisque le service actuel de ce jour n'est que la vigile de Pâques anticipée. Les stations liturgiques du lundi et du mardi sont certainement postérieures à saint Léon. Ce pape, en effet, avait l'habitude d'expliquer chaque année la passion du Seigneur. Comme il ne pouvait le faire en un seul discours, il commençait le dimanche avant Pâques et reprenait son exposition à la station du mercredi. S'il y avait eu des réunions entre le dimanche et le mercredi, saint Léon n'eût pas attendu ce dernier jour. Le service actuel du vendredi saint, si l'on en détache les cérémonies de l'adoration de la croix et la messe des présanctifiés, qui sont certainement adventices, nous offre l'ordre exact des antiques synaxes sans liturgie : des lectures entrecoupées de chants et suivies de prières pour tous les besoins de l'Eglise. Les lectures sont encore au nombre de trois, la leçon prophétique, la leçon apostolique et la leçon évangélique, séparées par deux *psalmi responsorii* en forme de graduel et de trait.

Je suis porté à croire que le service primitif du mercredi saint était tout à fait du même type et que la station liturgique actuelle est tout aussi adventice que celles du lundi et du mardi saint. Au huitième siècle, il y avait, le mercredi, deux services : un le matin, où se récitaient les mêmes oraisons pour les besoins de l'Eglise qui sont maintenant réservées au

vendredi saint, un autre le soir, à l'heure de vêpres, pour la liturgie proprement dite. Le service matinal, réduit aux prières solennelles, me semble être un résidu, un vestige, de l'ancienne station sans liturgie, dont les leçons et les chants auront été transportés à la nouvelle station liturgique du soir.

Ainsi, avant l'institution des stations de carême, qui ne sauraient être considérées comme primitives, le service divin de la semaine sainte était distribué à Rome comme les autres semaines, sauf la fête du jeudi saint : synaxes sans liturgie le mercredi et le vendredi; vigile solennelle dans la nuit du samedi au dimanche.

§ 4. — *Les fêtes mobiles.*

Dans ses fêtes, comne en tant d'autres choses, l'Eglise est, à un certain degré, héritière de la Synagogue. L'année ecclésiastique n'est autre chose que la combinaison de deux calendriers, l'un juif, l'autre chrétien. Au calendrier juif correspondent les fêtes mobiles, au calendrier chrétien les fêtes fixes.

Il ne faudrait cependant pas presser beaucoup cette symétrie. Les chrétiens ne conservèrent point toutes les fêtes juives ; et, quant à celles qu'ils retinrent, ils y attachèrent de bonne heure une signification appropriée à leurs croyances. Ainsi les fêtes du septième mois, celles de la Propitiation et des Tabernacles, la solennité des *Purim*, au dernier mois, furent absolument mises de côté. On ne conserva que celles de Pâques et de la Pentecôte. Du reste, en maintenant ces fêtes antiques, l'Eglise entendit en faire des commémorations du Christ et du Saint-Esprit, les deux termes du développement divin qui caractérisaient la croyance nouvelle. La fête de Pâques est consacrée

au souvenir de l'œuvre du Christ en ce monde, accomplie dans sa Passion, scellée par sa Résurrection; la fête de la Pentecôte est celle de la première manifestation de l'Esprit-Saint dans les disciples de Jésus-Christ, et, partant, de la fondation de l'Eglise. Historiquement, les faits commémorés avaient eu lieu au temps des fêtes juives du premier et du troisième mois; il était donc tout naturel de les y rattacher.

1° Le comput pascal.

Ces fêtes étaient déterminées, chez les Juifs, par un calendrier lunaire dont les douze mois n'atteignaient pas tout à fait la durée de l'année solaire; l'intercalation d'un mois complémentaire se faisait de temps en temps, plutôt d'après l'état de la saison à la fin du douzième mois qu'en vertu de règles astronomiques bien établies. Pâques tombait à la pleine lune du premier mois, autrement dit le 14 nisan. Mais quand commençait le premier mois ou mois de nisan? A la fin du douzième mois, ou à la fin d'un treizième mois supplémentaire? Les Juifs s'entendaient entre eux pour régler cette question; et, à l'origine, les chrétiens acceptaient leurs déterminations. Il y eut pourtant beaucoup de débats à ce sujet, au sein même de l'Eglise; d'abord parce que les chrétiens étaient partagés sur la question de savoir jusqu'à quel point la Pâque nouvelle devait coïncider, comme rite et comme date, avec l'ancienne; ensuite parce qu'on ne s'accordait pas sur la manière de fixer le mois et la semaine où la fête devait se célébrer. De ces conflits, les plus célèbres doivent être énumérés ici :

1° L'agitation qui se produisit dans la province d'Asie, peu après le milieu du deuxième siècle, au sujet du maintien ou de l'abandon du rite de l'agneau pascal (1);

2° Le conflit entre le groupe entier des églises d'Asie et celles des autres parties de l'empire, à propos du jour de la semaine où l'on devait terminer le jeûne pascal. Les Asiates le terminaient le 14 nisan, les autres le dimanche après le 14 nisan. Cette divergence se maintint jusque vers la fin du deuxième siècle; à ce moment elle dégénéra en une lutte ouverte, qui se termina par la défaite de l'ancien usage asiatique. Les églises d'Asie adoptèrent l'usage commun, l'usage dominical; les tenants de l'usage local, quartodéciman, s'organisèrent en une secte séparée, dont l'existence se prolongea jusqu'au cinquième siècle.

3° Le conflit entre les computs d'Antioche et d'Alexandrie, tranché par le concile de Nicée. A Antioche on célébrait la Résurrection du Christ le dimanche qui suivait la Pâque juive, sans s'inquiéter si les Juifs avaient bien ou mal déterminé la Pâque et le premier mois. A Alexandrie, au contraire, on calculait directement la Pâque et l'on s'attachait à ce qu'elle tombât toujours après l'équinoxe de printemps. Les Alexandrins ayant obtenu gain de cause au concile de Nicée, l'ancien usage d'Antioche ne fut plus maintenu que par de petites sectes (Audiens, Protopaschites), et les églises d'Orient se conformèrent toutes aux déterminations pascales proposées par l'évêque d'Alexandrie (2).

4° Les difficultés sans cesse renaissantes, au quatrième siècle et au cinquième, entre le comput alexandrin et celui de Rome. Ces difficultés avaient leur

(1) J'ai expliqué ceci dans le chap. XVI de mes *Origines chrétiennes* (lithographié).

(2) Voy. mon mémoire, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans la *Revue des questions historiques* de juillet 1880.

origine dans certaines diversités de calcul et d'usages. Le calcul de l'âge de la lune, tel qu'on le pratiquait à Rome, se fondait sur des cycles imparfaits; il était souvent en désaccord avec celui d'Alexandrie, fondé sur le cycle de dix-neuf ans. D'autre part les Romains n'admettaient pas que le dimanche de Pâques pût tomber, dans le mois lunaire, avant le 16 de ce mois, tandis qu'à Alexandrie on pouvait avoir Pâques dès le 15. Enfin on croyait, à Rome, posséder une tradition d'après laquelle la Pâque ne pouvait se célébrer après le 21 avril. Cette limite était inconnue à Alexandrie, où l'on pouvait aller jusqu'au 25 avril. Les conflits soulevés à propos de ces différences se réglaient le plus souvent à l'amiable entre le pape et l'église grecque. Ils finirent par disparaître, lorsque Rome adopta le comput alexandrin sous la forme que lui avait donnée Denys le Petit (525) (1).

5° La divergence entre les tables pascales de Victorius d'Aquitaine et de Denys le Petit. La première, dressée à Rome en 457, n'y fut pas longtemps en usage, si même on s'en servit jamais; mais elle fut adoptée par les églises de la Gaule franque, qui la maintinrent jusqu'à l'époque carolingienne. Dans les cas difficiles, on y trouvait deux solutions, deux dates pascales, celle des Alexandrins et celle qui résultait de l'application des anciennes règles romaines. Cette dualité causait beaucoup d'incertitudes (2).

6° La querelle à propos du comput breton, dans les Iles-Britanniques. Les églises bretonnes et, par suite, les églises irlandaises, avaient conservé une vieille

(1) Voy. De Rossi, *Inscr. christ.*, t. I, p. LXXXII-XCVII; Br. Krusch, *Der 84jährige Ostercyclus und seine Quellen*, Leipzig, 1880; *Bulletin critique*, t. I, p. 243.

(2) Sur ce conflit et le suivant, voy. le mémoire de M. Bruno Krusch, *Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande*, dans le *Neues Archiv*, t. IX, p. 99.

règle pascale, en usage à Rome vers le commencement du quatrième siècle, d'après laquelle le dimanche de Pâques pouvait tomber du 14 au 20 nisan (1). Rome ayant modifié plusieurs fois son comput depuis le temps où les Bretons le lui avaient emprunté, les missionnaires romains du septième siècle se trouvèrent en désaccord avec les églises indigènes sur la façon de calculer la Pâque. De là des querelles qui eurent un grand retentissement dans le pays. De part et d'autre, on se réclama de prétendues traditions apostoliques. Les clercs celtes ne se refusèrent pas l'usage de livres apocryphes composés exprès pour soutenir leur usage national.

2° Le temps pascal.

La Pâque chrétienne était précédée d'un jeûne et suivie de sept semaines de réjouissance. Ainsi définis, le Carême et le Temps pascal se réclament d'attestations de la plus haute antiquité. Pour le jeûne préalable à la fête, il suffit de citer, d'une façon générale, les documents relatifs à la querelle pascale de la fin du deuxième siècle. Dans ces documents, quelle qu'en soit la provenance, la fête de Pâques est considérée avant tout comme le terme d'un jeûne. Il ne pouvait être alors d'institution récente, car, outre que l'accord de tant de traditions, d'ailleurs divergentes, suppose un usage bien invétéré, nous voyons saint Irénée alléguer, à propos du jeûne romain, la pratique des papes Télesphore et Xystus, contemporains de l'empereur Hadrien. Pour la Pentecôte, entendue dans le sens d'une série de cinquante jours, on a le témoignage de saint

(1) Cette règle diffère de la règle postérieurement (et même antérieurement) usitée à Rome, en ce sens que les limites que celle-ci assigne au roulement de la date pour le vendredi saint y sont appliquées au roulement du dimanche de Pâques.

Irénée (1), de Tertullien (2) et d'Origène (3), dont la conformité suffisent à établir la très haute antiquité de l'usage.

La fête de la Pentecôte, terme de ce temps de réjouissance, est plutôt sous-entendue que mentionnée explicitement dans les anciens auteurs (4). Il est possible qu'elle n'ait pas eu d'abord beaucoup d'éclat. Le concile d'Elvire (v. 300) se vit obligé de rappeler l'obligation de la célébrer (5). Les auteurs et conciles de la seconde moitié du quatrième siècle en parlent comme d'une fête établie depuis longtemps.

Cette dernière observation s'applique à la fête de l'Ascension ; mais il est impossible d'en trouver trace avant le milieu du quatrième siècle (6).

3° Le Carême.

Quant au Carême, il a passé par beaucoup de vicissitudes, tant au point de vue de sa durée que pour la rigueur de l'observance. Il est sûr que, du temps de saint Irénée, le jeûne pascal était fort court ; les uns jeûnaient un jour seulement, d'autres deux, d'autres un plus grand nombre ; quelques-uns restaient quarante heures sans manger. Tous ces intervalles

(1) Livre (perdu) sur la Pâque, cité par le Pseudo-Justin, *Quaest. ad orthodoxos*, c. 115.

(2) *De idolol.*, 14 ; *De baptismo*, 19 ; *De corona*, 3.

(3) *Adv. Celsum*, VIII, 22.

(4) Origène, cependant (*loc. cit.*), paraît distinguer les deux significations du mot *Pentecôte* ; il a évidemment l'idée d'une commémoration spéciale de la descente de l'Esprit saint.

(5) Can. 43 : « Pravam institutionem emendari placuit, iuxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus ; ne, si quis non fecerit, quasi novam haeresem induxisse notetur.

(6) En Cappadoce, cette fête portait le nom d'Ἐπισυζομένη (*Greg. Nyss.*, Migne, *P. Gr.*, t. XLVI, p. 690) ; le même nom était attribué, à Antioche, au dimanche d'avant ou d'après (Chrys., t. II, p. 188). Cette désignation n'a encore pas été expliquée d'une manière satisfaisante.

doivent, je crois, s'entendre d'un jeûne unique et non interrompu (1). Tertullien ne connaît aussi, comme jeûne solennel prescrit par l'Eglise catholique, que le jour de Pâques, c'est-à-dire, suivant le sens spécial qu'il donne ici à ce terme, le vendredi saint ; il atteste que le jeûne comprenait seulement les jours *quibus ablatus est sponsus*, c'est-à-dire depuis le vendredi saint jusqu'au matin du dimanche (2). A Alexandrie, vers le milieu du troisième siècle, on jeûnait toute la semaine avant Pâques, les uns d'un seul trait, les autres par intervalles. La lettre de saint Denys d'Alexandrie à Basilide (3), où il est question de cet usage, est le plus ancien témoignage qui subsiste sur la semaine sainte ou semaine de Xérophagie. Dès avant cette époque, les montanistes jeûnaient deux semaines au lieu d'une ; cet usage se perpétua chez eux jusqu'au cinquième siècle, si bien qu'après avoir affecté de jeûner plus longtemps que les autres, ils se trouvèrent dépassés (4).

De la Quarantaine (Τεσσαρακοστή, *Quadragesima*, Carême), il ne reste pas de traces antérieures au quatrième siècle (5). Le canon cinquième du concile de

(1) « Οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας · οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. » Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 24. Il n'y a pas à tenir compte ici du contresens par lequel Rufin, préoccupé de la discipline de son temps, a dénaturé la fin de ce texte.

(2) *De ieiunio*, 2, 13, 14 ; *De oratione*, 18.

(3) Migne, *P. G.*, t. X, p. 1277.

(4) Tertullien, *De ieiuniis*, 15 ; cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 18 ; Sozomène, *H. E.*, VII, 19.

(5) L'homélie d'Origène (*in Luc.*, X), que l'on voit alléguer quelquefois, n'existe que dans le remaniement latin de Rufin et ne peut ainsi témoigner de l'usage contemporain du grand docteur d'Alexandrie. Ce qu'elle dit du carême de quarante jours est en contradiction manifeste avec la suite des idées qu'il développe en ce morceau. — Il faut mentionner ici le traité de la *Vie contemplative* du Pseudo-Philon, ouvrage de la fin du troisième siècle. On y parle d'un jeûne de sept semaines qui aurait été observé par les prétendus Théra-

Nicée (325) est le plus ancien texte où il en soit question. Depuis lors, elle est souvent mentionnée, mais d'abord plutôt comme temps de préparation au baptême ou à l'absolution des pénitents, ou encore comme saison de retraite, de recollection pour les fidèles vivant dans le monde. Parmi les exercices de ces semaines sacrées, le jeûne avait naturellement une place importante, mais qui différait beaucoup d'un pays à l'autre. On peut suivre dans les lettres festales de saint Athanase (1) les progrès de l'observance quadragésimale en Egypte. Au commencement, Athanase parle du *temps* du carême et de la *semaine*

pentes, derrière lesquels il n'est pas difficile de discerner les premières communautés de moines égyptiens. Cette apparition est intéressante à constater, parce qu'elle montre que le jeûne du carême a commencé par être une forme d'ascèse, pratiquée d'abord par des personnes soucieuses d'une perfection spéciale, puis introduite peu à peu parmi les fidèles, et enfin imposée par les lois ecclésiastiques.

(1) Voir surtout celles de 329, 330, 340, 341, 347. Dans la première (329), il n'est question que de la préparation à la fête de Pâques, d'une manière générale et sans que la Quarantaine soit même mentionnée; le jeûne est indiqué dans le dispositif comme commençant au lundi saint. En 330, il est parlé du temps quadragésimal, dont la durée est de six semaines, mais le jeûne par excellence est toujours celui de la semaine sainte. Il est bien entendu que, dans la sainte quarantaine, le jeûne figure au nombre des exercices par lesquels on doit se préparer à la fête; cependant il n'est indiqué ni comme de stricte obligation, ni comme d'usage accepté par tout le monde. Les Egyptiens, pour la plupart, persistaient à ne jeûner que la semaine sainte. Pendant son séjour à Rome, en 340 et les années suivantes, on fit, à ce sujet, des reproches à saint Athanase. Il s'en plaint dans un billet annexe à sa lettre festale de 341, datée de Rome; ce billet est adressé à son ami Sérapion, évêque de Thmuis, chargé, en son absence, de la direction supérieure des églises d'Egypte. Il l'y exhorte vivement à faire observer le jeûne par les Egyptiens, disant que ceux-ci se font moquer de tout le monde. Depuis lors, le dispositif mentionne régulièrement le jeûne de la Quarantaine et la sainte semaine de Pâques; auparavant, saint Athanase disait le temps du carême et la semaine du jeûne. Dans la lettre festale de 347, il est formellement déclaré que celui « qui méprisera l'observance du carême, ne célébrera pas la Pâque », autrement dit, sera excommunié pour un temps.

de jeûne; plus tard, il dit « le *jeûne* du carême et la sainte semaine de Pâques. » A Rome, on se contenta d'abord d'observer les trois dernières semaines avant Pâques (1).

On s'y prit de diverses façons, suivant les lieux, pour combiner la Quarantaine avec la Semaine sainte. A Antioche et dans les pays où furent adoptés les usages de cette grande église, on distingua les deux temps avec une netteté plus grande qu'ailleurs. Dans une de ses homélies (2), saint Chrysostome s'exprime à peu près ainsi : « Voici que nous avons atteint le terme de la Quarantaine; nous allons maintenant entrer dans la grande semaine. » De même, dans les *Constitutions apostoliques* (3), il est dit formellement que le jeûne du Carême est terminé quand on commence celui de la grande semaine pascale. A Rome, au contraire, à Alexandrie et même à Jérusalem (4), on comprit la semaine sainte dans la Quarantaine, de sorte que le jeûne total ne durait que six semaines, tandis qu'à Constantinople et dans l'Orient proprement dit, pays régis par l'ancien usage d'Antioche, il en durait sept. A Rome les dimanches seulement, à Constantinople, les dimanches et les samedis, sauf le samedi saint, étaient affranchis de la loi du jeûne; de sorte que,

(1) Socrate, *H. E.*, V, 22. Mais ce passage m'inspire quelque défiance, car il y est dit que, dans ces trois semaines, on exceptait les dimanches et les samedis. L'exception des samedis est bien peu conforme aux usages romains. Je serais plutôt porté à croire que les trois semaines de jeûne, suivant l'usage primitif de Rome, étaient espacées, que l'on jeûnait la première, la quatrième et la sixième semaine. La première est actuellement consacrée aux Quatre-Temps de printemps; la quatrième, appelée autrefois *mediana*, a conservé des spécialités liturgiques; la sixième est la semaine sainte. Ces trois semaines sont des semaines d'ordination.

(2) *Hom. XXX in Gen.*, 1.

(3) V, 13.

(4) Pour Jérusalem, il y eut des fluctuations, car la *Peregrinatio* de Silvia atteste un carême de huit semaines (p. 84, 85, Gamurrini).

dans un pays comme dans l'autre, on ne jeûnait en réalité que trente-six jours. Encore y eut-il, jusqu'au cinquième siècle, des églises où le Carême ne comptait que trois semaines de jeûne, espacées ou non, mais tombant toujours dans les six ou sept semaines consacrées (1). Vers le milieu du cinquième siècle, la plupart des diversités s'étaient effacées : les deux usages de Rome-Alexandrie et d'Antioche-Constantinople avaient conquis leurs domaines respectifs et pris leur assiette définitive.

Cependant on ajouta encore quelques appendices. Les trente-six jours de jeûne effectif avaient semblé d'abord offrir un nombre parfait, correspondant au dixième de l'année entière (2). Plus tard on remarqua le désaccord entre ce chiffre et le nom de Quarantaine. L'auteur du *Liber pontificalis*, à Rome, cherche déjà à insinuer l'obligation d'une septième semaine, ce qui, eu égard aux usages romains, aurait donné quarante-deux jours de jeûne. Au septième siècle (3), on ne peut dire au juste par quel pape, furent ajoutés les quatre jours qui sont depuis passés en usage dans tout l'Occident. C'est vers le même temps que furent instituées les messes stationales des trois dimanches *in Septuagesima*, *in Sexagesima*, *in Quadragesima*; par ce dernier usage, le cycle des solennités pascales s'étend jusqu'à la neuvième semaine avant Pâques. A

(1) Socrate, V, 22; Sozomène, VII, 19. Socrate ne peut s'expliquer que, les uns jeûnant trente-six jours, les autres quinze, tout le monde parle d'une Quarantaine. Il ne voit pas que la période de quarante jours a été introduite d'abord pour tout autre chose que le jeûne, et que ce n'est que par une sorte de dilatation continue que le jeûne est parvenu à s'étendre à toute la Quarantaine.

(2) Cassien, *Coll.* XXI, 30.

(3) Saint Grégoire ne connaît encore que les trente-six jours (*Hom.* 16 *in Ev.*); le sacramentaire gélasien, exécuté au commmencement du huitième siècle, a déjà les messes stationales des jours complémentaires.

Constantinople aussi on ajouta trois dimanches, coordonnés à la fête de Pâques, comme les sept du Carême proprement dit (1). Les deux premiers sont désignés par les évangiles que l'on y lit à la messe : dimanche du publicain et du pharisien (κυριακὴ τοῦ Τελώνου καὶ τοῦ Φαρισαίου), dimanche de l'enfant prodigue (τοῦ Ἀσώτου); le troisième est le dimanche du Carnaval (Ἀπόκρεω) (2).

Ces innovations ne pénétrèrent pas dans les pays de rit gallican. On s'y tint aux six semaines de l'ancien usage romain (3); mais je crois que cet ancien usage lui-même avait été précédé d'un carême à sept semaines avec exemption du samedi, c'est-à-dire d'un carême semblable à celui de Constantinople. A Milan, du temps de saint Ambroise, on ne jeûnait pas le samedi (4). Le concile d'Agde (5) (506) et le quatrième concile d'Orléans (6) (541), postérieurs à l'introduction de la coutume romaine, sont obligés d'insister

(1) Ces dix semaines comprennent ce que l'on appelle, dans les livres d'office, le Τριῴδιον; le temps pascal, y compris l'octave de la Pentecôte, forme le Πεντηκοστάριον; les autres semaines de l'année constituent l'Ὀκτώηχος.

(2) A partir de ce dimanche, on ne mange plus de viande, bien qu'on ne soit pas encore en carême; le dimanche suivant s'appelle, pour une raison semblable, le dimanche du fromage (τῆς Τυροφάγου), parce que, depuis lors, l'abstinence quadragésimale exclut les laitages.

(3) Telle est encore la coutume de l'église de Milan; le carême commence à Milan non le mercredi des Cendres, mais le dimanche suivant.

(4) *De Elia et ieiunio*, 10 : « Quadragesima, totis praeter sabbatum et dominicam ieiunamus diebus. »

(5) C. 12 : « Placuit etiam ut omnes ecclesiae, exceptis diebus dominicis, in quadragesima, etiam die sabbati, sacerdotali ordinatione et districtionis comminatione ieiunent. »

(6) C. 2 : « Hoc etiam decernimus observandum ut quadragesima ab omnibus ecclesiis aequaliter teneatur, neque quinquagesimam aut sexagesimam ante Pascha quilibet sacerdos praesumat indicere. Sed neque per sabbata absque infirmitate quisquam solvat quadragesimae ieiunium, nisi tantum die dominico prandeat, quod sic fieri specialiter patrum statuta sanxerunt. Si quis hanc regulam irruperit, tanquam transgressor disciplinae a sacerdotibus censeatur. »

sur l'obligation de jeûner les samedis de carême. Le dernier de ces conciles interdit en même temps d'allonger le carême par des Quinquagésimes ou des Sexagésimes. Ces prescriptions supposent que l'usage oriental se défendait encore sur quelques points.

Le carême avait, au point de vue du service divin, quelques spécialités. En Orient, dans les localités où s'était introduit l'usage de célébrer la liturgie aux synaxes du mercredi et du vendredi, cet usage fut supprimé (1). En revanche les synaxes étaient plus nombreuses. Saint Chrysostome prêchait, à Antioche, tous les jours de carême. En Occident, on arriva, au contraire, quoique un peu tardivement, à multiplier les synaxes liturgiques. Le missel mozarabique contient des messes pour les mercredis et vendredis de carême; le sacramentaire gélasien en a pour tous les jours de la semaine, les jeudis exceptés (2). Il est difficile de dire jusqu'où remonte cette institution. Plusieurs des églises romaines indiquées comme lieux de station dans le sacramentaire d'Hadrien ont été fondées dans le courant du septième siècle ; mais il est possible que les stations aient été attribuées dans le principe à d'autres églises. Quoi qu'il en soit, les stations romaines du carême n'ont pas de documents plus anciens que le septième siècle environ. Ce que j'ai dit plus haut (3) sur celles du lundi et du mardi de la semaine sainte porterait à croire qu'elles ont été instituées après saint Léon.

(1) Pour l'Asie-Mineure, concile de Laodicée, c. 49 : « Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον. » Pour Jérusalem, *Peregrin. Silv.*, p. 86.

(2) La messe du jeudi fut ajoutée par Grégoire II (715-731). Voy. le *Liber pontif.*, t. I, p. 402 ; *cf.* p. 412, note 19.

(3) P. 224.

4° La semaine sainte.

La semaine sainte, qui termine le carême, s'ouvre par un dimanche que, dans l'église grecque comme dans l'église latine, on désigne sous le nom de dimanche des Palmes ou des Rameaux. La messe est précédée ce jour-là d'une procession, où l'on tient en main des branches d'arbres préalablement bénites, souvenir de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, six jours avant sa mort. Ce rite, comme beaucoup d'autres cérémonies du même genre, fut d'abord particulier à Jérusalem. Il est décrit dans la Pérégrination de Silvie (1) ; Cyrille de Scythopolis, écrivain du sixième siècle, le mentionne aussi (2). En Occident il s'introduisit assez tardivement, à partir du huitième et du neuvième siècle. Les anciens livres liturgiques latins ne le mentionnent en aucune façon. Amalaire de Metz en parle, mais en termes qui n'indiquent pas que l'usage fût universel (3). Toutefois saint Isidore, sans mentionner explicitement la procession, parle du *dies Palmarum* (4), de l'usage de porter ce jour-là des rameaux à l'église et de crier *Hosanna*.

Le jeudi saint, qui, dans le cycle des fêtes mobiles, ramène l'anniversaire de l'institution de l'Eucharistie, ne pouvait manquer d'être un jour de réunion liturgique. En Afrique, l'Eucharistie était célébrée, par extraordinaire, après le repas du soir, en vue d'une conformité plus grande avec les circonstances de la dernière Cène (5).

(1) P. 91.

(2) *Vita S. Euthymii*, c. 11, 103 (*Acta SS.*, t. II, 20 janvier).

(3) *De off.*, I, 10 : « In memoriam illius rei nos per ecclesias nostras solemus portare ramos et clamare Hosanna. »

(4) *De off.*, I, 28.

(5) Concile de Carthage, de 397, c. 29 : « Ut sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversa-

Le vendredi saint, consacré au souvenir de la passion et de la mort du Sauveur, on ne célébrait nulle part la liturgie eucharistique. J'ai dit plus haut que le service de ce jour, suivant le rit romain, nous a conservé, dans sa première partie, le type exact des anciennes réunions sans liturgie. Il se compliqua, vers le septième ou le huitième siècle, des deux cérémonies de l'adoration de la croix et de la messe des présanctifiés. La première est venue de Jérusalem, où on la constate dès le quatrième siècle. Dans la ville sainte, le bois de la croix était solennellement présenté ce jour-là aux fidèles, qui pouvaient s'en approcher et le baiser (1).

Les anciens livres liturgiques romains parlent presque tous (2) de l'adoration de la croix comme faisant partie du service religieux du vendredi saint, mais ils diffèrent beaucoup dans la façon dont ils la combinent avec les autres cérémonies (3). Les chants que l'on exécute maintenant pendant l'adoration de la croix ont certainement une touche fort antique, mais pour la plupart une touche gallicane (4); ils

rio, quo cœna Domini celebratur. » — Saint Augustin parle aussi de cet usage dans son *ep. 118, ad Ianuarium*, c. 7. Il dit même que, comme certaines personnes ne jeûnaient point ce jour-là, on célébrait deux fois l'*oblation*, le matin et le soir. De cette façon, ceux qui ne jeûnaient pas pouvaient y participer après le repas du matin; ceux qui jeûnaient, après le repas du soir. — L'abstention du jeûne était motivée par l'usage de prendre un bain ce jour-là. Le bain et le jeûne étaient incompatibles.

(1) *Peregr. Silviae*, p. 95 et suiv.

(2) Le sacramentaire d'Hadrien n'en a pas conservé trace, sans doute parce qu'il ne contient que les prières du pape célébrant. L'*Ordo* du manuscrit de Saint-Amand indique la cérémonie comme se faisant dans les titres ; mais il ne la mentionne pas dans sa description de la station papale.

(3) Comparer les trois *Ordines* décrits p. 141, 142, et le sacramentaire gélasien, I, 41.

(4) Ainsi, le Trisagion, en grec et en latin, les Impropères, l'hymne *Pange lingua*. — Ici, je fais abstraction de l'Antiphonaire grégorien, livre qui est bien loin d'être homogène et pur de retouches gallicanes.

ne figurent pas dans les anciens livres romains (1).

La « messe des présanctifiés » n'est pas marquée avec beaucoup plus de relief. Ce n'est autre chose que la communion, isolée de la liturgie eucharistique proprement dite. Le détail de la cérémonie ne se rencontre que dans les livres du huitième au neuvième siècle; mais elle doit être beaucoup plus ancienne. Au temps où les synaxes sans liturgie étaient d'usage fréquent, il en devait être de même de la « messe des présanctifiés ».

Dans l'église grecque, elle se célèbre tous les jours de carême, sauf le samedi et le dimanche; dans l'église latine, le vendredi saint seulement. A Rome, cette cérémonie était des plus simples. On apportait sur l'autel la cassette (*capsa*) contenant la réserve de pain consacré ; on récitait le *Pater* avec sa petite préface et son embolisme (*Libera nos*); puis on déposait un fragment de pain consacré dans un calice rempli de vin ordinaire, et tout le monde communiait avec le pain consacré de la *capsa* et le vin sanctifié comme il vient d'être dit. Il est à croire que, quand les fidèles s'administraient eux-mêmes la communion à domicile, ils suivaient un cérémonial analogue à celui-ci (2).

(1) L'appendice de l'*Ordo I* de Mabillon mentionne seulement l'antienne *Ecce lignum Crucis* combinée avec le long psaume *Beati immaculati*. D'après l'*Ordo* d'Einsiedeln, cette antiphone s'exécutait pendant la procession du Latran à la basilique Sessorienne et au retour. L'adoration de la Croix se faisait pendant les leçons de la synaxe.

(2) La communion à domicile, très fréquente aux temps de persécution, fut maintenue, après la paix de l'Eglise, pour les solitaires, les monastères dépourvus de prêtres, et, en général, pour les personnes qui se trouvaient trop éloignées de l'église. En 519, l'évêque de Thessalonique, Dorothée, s'imaginant que la persécution allait sévir sur son troupeau, lui fit distribuer la communion à pleines corbeilles, *canistra plena, ne imminente persecutione communicare non possent* (Thiel, *Epp. Rom. pont.*, t. I, p. 902).

Le samedi saint, il n'y a aucune réunion spéciale. Les cérémonies de la vigile pascale étaient déjà, vers le huitième siècle, transférées à l'après-midi du samedi ; actuellement, on les célèbre dès le matin. En dehors des rites qui se rapportent à l'initiation baptismale, et qui seront décrits plus loin, cette solennelle vigile offre quelques particularités, la bénédiction du feu nouveau, celle du cierge, enfin la messe, où se sont conservés certains traits archaïques.

C'est par un symbolisme assez naturel que l'on est arrivé à ces rites. La mort du Christ, suivie de près par sa résurrection, trouvait une image expressive dans le feu, le cierge, la lampe, qui s'éteint et qu'on rallume. On sait quelle est encore, de nos jours, l'importance de la cérémonie du feu nouveau dans le rituel pascal de l'église grecque, à Jérusalem. Cependant, en Orient, cette cérémonie est particulière à la ville sainte ; elle ne figure pas dans le rituel byzantin commun.

En Occident, la légende de saint Patrice suppose que, dès le sixième siècle au moins, les Irlandais avaient coutume d'allumer de grands feux au commencement de la nuit pascale. Il résulte de la correspondance de saint Boniface avec le pape Zacharie (1) que ces feux étaient allumés, non point avec d'autres feux, mais avec des lentilles : c'étaient vraiment des feux nouveaux. Cette coutume paraît être une particularité bretonne ou irlandaise d'origine, qui aura fait son chemin à travers l'Anglo-Saxonie et de là passé sur le continent avec les missionnaires du huitième siècle. Les anciens livres mérovingiens n'en ont aucune trace (2).

(1) Jaffé, 2291.

(2) Dans le missel mozarabique actuel, il y a, comme dans le missel romain, une bénédiction du feu au commencement de la vigile pascale ; le feu est obtenu en battant un briquet. Je ne sais si la cérémonie est vraiment primitive dans le missel mozarabique. A coup sûr, elle ne l'est pas dans le missel romain.

On ne la connaissait pas non plus à Rome. Cependant on y observait un rite de sens analogue. Le jeudi saint, au moment de la consécration du saint chrême, on recueillait dans toutes les lampes de la basilique de Latran une quantité d'huile suffisante pour remplir trois grands vases qui étaient déposés dans un coin de l'église. L'huile y brûlait à l'aide de mèches, jusqu'à la vigile pascale. C'est à ces grosses lampes que l'on allumait les cierges et autres luminaires qui servaient, la nuit de Pâques, à éclairer la cérémonie du baptême (1). Il est possible que cette prise de feu ait été faite avec quelque solennité, car le pape Zacharie y fait intervenir un prêtre, ou même l'évêque (*per sacerdotem*). Mais il n'y a aucune trace de cela ni dans les *Ordines*, ni dans les sacramentaires.

C'est encore une coutume étrangère à Rome que celle de bénir solennellement le cierge pascal et, en général, le luminaire de l'église, au commencement de la nuit sainte. Il est inutile de dire que cette coutume a le plus étroit rapport avec celle de conserver comme une étincelle des anciens feux ou d'en produire solennellement un nouveau. A Rome, où la bénédiction du cierge pascal n'était pas en usage, les grosses lampes préparées le jeudi saint servaient le vendredi et le samedi saint à allumer les deux cier-

(1) Zacharie à Boniface, *loc. cit.* : « De igne autem paschali quod inquisisti..., quinta feria Paschae, dum sacrum chrisma consecratur, tres lampades magnae capacitatis ex diversis candelis ecclesiae oleo collecto in secretiori ecclesiae loco, ad figuram interioris tabernaculi insistente, indeficienter cum multa diligentia ardebunt, ita ut oleum ipsum sufficere possit usque ad tertium diem. De quibus candelis sabbato sancto pro sacri fontis baptismate sumptus ignis per sacerdotem renovabitur. De crystallis autem, ut asseruisti, nullam habemus traditionem. »

ges que l'on portait, ces jours-là, en procession devant le pape, à la place des sept cierges qui le précédaient ordinairement.

En dehors de Rome, c'est-à-dire dans la Haute Italie, en Gaule, en Espagne, la bénédiction du cierge fut de bonne heure en usage. Elle était si populaire que les papes, sans l'adopter pour leur propre église, furent obligés de la permettre dans celles du diocèse suburbicaire. Dès le milieu du sixième siècle, le *Liber pontificalis* (2e édition) constate cette concession, qu'il attribue au pape Zosime. On rencontre le cierge pascal à Ravenne, au temps de saint Grégoire, à Naples, au huitième siècle (1). C'est même dans la Basse Italie que la bénédiction du cierge a laissé les traces les plus imposantes dans la paléographie liturgique.

La formule de bénédiction, là où elle était en usage, était prononcée, non par l'évêque (2), ni par un prêtre, mais par l'archidiacre, qui montait à cet effet sur l'ambon, auprès duquel se dressait le cierge à bénir. Il annonçait d'abord, dans une sorte d'invitatoire, le commencement de la grande fête; puis, prenant le ton et le style de la prière la plus solennelle, la prière eucharistique, il appelait la bénédiction divine sur cette colonne lumineuse qui allait éclairer les mystères de la Pâque chrétienne, comme jadis une colonne de feu avait guidé dans le désert l'exode des fils d'Israël. Il en célébrait poétiquement les éléments divers, le papyrus (3) qui fournit la mèche, l'huile

(1) *Lib. pont.*, t. I, p. 225; saint Grégoire, *Ep.*, XI, 33; *Gesta epp. Neap.*, p. 426 de l'édition Waitz (*M. G. Scr. Lang.*).

(2) A Ravenne cependant, ces prières étaient récitées par l'évêque (saint Grégoire, *loc. cit.*); elles étaient fort longues, de sorte que l'officiant était exposé à s'en trouver fatigué.

(3) Voy. les deux bénédictions du cierge qui figurent dans les *Opuscules* d'Ennodius, nos 9 et 10.

vierge et la cire des abeilles, qui en forment la matière. Ici se plaçait un curieux éloge de l'abeille, chaste et féconde comme la Vierge-mère, et qui, dans son mode de génération, offre un symbole de l'origine éternelle du Verbe divin (1).

Voici la formule qui est maintenant en usage; je la reproduis telle qu'elle figure dans les plus anciens manuscrits (2), sans tenir compte des retouches postérieures.

Exultet iam angelica turba caelorum! Exultent divina mysteria! Et pro tanti regis victoria tuba intonet salutaris! Gaudeat (3) et tellus tantis inradiata fulgoribus, et aeterni regni splendore lustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem! Laetetur et mater Ecclesia tanti luminis adornata fulgore, et magnis populorum vocibus haec aula resultet!

Quapropter, adstantibus vobis, Fratres karissimi, ad tam miram sancti huius luminis claritatem, una mecum, quaeso, Dei omnipotentis misericordiam invocate; ut qui me non meis meritis intra levitarum (4) numerum dignatus est adgregare, luminis sui gratia

(1) Voici ce passage dans la formule *Deus mundi conditor*, du sacramentaire gélasien : « Apes vero sunt frugales in sumptibus, in procreatione castissimae; aedificant cellulas ceroo liquore fundatas, quarum humanae peritiae ars magistra non coaequat. Legunt pedibus flores et nullum damnum in floribus invenitur. Partus non edunt, sed ore legentes concepti foetus reddunt examina, sicut exemplo mirabili Christus ore paterno processit. Fecunda est in his sine partu virginitas, quam utique Dominus sequi dignatus carnalem se matrem habere virginitatis amore constituit. Talia igitur, Domine, digna sacris altaribus tuis munera offeruntur, quibus te laetari religio christiana non ambigit. »

(2) C'est celle qui figure dans les trois sacramentaires gallicans, d'où elle est passée dans le supplément du sacramentaire d'Hadrien, compilé probablement par Alcuin (ci-dessus, p. 115). Ce supplément contient aussi la formule *Deus mundi conditor*, propre au sacramentaire gélasien. Ennodius de Pavie (*Opusc.* 9, 10) nous a laissé deux formules de ce genre, composées sans doute pour son propre usage, pendant qu'il était diacre de l'église de Pavie.

(3) Les trois sacramentaires gallicans portent : *Gaudeat se tantis illius inr.*

(4) *Sacerdotum*, dans le *Miss. goth.* C'est une variante qui correspond au cas où l'officiant est prêtre ou évêque.

infundente, cerei huius laudem implere praecipiat. Per resurgentem filium suum dominum nostrum, etc.

Sursum corda! — ℟. Habemus ad Dominum!

Gratias agamus Domino Deo nostro! — ℟. Dignum et iustum est!

Vere, quia dignum et iustum est invisibilem Deum omnipotentem, Patrem Filiumque eius unigenitum, dominum nostrum Iesum Christum, toto cordis ac mentis affectu et vocis ministerio personare. Qui pro nobis aeterno Patri Adae debitum solvit et veteris piaculi cautionem pio cruore deterait. Haec sunt enim festa Paschalia, in quibus verus ille Agnus occiditur, eiusque sanguis postibus consecratur. In qua (1) primum patres nostros filios Israhel educens de Aegypto Rubrum mare sicco vestigio transire fecisti. Haec igitur nox est quae peccatorum tenebras columnae inluminatione purgavit. Haec nox est quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi segregatos et caligine peccatorum, reddit gratiae, sociat sanctitati. Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis Christus ab inferis victor ascendit. Nihil enim nasci profuit nisi redimi profuisset.

O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inaestimabilis dilectio caritatis! Ut servum redimeres filium tradidisti! O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! O beata nox! quae sola meruit scire tempus et horam, in qua Christus ab inferis resurrexit! Haec nox est de qua scriptum est : *Et nox sicut dies inluminabitur*, *Et nox inluminatio mea in deliciis meis.* Huius igitur sanctificatio noctis fugat scelera, culpas lavat, reddit innocentiam lapsis et maestis laetitiam, fugat odia, concordiam parat, et curvat imperia.

In huius igitur noctis gratia, suscipe, sancte Pater, incensi (2), huius sacrificium vespertinum, quod tibi in hac cerei oblatione solemni per ministrorum manus de operibus apum sacrosancta reddit Ecclesia. Sed iam columnae huius praeconia novimus quam in honorem Dei rutilans ignis accendit; qui licet divisus in partes mutuati luminis detrimenta non novit. Alitur liquantibus ceris, quas in substantiam preciosae huius lampadis apis mater eduxit.

(1) Ce pronom, comme le verbe *fecisti*, à la fin de la phrase, ne se relie pas bien avec la suite du discours. Il doit manquer ici quelque chose, comme avant la phrase *Nihil enim*, un peu plus bas.

(2) *Incensi* a ici un sens figuré. Le *sacrificium vespertinum incensi* (*cf. Ps.* 140, v. 2) n'est autre que le cierge lui-même. Mais le mot d'*encens* a donné lieu à la cérémonie des cinq grains d'encens, qui, bénits avec le feu nouveau, sont ici insérés dans le corps du cierge.

Apis (1) caeteris quae subiecta sunt homini animantibus antecellit. Cum sit minima corporis parvitate, ingentes animos angusto versat in pectore; viribus imbecilla, sed fortis ingenio. Huic (2), explorata temporum vice, cum canitiem pruinosa hyberna posuerint et glaciale senium verni temporis moderatio (3) deterserit, statim prodeundi ad laborem cura succedit; dispersaeque per agros, libratis (4) paululum pinnis, cruribus suspensis insidunt, parte (5) ore legere flosculos, oneratae (6) victualibus suis ad castra remeant; ibique aliae inaestimabili arte cellulas tenaci glutino instruunt, aliae liquantia mella stipant, aliae vertunt flores in ceram, aliae ore natos fingunt, aliae collectis e foliis nectar includunt. O vere beata et mirabilis apis! Cuius nec sexum masculi violant, foetus non quassant, nec filii destruunt castitatem! Sicut sancta concepit virgo Maria : virgo peperit et virgo permansit.

O vere beata nox! quae expoliavit Aegyptios, ditavit Hebraeos! Nox, in qua terrenis caelestia iunguntur!

Oramus te, Domine, ut cereus iste in honorem nominis tui consecratus, ad noctis huius caliginem destruendam indeficiens perseveret, et in odorem suavitatis acceptus superais luminaribus misceatur. Flammas eius Lucifer matutinus inveniat; ille, inquam, Lucifer, qui nescit occasum; ille, qui regressus ab inferis humano generi serenus inluxit.

Precamur ergo te, Domine, ut nos famulos tuos (7), omnem clerum et devotissimum populum, quiete temporum concessa, in his Paschalibus gaudiis conservare digneris.

Ces formules étaient, en Italie au moins, récitées sur des rouleaux détachés, que l'on se plut à décorer le plus magnifiquement possible. Le texte était coupé à divers endroits de miniatures analogues à ses diverses phrases. On y voyait le Chœur des anges, la

(1) Cet éloge de l'abeille, rempli de réminiscences virgiliennes, a été éliminé tout entier du texte actuellement en usage.

(2) *Haec* codd.

(3) *Moderata* codd.

(4) *Libratim p. pinnibus* codd.

(5) *Raptim* (?).

(6) *Oneratis* codd. Il doit encore manquer ici quelque chose. Tout ce passage est fort altéré.

(7) La chrétienté locale. Ici s'intercalent, suivant les exemplaires, des formules où l'on nomme le pape, l'évêque, le souverain.

Terre illuminée des clartés célestes, l'Eglise, le diacre officiant, les abeilles, etc. A la fin, le nom du souverain était quelquefois accompagné de son portrait (1). Une particularité de ces rouleaux illustrés, c'est que les figures y sont disposées au rebours du texte, de sorte que, pour celui qui lit, les personnages ont la tête en bas. Ceci s'explique par l'usage où l'on était de laisser retomber le rouleau, du haut de l'ambon, à mesure qu'on le lisait. Les fidèles se saisissaient de l'extrémité qui pendait et contemplaient les miniatures, pendant que le diacre continuait à chanter en déroulant le reste.

La liturgie mozarabique comporte ici, outre la bénédiction du feu nouveau, qui n'y est peut-être pas primitive, une double bénédiction, de la lampe et du cierge. Il y avait deux officiants, deux diacres, qui devaient ou avoir composé eux-mêmes leurs formules, ou tout au moins les savoir par cœur.

Après ces cérémonies d'ouverture, venait la longue série de leçons, de chants et de prières qui constitue le service de vigile, puis la bénédiction des fonts baptismaux, la célébration du baptême et de la confirmation, enfin la messe, célébrée autrefois aux premières lueurs de l'aube. A Rome, cette première messe pascale conserva et conserve toujours la disposition primitive. Elle s'ouvre, après la litanie, par le chant du *Gloria in excelsis*, réservé d'abord à la seule fête de Pâques; mais les autres chants introduits vers la fin du quatrième siècle, l'Introït, l'Offertoire, l'Antiphone de la communion, sont tous exclus. Il en est de même, à plus forte raison, de l'*Agnus Dei*,

(1) C'est le cas de l'un des *Exultets* conservés dans les archives de la cathédrale de Bari; on y voit les portraits de deux empereurs d'Orient, alors souverains du pays. Ce rouleau présente une formule un peu différente du texte ordinaire. Je regrette que l'on m'ait empêché d'en prendre copie.

plus jeune de trois siècles. Les seuls chants qui soient admis, ceux du Graduel et du *Sanctus*, sont ceux qui remontent à la plus haute antiquité.

§ 3. — *Les fêtes fixes.*

1° Noël et l'Epiphanie.

Le deuxième point cardinal de l'année ecclésiatique, c'est la fête de la Nativité du Christ. Comme celle de Pâques, cette fête, une fois connue, en détermine un grand nombre d'autres.

Il n'y a aucune tradition sur le jour de la naissance du Christ. L'année même est incertaine. Cependant on la détermina d'assez bonne heure en partant des deux textes Luc, III, 1 et Luc, III, 23, qui établissent un synchronisme entre la trentième année de Jésus (1) et l'an 15 de Tibère (28-29). Quant au mois et au jour, ils étaient absolument inconnus. Clément d'Alexandrie (2) parle de calculs qui aboutissaient au 18, au 19 avril ou encore au 29 mai; mais c'étaient des calculs privés, que ne consacrait aucune observance festale. Le livre intitulé *De Pascha computus*, publié en 243, soit en Afrique, soit en Italie, dit que N.-S. était né le 28 mars (3). Ces faits supposent que, vers le milieu du troisième siècle, la fête de Noël était encore inconnue en Occident. A plus forte

(1) Ὢν ἐτῶν τριάκοντα. Ce chiffre est donné par l'évangéliste lui-même comme approché. Il est inconciliable avec la donnée, commune à saint Matthieu et à saint Luc, que Jésus naquit du vivant d'Hérode le Grand. La première année de Jésus commençait ainsi l'an 2-1 avant notre ère (752-753 U. C.), tandis qu'Hérode mourut en l'an 4 av. J.-C. (750 U. C.), au printemps.

(2) *Strom.*, I, 145, 146 (Pharmouthi, 24 ou 25; Pachon, 25).

(3) On trouvera ce curieux écrit dans les appendices aux éditions de saint Cyprien, éd. Hartel, p. 267.

raison l'était-elle en Orient, où elle a été importée de Rome.

Sa plus ancienne attestation est le calendrier philocalien, dressé à Rome en 336. On y lit : *VIII kal. ian., natus Christus in Betleem Iudeae.* Ce fut d'abord une fête propre à l'église latine. Saint Jean Chrysostome atteste, dans une homélie prononcée en 386, qu'elle n'avait été introduite à Antioche que depuis dix ans environ, soit vers 375 (1). Au temps où il parlait, la fête n'était encore observée ni à Jérusalem (2), ni à Alexandrie. Dans cette dernière métropole elle fut adoptée vers 430 (3). Les Arméniens, après l'avoir admise, la répudièrent quand ils se séparèrent de la communion catholique (4). Ces églises avaient cependant une fête de même sens ou de sens analogue à celui de la fête latine du 25 décembre; c'est ce qu'elles appelaient la fête « des apparitions », τὰ Ἐπιφάνια, l'Epiphanie, qu'elles célébraient le 6 janvier. Le plus lointain indice qui se rapporte à cette fête nous est fourni par Clément d'Alexandrie. Il raconte que les Basilidiens célébraient le jour du Baptême du Christ par une fête précédée d'une vigile ou veillée, passée à entendre des lectures (5). Ils variaient cependant sur la date; les uns célébraient la fête le 10 janvier, les autres le 6. On ne sait au juste à quel moment cet usage fut accepté par les églises orthodoxes d'Orient, mais il est

(1) Migne, *P. G.*, t. XLIX, p. 351.
(2) Ceci résulte de la *Peregrinatio Silviae*. L'ancien usage persistait encore, à Jérusalem, au sixième siècle (*Cosmas Indicopl.*, V; Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, p. 197).
(3) Cassien, *Coll.*, X, 1; Gennadius, *De viris*, 59. L'évêque d'Emèse, Paul, prêcha le dimanche 25 décembre (29 khoiak) 432, dans la grande église d'Alexandrie, un sermon d'où il résulte que l'on célébrait ce jour-là le souvenir de la naissance de N. S. (Hardouin, *Conc.*, t. I, p. 1693).
(4) Cf. ci-dessus, p. 72, n. 2.
(5) Τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προθεσπεσιωτερεύοντες ἀναγνώσεσι (*loc. cit.*).

sûr que, dans le courant du quatrième siècle, la fête du 6 janvier y était universellement observée; on y célébrait une triple commémoration, celle de la naissance du Christ, celle de son adoration par les Mages, enfin celle de son baptême. La plus ancienne mention qui en soit faite se trouve dans la passion de saint Philippe, évêque d'Héraclée en Thrace, à propos d'un événement du temps de la persécution de Dioclétien (1). Elle était observée aussi dans les pays de rit gallican. Ammien Marcellin (2) rapporte que, en 361, Julien, déjà en état d'hostilité contre Constance, mais dissimulant encore ses sentiments païens, assista publiquement au service religieux chrétien, à Vienne, le jour de l'Epiphanie, *feriarum die quem celebrantes mense ianuario christiani Epiphania dictitant.* Le concile de Saragosse (380) la mentionne (c. 4) aussi comme une très grande fête (3).

A Rome et en Afrique on ne connaissait pas plus la fête du 6 janvier que les Orientaux celle du 25 décembre (4). L'Epiphanie n'est pas marquée dans le calendrier philocalien; les Donatistes ne l'observaient pas. Saint Augustin le leur reproche en termes qui supposent que la fête avait été importée d'Orient, *quia nec unitatem amant, nec orientali ecclesiae... communicant* (5). Sauf l'exception des Donatistes, les deux fêtes étaient acceptées partout en Occident dès le commencement du cinquième siècle.

Ainsi, vers la fin du troisième siècle, l'usage s'éta-

(1) Ruinart, c. 2.
(2) XXI, 2.
(3) « XXI a XVI kal. ian. usque in diem Epiphaniae qui est VIII id. ian. continuis diebus, nulli liceat de ecclesia abscentare. » — Il semble que, si la fête du 25 décembre avait été observée alors en Espagne, on l'eût mentionnée dans ce canon.
(4) S. Epiphane (*Haer.*, LI, 10, 24; *Exp. fidei*, 22) a toujours été pour le 6 janvier, exclusivement.
(5) Sermon 202.

blit dans toute l'Eglise, de célébrer l'anniversaire de la naissance du Christ; mais on n'adopta pas partout le même jour. En Occident on choisit le 25 décembre, en Orient le 6 janvier. Les deux usages, d'abord distincts, finirent par se combiner, de sorte que les deux fêtes furent observées par tout le monde ou à peu près.

Comment est-on arrivé à ces dates? Plusieurs systèmes ont été proposés. Je vais les indiquer.

D'abord on a pensé aux *Saturnalia* du calendrier romain; on aurait voulu détourner les fidèles de célébrer une fête populaire, en dirigeant leur piété vers le souvenir du Christ. Mais ce système doit être écarté, car il n'y a pas coïncidence : la fête des *Saturnalia* commençait le 17 décembre et ne se prolongeait pas au delà du 23.

Une explication meilleure, c'est celle qui est suggérée par la fête du *Natalis Invicti*, marquée au 25 décembre dans le calendrier profane de la collection philocalienne. L'*Invictus* est le soleil, dont la naissance coïncide avec le solstice d'hiver, c'est-à-dire avec le 25 décembre, suivant le calendrier romain. Le culte mithriaque et, d'une manière plus générale, le culte du soleil, eut beaucoup de relief et de popularité au troisième siècle et au quatrième. On peut être porté à croire que l'église romaine choisit le 25 décembre pour faire concurence au mithriacisme (1). Mais cette raison ne rend pas compte de la fête du 6 janvier. Voici une autre solution, qui a l'avantage de s'appliquer aux deux fêtes à la fois.

On est arrivé à la date de la naissance du Christ en partant de celle que l'on croyait être celle de sa mort.

Cette dernière date ne peut être déterminée histo-

(1) Voir les textes cités par Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 410.

riquement : les données fournies par les Evangiles et par la tradition ne suffisent pas à établir une solution certaine. De bonne heure, cependant, on s'évertua à résoudre le problème. Clément d'Alexandrie (1) cite des calculs privés qui aboutissaient, pour le jour, au 21 mars, au 13 ou au 19 avril. Le *De Pascha computus*, cité plus haut, donne le 9 avril; Lactance (2), le 23 mars. Une solution plus généralement admise, c'est celle du 25 mars. Tertullien est le premier qui l'ait mentionnée : *Passio perfecta est sub Tiberio Caesare, consulibus Rubellio Gemino et Fufio Gemino* [29], *mense martio, temporibus Paschae, die VIII kal. april., die prima azymorum* (3). Hippolyte, dans sa table pascale, marque la Passion du Christ à une année où le 14 nisan tombe un vendredi 25 mars. Le catalogue philocalien des papes donne la même date, de jour et d'année, que Tertullien. Il faut remarquer que le cycle d'Hippolyte et le catalogue philocalien dérivent de documents officiels et peuvent être invoqués comme indices de l'usage ecclésiastique romain. Cette même date du 25 mars figure dans certains actes de Pilate, qui, vers le commencement du quatrième siècle, à tout le moins, jouissaient en Orient d'une grande publicité et même de quelque considération. Cet écrit, très répandu en Asie Mineure, porta les Quartodécimans de Phrygie à fixer la Pâque au 25 mars; en Cappadoce, les tenants de cette secte se partageaient entre le 25 mars et le 14 nisan, se refusant toujours à solenniser le dimanche (4). En Gaule, au cinquième et au sixième siècle, la tradition du

(1) *Loc. cit.*
(2) *De mort. pers.*, 2; *Divin. Inst.*, IV, 10.
(3) *Adv. Iudaeos* (écrit vers 207), c. 8. Ces données sont inconciliables. Le 25 mars 29 la lune était au dernier quartier; la Pâque ne pouvait tomber ce jour-là.
(4) Epiphane, *Haer.*, L, 1; cf. Philastrius, *Haer.*, 58.

25 mars était tellement ancrée qu'elle avait donné lieu à une fête, et même à deux, celle de la Passion et celle de la Résurrection, qui se célébraient le 25 et le 27 mars, sans préjudice des solennités mobiles du vendredi saint et du dimanche de Pâques (1).

Ces observances festales donnent l'idée d'une tradition invétérée. Il ne faut pas croire pourtant que cette tradition ait un fondement historique. La Passion n'a certainement pas eu lieu un 25 mars (2). Ce jour a dû être choisi arbitrairement, ou plutôt suggéré par sa coïncidence avec l'équinoxe (officiel) de printemps. La mort du Christ se trouvait ainsi tomber le jour même où, suivant une idée universellement répandue, le monde avait été créé.

Une fois cette date obtenue, et obtenue en partant de considérations astronomico-symboliques, il est assez naturel que l'on s'en soit servi pour aboutir à une autre coïncidence. Le Christ n'a pu passer en terre qu'un nombre entier d'années; les fractions sont des imperfections qui ne cadrent pas avec le symbolisme des nombres; on est toujours porté à les éliminer le plus possible. Dès lors, l'Incarnation a dû avoir lieu le 25 mars, comme la Passion; et l'Incarnation étant comptée à partir du premier instant de la grossesse de Marie, la naissance du Christ doit avoir eu lieu le 25 décembre.

(1) Calendrier de Perpetuus, évêque de Tours († v. 490), dans Greg. Tur., *Hist. Fr.*, X, 31; Martyrologe hiéronymien, 25 et 27 mars. Cf. Martin de Braga, *De Pascha*, 1 (Migne, *P. L.*, t. LXXII, p. 50) : « A plerisque Gallicanis episcopis usque ante non multum tempus custoditum est ut semper VIII kal. april. diem Paschae (inexact) colebrarent, in quo facta Christi resurrectio traditur. » Il y a ici une confusion. C'est *passio* qu'il faudrait au lieu de *resurrectio*, à moins que Martin n'ait écrit *VI kal.* au lieu de *VIII kal.*

(2) En 29 et en 35, le 25 mars tombe un vendredi; mais ce vendredi ne peut être ni le jour ni le lendemain de la Pâque juive; l'âge de la lune s'y oppose. Dans l'intervalle de ces deux dates, le 25 mars ne coïncide pas avec le vendredi.

Cette explication serait plus facilement acceptable si on la trouvait toute faite dans quelque auteur (1); malheureusement, il reste encore à produire un texte qui la contienne et l'on est réduit à la supposer. Elle est d'ailleurs de ce que l'on pourrait appeler le style reçu en ces matières.

Du reste, je vais proposer une coïncidence qui peut servir à la fortifier. Jusqu'à présent, nous ne rendons compte que de la date du 25 décembre. Celle du 6 avril reste à expliquer.

Sozomène (2) mentionne une secte de montanistes qui célébraient la Pâque le 6 avril au lieu du 25 mars, en vertu de cette considération que, le monde ayant été créé à l'équinoxe, c'est-à-dire, selon eux, le 24 mars, la première pleine lune du premier mois avait eu lieu quatorze jours plus tard, le 6 avril (3). Or, entre le 6 avril et le 6 janvier, il y a juste neuf mois, comme entre le 25 mars et le 25 décembre. La date grecque de la Nativité, le 6 janvier, se trouve ainsi en rapport avec un comput pascal fondé sur des considérations symboliques et astronomiques, tout à fait semblables avec celui d'où l'on paraît avoir déduit la date du 25 décembre.

En somme, il est possible que l'on soit arrivé à

(1) On la trouve bien, mais après coup, alors que la fête de Noël est reçue depuis longtemps. Ainsi saint Augustin reproche aux Juifs d'avoir violé le précepte *Non coques agnum in lacte matris suae.* L'agneau, c'est J.-C., égorgé le 25 mars, c'est-à-dire le même jour où sa mère avait commencé d'avoir du lait : « Dicuntur enim feminae ex quo conceperint lac colligere » (*In Heptat.*, II, 90).

(2) *H. E.*, VII, 18.

(3) Ce raisonnement ne serait pas concluant pour la date de la Passion, événement séparé de la Création par un intervalle de quelques milliers d'années; mais il est sous-entendu que la Pâque du Christ, étant la vraie Pâque, a dû tomber suivant l'échéance-type, celle de l'origine des choses. — Il est sûr que la Passion n'a pu avoir lieu le 6 avril, un vendredi 6 avril ne coïncidant jamais, dans les années entre lesquelles on doit choisir, avec une pleine lune.

fixer la date de la naissance du Christ en partant de la date présumée de sa Passion. Parmi les solutions proposées, celle-ci me paraît préférable; mais je ne voudrais pas dire que, en ce qui regarde le 25 décembre, la coïncidence du *Sol novus* n'ait exercé aucune influence, directe ou indirecte, sur les décisions ecclésiastiques qui sont nécessairement intervenues en cette affaire.

2° Les fêtes d'après Noël.

Une fois fixée la fête de Noël, on y rattacha, et cela de très bonne heure, diverses commémorations relatives aux plus grands saints du Nouveau Testament. Dans son oraison funèbre de saint Basile, prononcée en 379 à Césarée de Cappadoce, saint Grégoire de Nysse dit que l'usage était de célébrer après Noël et avant le premier janvier les fêtes des saints Etienne, Pierre, Jacques, Jean et Paul. Ce témoignage est confirmé par le ménologe syriaque publié par M. Wright, d'après un manuscrit daté de l'année 412 (1). J'ai étudié l'origine de ce texte et montré qu'il n'est qu'un abrégé fait sur un martyrologe grec d'Asie Mineure, dont une rédaction plus complète est entrée dans la compilation latine appelée Martyrologe hiéronymien (2). Le martyrologe grec est de la fin du quatrième siècle; il est donc, en somme, du même temps et du même pays que saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Or, voici ce qu'il contenait pour les jours après Noël (3) :

(1) *Journal of Sacr. Litt.*, t. VIII, Londres, 1865-66, p. 45, 423.

(2) *Les sources du Martyrologe hiéronymien*, dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1885.

(3) Je suis ici le Ménologe syriaque : dans le Martyrologe hiéronymien, la fête des saints Pierre et Paul a été reportée, suivant l'usage romain, au 29 juin.

Décembre, 26, s. Etienne.
— 27, ss. Jacques et Jean.
— 28, ss. Pierre et Paul.

La coïncidence est parfaite. Elle n'est pas isolée. Les églises nestoriennes et arméniennes nous offrent, dans leurs calendriers respectifs, la trace évidente du même usage. Les Arméniens n'ont pas la fête de Noël (1); néanmoins, avant de commencer, le 29 décembre, la préparation immédiate à la fête de l'Epiphanie, ils célèbrent les quatre fêtes suivantes :

Décembre, 25, s. David et s. Jacques, frère du Seigneur (2).
— 26, s. Etienne.
— 27, ss. Pierre et Paul.
— 28, ss. Jacques et Jean.

Le calendrier nestorien distribue ces fêtes d'une manière un peu différente; l'usage est, dans cette église, de consacrer les vendredis aux commémorations des saints. Voici l'ordre consacré :

2e vendredi après Noël, sainte Marie;
1er — après l'Epiphanie, s. Jean-Baptiste;
2e — — ss. Pierre et Paul;
3e — — les quatre évangélistes (3).
4e — — s. Etienne.

(1) Les Arméniens-unis ont adopté cette fête; ils n'en célèbrent pas moins les quatre que je vais dire, et cela dans le même ordre; seulement celle des saints David et Jacques est anticipée et placée avant Noël.

(2) Ces deux saints sont introduits ici comme parents du Christ : David est θεοπάτωρ et Jacques ἀδελφόθεος. — Photius (*Bibl.*, cod. 275) parle d'un discours d'Hésychius de Jérusalem (cinquième siècle?) en l'honneur de Jacques, frère du Seigneur, et de David, « aïeul de Dieu ». Il est sûr que cette fête est d'origine palestinienne. Cosmas Indicopleustes atteste (*P. G.*, t. LXXXVIII, p. 197) qu'on la célébrait encore de son temps à Jérusalem.

(3) Cette fête est, je crois, une transformation de la fête primitive des deux fils de Zébédée. Saint Jean aura attiré à lui les trois autres

Il est sûr que ces dates d'anniversaire ont été fixées arbitrairement, qu'elles n'ont été fournies par aucune tradition historique. De tous ces saints personnages, il n'y a que Jacques, fils de Zébédée, dont la mort puisse être rapportée à une époque de l'année plutôt qu'à une autre. Or, il fut décapité vers le temps de Pâques (1) et non au mois de décembre.

Les plus anciennes de ces fêtes sont celles qui figurent dans l'énumération de saint Grégoire de Nysse et dans le ménologe syriaque. La fête de saint Etienne remonte, on le voit, à une époque notablement antérieure à la découverte de son tombeau, qui eut lieu en 415 et donna un grand élan à son culte. Elle est du reste mentionnée dans les Constitutions apostoliques (2). Tous les calendriers et livres liturgiques (3) occidentaux, depuis le cinquième siècle, marquent cette fête à la date orientale (4).

évangélistes, et, la fête changeant ainsi de caractère, saint Jacques aura été éliminé.

(1) *Actes*, XII, 1-5.

(2) VIII, 33. Le jour n'est pas marqué, mais il ne peut être que le 26 décembre.

(3) Le sacramentaire léonien présente une anomalie apparente. Dans ce recueil, fort en désordre, les messes en l'honneur de saint Etienne, premier martyr, au lieu de se trouver au 26 décembre, sont rangées sous la rubrique du 2 août et de saint Etienne, pape. C'est sans doute à l'homonymie du pape et du diacre que la fête de l'Invention du corps de saint Etienne (2 août) doit son origine. Cette fête a été marquée dans le Martyrologe hiéronymien, mais pas dans tous les manuscrits; aussi l'interpolation ne saurait-elle remonter jusqu'à la recension auxerroise (v. 500). Aucun ancien livre liturgique latin, gallican ou romain (sauf le sacramentaire léonien), ne contient une fête de saint Etienne, diacre, au mois d'août. En revanche, la fête de l'ἀνακομιδὴ τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου Στεφάνου figure au 2 août dans les calendriers byzantins, au moins depuis la fin du dixième siècle (Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, p. 192); elle est célébrée aussi par les Arméniens.

(4) L'église de Constantinople la recule au 27, car elle consacre le lendemain de Noël à une commémoration de la sainte Vierge et de saint Joseph.

La fête du 27 décembre fut d'abord commune à saint Jacques et à saint Jean. Elle est marquée comme telle dans le calendrier de Carthage, dans le Martyrologe hiéronymien et dans les livres liturgiques gallicans. Sur ce point, comme en tant de choses, l'usage gallican était conforme à l'ancien usage oriental.

A Rome, au contraire, on n'admit que la commémoration de saint Jean. A Constantinople, les deux apôtres furent transportés à d'autres jours.

Quant aux apôtres Pierre et Paul, leur fête commune était célébrée en Occident le 29 juin, et cela au moins depuis le temps de Constantin. L'anniversaire oriental du 28 décembre n'a pu éliminer une tradition trop bien établie. A Constantinople aussi, on adopta de très bonne heure la date romaine (1). En d'autres pays d'Orient on trouva moyen de les combiner (2).

La fête des saints Innocents dut être instituée de bonne heure, vers le cinquième siècle environ. On la trouve dans tous les anciens calendriers et livres liturgiques latins depuis le sixième siècle (3), au 28 décembre. L'église de Constantinople a aussi cette fête, mais un jour plus tard, le 29 décembre (4).

(1) *Cod. Theod.*, XV, V, 5; la loi est de 425, les termes sont un peu vagues; ils semblent pourtant désigner la fête du mois de juin; elle était célébrée à Constantinople à la fin du cinquième siècle (Théod. Lect., II, 16).

(2) A Jérusalem, on célébrait encore, au septième siècle, la fête du mois de décembre, comme il résulte d'une homélie de l'évêque Sophronius (Migne, *P. Gr.*, t. LXXXVII, p. 3361). La fête de saint Etienne avait lieu le 27, celle des saints apôtres Pierre et Paul le 28.

(3) Je parle ici de la fête, non de la mention des Innocents dans les hymnes, comme celle de Prudence, ou dans les homélies, comme celles de saint Pierre Chrysologue.

(4) Le terme d'*Innocents* appartient à la langue liturgique romaine; le calendrier de Carthage et les livres gallicans emploient le mot *Infantes*.

3° Les fêtes de la Vierge et de saint Jean-Baptiste.

On a vu que le calendrier arménien consacre en ces derniers jours de décembre une fête spéciale à deux parents du Christ, le roi David et Jacques, « frère du Seigneur ». La personne qui avait le droit le plus clair à une commémoration spéciale au milieu des fêtes de la Nativité, c'était assurément la sainte Vierge. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le calendrier nestorien marque sa fête aussitôt après Noël. Le calendrier copte a une fête semblable le 16 janvier, peu après la fin des solennités de l'Epiphanie, qui duraient jusqu'au 14.

En Gaule, au sixième siècle, nous trouvons aussi une fête de la sainte Vierge en janvier, *mediante mense undecimo*, dit Grégoire de Tours (1). Le Martyrologe hiéronymien, dans sa recension auxerroise (v. 590), la marque au 18 de ce mois (2); dans les livres liturgiques elle figure aussi, quoique avec une précision moindre, au même endroit du calendrier.

En Espagne, la fête existait, mais à des dates diverses, suivant les églises. Le dixième concile de Tolède (656) prescrivit une date fixe et universelle, celle du 18 décembre, huit jours avant Noël (3).

(1) *Gl. Mart.*, 8. — Il n'y a pas, pour la Gaule, d'attestation plus ancienne; la fête ne figure pas au calendrier de Perpetuus (Greg. Tur., *H. Fr.*, X, 31).

(2) Dans le Lectionnaire de Luxeuil, elle est placée à la suite du 2e dimanche après l'Epiphanie, avant la fête de la Chaire de saint Pierre, qui se célébrait alors le 18 janvier; dans le *Missale gothicum*, entre l'Epiphanie et la Sainte-Agnès (21 janvier); dans le sacramentaire de Bobbio, entre l'Epiphanie et le Carême, avec (et après) la fête de la Chaire de saint Pierre. — Le Martyrologe hiéronymien réunit les deux fêtes au même jour.

(3) Can. 1. — Des termes employés par le concile on a quelquefois conclu, mais à tort, qu'il connaissait la fête du 25 mars comme en vigueur dans certaines églises. Il n'en est rien. Le concile se borne à

L'église de Rome ne parait avoir solennisé aucune fête de la Vierge avant le septième siècle, alors qu'elle adopta les quatre fêtes byzantines dont je vais bientôt parler (1).

L'Evangile (2) fournit, pour la fête de saint Jean-Baptiste, une donnée qui n'a pas été négligée. La naissance du Précurseur doit avoir précédé de six mois celle du Sauveur. Cependant je soupçonne que la fête du 24 juin a été précédée, en Orient au moins, par une autre commémoration, placée aux environs des fêtes de la Nativité du Christ. On a vu plus haut quel est, à cet égard, l'usage nestorien ; dans l'église arménienne aussi, la fête du Précurseur est la première que l'on célèbre après l'Epiphanie (3). Le calendrier de l'évêque de Tours Perpetuus (460-490) place le *Natale s. Iohannis* entre l'Epiphanie et la Chaire de saint Pierre, précisément à la même époque de l'année (4).

Cette fête fut remplacée plus tard par une autre, celle de la *Passion* ou *Décollation* de saint Jean, le 29 août, qui fut adoptée dans les pays gallicans et à Constantinople avant de l'être à Rome (5).

dire que cette date, qui est celle de l'Incarnation, serait très convenable pour la fête de la sainte Vierge, mais que la concurrence du Carême et des fêtes pascales ne permet pas de l'adopter.

(1) V. pourtant ce qui est dit, page 262, du sens de la fête du 1er janvier à Rome.

(2) Luc, I, 36.

(3) Nilles, *Kalend. manuale*, t. II, p. 564, 566.

(4) Dans le Calendrier de Carthage, au 27 décembre, on lit : *S. Iohannis Baptistae et Iacobi apostoli quem Herodes occidit.* Mais il y a tout lieu de voir ici une faute de copiste, *Baptistae* pour *Evangelistae.*

(5) Pour Constantinople, voy. Martinov, *Annus eccl. graeco-slavicus*, p. 210. — La fête est marquée au 29 août dans le Martyrologe hiéronymien et dans le sacramentaire gélasien. Les livres liturgiques gallicans ont tous une messe de la Passion de saint Jean, qu'ils placent après celle de la Nativité du même saint, à une distance plus au moins grande, mais sans noter la date précise. Les livres romains purs n'ont pas cette fête; dans le sacramentaire gélasien, elle repré-

Quant à la fête du 24 juin, elle paraît être, comme celle du 25 décembre, d'origine occidentale (1). On ne lui connaît pas d'attestation plus ancienne que les sermons de saint Augustin (2). Depuis le milieu du cinquième siècle, tous les documents de l'usage occidental témoignent de l'existence de cette fête. Elle apparaît aussi de très bonne heure à Constantinople et dans l'Orient byzantin. Cependant il y eut des endroits où la vieille fête de janvier tint bon contre le nouvel usage. Le calendrier de Tours, du cinquième siècle, représente une sorte de compromis; le *Natale* de saint Jean est maintenu au mois de janvier; mais la fête de juin est adoptée aussi, et, chose étrange, comme anniversaire de la *Passio* du saint.

Les fêtes de la sainte Vierge, telles qu'elles sont maintenant observées dans l'église latine et dans l'église grecque, ont une autre origine et une autre histoire que la commémoration primitive dont il a été question tout à l'heure.

La plus ancienne est celle de la Présentation de l'enfant Jésus au temple, que l'on appelle généralement, en Occident, fête de la Purification de la sainte Vierge. Sa date est donnée par celle de la fête de la Naissance du Christ, qu'elle doit suivre à quarante jours de distance. C'est à Jérusalem que nous

sente une des nombreuses retouches gallicanes qui ont été apportées à cette compilation.

(1) Noter que la fête se célèbre le 24 juin et non le 25; pourquoi pas le 25, qui aurait donné exactement l'intervalle de six mois entre le Précurseur et le Christ? Parce que l'on a fait le calcul suivant le calendrier romain; le 24 juin est le *VIII kal. iul.* comme le 25 décembre est le *VIII kal. ian.* A Antioche, avec le comput des jours d'un bout à l'autre du mois, on aurait certainement choisi le 25.

(2) Serm. 196 et 287. Elle ne figure ni dans le calendrier philocalien, ni dans celui de Polemius Silvius (448). L'état du Ménologe syriaque ne permet pas de dire si elle y était ou non.

la trouvons d'abord instituée, et cela dès la seconde moitié du quatrième siècle. La *Peregrinatio* de Silvia la décrit sous le nom de *Quadragesimae de Epiphania*. Comme on n'avait pas encore adopté la fête de Noël, la Présentation était célébrée le quarantième jour après l'Epiphanie, c'est-à-dire le 14 février (1). Dans la description de Silvia, on ne remarque aucun indice d'une préoccupation spéciale de la sainte Vierge. Un édit de Justinien, en 542 (2), prescrivit de solenniser cette fête à Constantinople.

La fête de l'*Annonciation*, au 25 mars, n'a pas d'attestation bien sûre (3) avant le concile *in Trullo* (692), qui en parle (c. 52) comme d'une institution établie. Comme la précédente, cette fête est coordonnée à la fête de Noël.

Vers le temps du concile *in Trullo*, nous trouvons à Rome un document non seulement sur ces deux fêtes, mais encore sur deux autres fêtes de la sainte Vierge, celle de la *Nativité* (8 septembre) et celle de la *Dormition* (15 août) (4). Les quatre fêtes sont marquées dans le sacramentaire gélasien du commencement du huitième siècle. Elles étaient donc entrées, dès le septième siècle, dans l'usage romain (5). Je ne saurais

(1) C'est encore, et pour la même raison, la date du calendrier arménien.

(2) Théophane, a. m. 6034.

(3) Il y a une homélie de saint Sophronius, évêque de Jérusalem, sur le *mystère* de l'Annonciation (Migne, *P. Gr.*, t. LXXXVII, p. 3217); s'il était sûr qu'elle eût été prononcée à l'occasion d'une fête spéciale, elle donnerait un témoignage un peu antérieur au milieu du septième siècle.

(4) C'est vers ce temps qu'ont été prononcées les homélies d'André de Crète sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la sainte Vierge (Migne, *P. Gr.*, t. XCVII).

(5) Il est sûr qu'elles n'existaient pas encore au temps de saint Grégoire. Non seulement il n'en parle jamais et il en est ainsi de tous les documents de l'usage romain qui sont ou peuvent être réputés antérieurs au sixième siècle, le calendrier de Carthage, le sacramentaire léonien, etc.; mais ce qui est tout à fait concluant, c'est que ces

indiquer, même par conjecture, où et comment on est arrivé aux deux dates du 15 août et du 8 septembre.

Ces quatre fêtes sont, pour l'Occident, d'importation byzantine. Elles furent d'abord introduites à Rome; les pays de rit gallican ne les connurent pas avant l'adoption de la liturgie romaine (1).

4° La fête du 1er janvier.

La fête de la Circoncision, comme telle, n'est pas d'origine romaine. Il y avait à Rome, dès le septième siècle, une station solennelle, le 1er janvier, à la basilique de Sainte-Marie *ad Martyres*. Mais les textes liturgiques attribués à ce jour ne parlent pas de la Circoncision (2). La désignation officielle de la fête, c'est *Octavas Domini*; c'est une sorte de renouvellement de la solennité de Noël, avec une préoccupation spéciale de la Vierge-mère. Au contraire, les plus anciens calendriers byzantins (3) présentent au 1er janvier la double fête de la Circoncision du Christ et de l'anniversaire de saint Basile. Dans les documents du rit

fêtes étaient encore inconnues de l'église anglo-saxonne au commencement du huitième siècle.

(1) Elles ne figurent ni dans la recension auxerroise du Martyrologe hiéronymien, ni dans les livres de la liturgie gallicane. Une inscription (Le Blant, n° 91) mentionne la dédicace d'une église du diocèse de Coutances, dédicace célébrée *minse agusto medio*. L'église avait été élevée *in honore alme Maria*. Il ne faudrait pas conclure de là que la fête du 15 août fût alors observée en Neustrie. Ce que l'inscription désigne comme ayant eu lieu à la mi-août et comme devant être commémoré tous les ans au même jour, ce n'est pas la *Dormitio s. Mariæ*, c'est la dédicace de l'église du Ham. Cette dédicace eut lieu en 681 (*Bull. des Antiquaires de France*, 1886, p. 287).

(2) Ce mot est prononcé, il est vrai, dans la préface du sacramentaire gélasien, mais sans qu'il soit rattaché à la commémoration de la circoncision de l'enfant Jésus. Il désigne simplement l'ensemble des Juifs, comme le mot *præputium*, qui lui fait antithèse, désigne l'ensemble des Gentils.

(3) Celui de Morcelli (*Kal. CPoli*, Rome, 1788), attribué au huitième siècle, celui de Naples (neuvième siècle), le Ménologe de Basile, etc.

gallican, la Circoncision apparaît seule, et d'assez bonne heure, au concile de Tours, en 567 (can. 17), dans la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien (v. 590), dans les livres liturgiques du septième au huitième siècle (1). Du reste, dans les pays gallicans (2), il y avait à ce moment de l'année un jeûne solennel, institué pour détourner les fidèles des fêtes carnavalesques qui se célébraient le 1er janvier.

5° Les fêtes de la Croix.

La fête de la Croix, le 14 septembre, est, comme celle de la Présentation, une fête d'origine palestinienne. C'est l'anniversaire de la dédicace des basiliques constantiniennes élevées sur le Calvaire et le Saint-Sépulcre. Cette dédicace fut célébrée en 335 par les évêques du concile de Tyr, ceux qui prononcèrent contre saint Athanase une sentence de déposition. On y rattachait aussi le souvenir de la découverte de la vraie Croix. A Jérusalem c'était, dès le déclin du quatrième siècle, une très grande solennité, celle qui attirait le plus grand concours d'évêques, de moines et de pèlerins (3). Elle durait huit jours, comme celles

(1) *Miss. gothicum*, Sacramentaire de Bobbio, Lectionnaire de Luxeuil.

(2) Aux textes cités, ajouter Isidore, *De off.*, I, 41; Conc. Tol., IV, c. 10.

(3) « Item dies encaeniarum appellantur, quando sancta ecclesia quae in Golgotha est, quam Martyrium vocant, consecrata est Deo; sed et sancta ecclesia quae est ad Anastase, id est in eo loco ubi Dominus resurrexit post passionem, ea die et ipsa consacrata est Deo. Harum ergo ecclesiarum sanctarum encaenia cum summo honore celebrantur, quoniam crux Domini inventa est ipsa die. Et ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctae ecclesiae suprascriptae consecrabantur, ea dies esset qua crux Domini fuerat inventa, et simul omni laetitia eadem die celebrarentur. Et hoc per Scripturas invenitur quod ea dies sit encaeniarum qua et sanctus Salomon consummata domo Dei quam aedificaverat, steterit ante altarium Dei et oraverit, sicut scriptum est in libris Paralipomenon (p. 108, Gam.).

de Pâques et de l'Epiphanie. De Jérusalem elle passa à Constantinople et à Rome ; c'est au septième siècle seulement qu'elle fut introduite à Rome (1).

Les églises gallicanes, qui ne connaissaient pas cette fête, en avaient une autre de même sens, au moins en ce qui regarde la découverte de la vraie Croix. Elles la célébraient le 3 mai. C'est à ce jour qu'elle est marquée dans plusieurs anciens manuscrits du martyrologe hiéronymien (2); dans les deux sacramentaires gallicans d'Autun (*Missale gothicum*) et de Bobbio, on la trouve, sans indication plus précise, entre l'octave de Pâques et les Rogations. Le sacramentaire gélasien la marque au 3 mai ; comme elle est omise dans les plus anciens documents de l'usage romain, le sacramentaire léonien et celui du pape Hadrien, il est à croire que sa présence dans le sacramentaire gélasien est due à une retouche opérée en Gaule. Même en Gaule, elle paraît avoir été importée assez tard, dans le courant du septième siècle, et peut-être n'était-elle pas acceptée partout quand fut introduit l'usage romain (3). La date paraît avoir été empruntée à la légende de l'invention de la vraie Croix, où figure le personnage de Judas-Cyriaque (4).

6° Saint Michel, les Machabées.

Le seul ange dont on rencontre la fête avant le neuvième siècle est saint Michel. Des fêtes de cette nature

(1) *L. P.*, t. I, p. 374.
(2) Ceux de Berne et de Wolfenbüttel, celui-ci de 772, l'autre un peu postérieur. Le manuscrit d'Epternach (*Parisinus* 10,837), du commencement du huitième siècle, n'a pas cette fête. Elle manque aussi au lectionnaire de Luxeuil. Grégoire de Tours ne la mentionne pas non plus dans un passage (*Gl. Mart.*, 5) où l'on s'attendrait à la rencontrer.
(3) Voy. la note précédente.
(4) *L. P.*, t. I, p. CVIII.

ne peuvent être que des dédicaces d'églises. C'est le cas, en effet, pour la fête byzantine du 8 novembre, relative à l'église Saint-Michel dans les thermes d'Arcadius (1), pour la fête du 8 mai, relative au célèbre sanctuaire de Monte Gargano, enfin pour celle du 29 septembre, relative à une église (détruite depuis longtemps) de la banlieue romaine, au sixième mille de la voie Salaria. Cette fête est la seule qui figure dans les anciens livres liturgiques romains ; elle s'y présente dès le sacramentaire léonien, c'est-à-dire dès le sixième siècle. Les livres et calendriers gallicans ne désignent aucun jour comme spécialement consacré à l'archange Michel.

La fête des Machabées (1er août) paraît avoir été universelle dans l'Eglise, vers le cinquième siècle. Elle est marquée dans tous les calendriers, depuis la plus ancienne rédaction du martyrologe hiéronymien (2). Cependant elle n'est pas mentionnée dans les livres liturgiques, soit gallicans, soit romains, sauf dans le sacramentaire gélasien. Leur culte, surtout au jour des calendes d'août, aura été éclipsé par la fête de saint Pierre *a vinculis*.

7° Les fêtes des Apôtres.

J'ai déjà parlé plus haut de quelques fêtes d'apôtres, célébrées au temps de Noël ; je veux maintenant parler des autres fêtes de cette nature, non pas de toutes, mais seulement de celles qui ont été anciennement célébrées en Occident. La plus considé-

(1) Martinov, *Annus eccl. graeco-slavicus*, p. 273.
(2) Ménologe syriaque (412) ; calendriers de Polemius Silvius (448), de Carthage (V-VIe siècle) ; martyrologe hiéronymien, tous les manuscrits ; homélies de saint Grégoire de Nazianze, de saint Chrysostome, saint Augustin, saint Gaudence de Brescia, saint Léon, saint Césaire d'Arles, etc. ; inscription d'Arles, De Rossi, *Bull.* 1874, p. 148.

rable est celle de saint Pierre et de saint Paul, au 29 juin. Elle est marquée déjà dans le calendrier philocalien de l'année 336, et accompagnée d'une date consulaire, celle de 258. J'ai expliqué ailleurs (1) comment cette date peut servir à déterminer l'origine de la fête. Nous avons ici, non pas l'anniversaire du martyre de l'un ou l'autre des deux apôtres ou des deux à la fois, mais celui de la translation commune de leurs restes à l'endroit appelé *ad Catacumbas*, au troisième mille de la voie Appienne. Au commencement du quatrième siècle, lorsque fut constitué le calendrier de l'église romaine d'où dérive le texte philocalien, les deux apôtres reposaient encore en ce lieu. Ils en furent tirés plus tard, pour être déposés dans les basiliques élevées en leur honneur par l'empereur Constantin, sur les tombeaux primitifs du Vatican et de la voie d'Ostie. Ces translations n'apportèrent aucun changement à la date festivale, déjà entrée sans doute dans les habitudes de la population chrétienne de Rome.

Le même calendrier de l'année 336 contient, au 22 février, une fête intitulée *Natale Petri de cathedra*. Elle avait pour objet de solenniser le souvenir de l'inauguration de l'épiscopat ou de l'apostolat de saint Pierre. Son rapport avec la fête du 29 juin était exactement le même que celui qui existe entre les deux anniversaires *natalis* et *depositionis* de chaque évêque, anniversaires que les papes, au moins, avaient coutume de célébrer, dès la première moitié du quatrième siècle. Le choix du jour n'avait été dicté par aucune tradition chrétienne. Il suffit de jeter les yeux sur les anciens calendriers de la religion romaine (2)

(1) *Liber pontif.*, t. I, p. CIV.
(2) Mommsen, *C. I. L.*, t. I, p. 386.

pour voir que le 22 février était consacré à une fête populaire entre toutes, celle des défunts de chaque famille. L'observation de cette fête et les rites qui l'accompagnaient étaient considérés comme incompatibles avec la profession chrétienne. Mais il était très difficile de déraciner des habitudes particulièrement chères et invétérées. C'est pour cela, on n'en peut douter, que fut instituée la fête du 22 février.

Cette fête intéressait l'église de Rome plus spécialement que les autres. Aussi ne voit-on pas qu'elle ait été jamais adoptée en Orient. En Afrique non plus elle n'a laissé aucune trace (1). En Gaule, au contraire, on la trouve d'assez bonne heure. Dès l'année 448, elle est marquée dans le calendrier de Polemius Silvius (2); diverses homélies attestent son existence et sa coïncidence avec la fête de la *Cara cognatio* (3). Il en est de même du concile de Tours de l'année 567 (4). On voit par ces textes combien l'antique repas funèbre du 22 février était difficile à supprimer. Il dura en Occident jusqu'au douzième siècle au moins. Je l'ai vu pratiquer en Epire, par les Grecs orthodoxes et même par les musulmans.

Le *Natale Petri de cathedra* avait une autre coïncidence, dont on finit par sentir l'inconvénient : il tombait souvent en Carême. Dans les pays gallicans, où l'on considérait l'observance quadragésimale comme incompatible avec les solennités en l'honneur des

(1) Le calendrier de Carthage n'en parle pas ; les sermons de saint Augustin relatifs à cette fête ont été reconnus apocryphes.
(2) Avec la formule inexacte *Depositio sancti Petri et Pauli*.
(3) Voy., en particulier, les sermons 190-192, dans l'appendice aux sermons de saint Augustin.
(4) Can. 22 : « Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri apostoli cibos mortuis offerunt, et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores, et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt. »

saints (1), on se tira de cette difficulté en avançant la fête. Les livres liturgiques la placent au mois de janvier, avec la fête de la sainte Vierge qui se célébrait le 18 (2). Le Martyrologe hiéronymien, dans sa recension auxerroise, est plus précis; il indique le 18 janvier comme le jour de la fête de la chaire de saint Pierre *à Rome*. En ceci le recenseur auxerrois s'est conformé à l'usage de son pays. Mais comme le texte sur lequel il opérait marquait un *Natale s. Petri de cathedra* au 22 février, il eut l'idée de conserver les deux anniversaires et d'attribuer ce dernier à Antioche, siège que l'on considérait comme ayant été aussi occupé par le prince des apôtres.

Cette combinaison ne fit pas d'abord fortune. En Gaule on continua à célébrer la fête le 18 janvier seulement. C'est ce dont témoigne le vieux sacramentaire de Gellone (VIIIe-IXe s.), où cette fête est accompagnée de l'indication *secundum Gallos*. Quant à Rome, la fête du 22 février fut maintenue à l'exclusion de l'autre, et cela jusqu'au seizième siècle (3).

(1) *Conc. Tol.*, X, c. 1.

(2) Le lectionnaire de Luxeuil ne compte que deux dimanches entre l'Epiphanie et la fête de la Chaire; il en place trois entre celle-ci et le Carême. Le sacramentaire de Bobbio met la fête de la Chaire immédiatement avant celle de la Vierge (18 janvier); quant au *Missale gothicum*, il intercale entre la fête de la Vierge et celle de la Chaire les messes de sainte Agnès (21 janvier), sainte Cécile (22 novembre), saint Clément (23 novembre), saint Saturnin (29 novembre), saint André (30 novembre), sainte Eulalie (10 décembre), et de la Conversion de saint Paul (25 janvier). Il est clair qu'il ne suit pas ici l'ordre du calendrier et que son témoignage ne saurait être invoqué contre l'accord des autres documents.

(3) De Rossi, *Bull.*, 1867, p. 38. Sur bien des points, les conclusions exprimées dans le savant mémoire auquel renvoie cette citation diffèrent de celles que j'expose ici. La différence ne doit pas être attribuée, en ce qui me regarde, à un examen trop superficiel des raisons et des solutions écartées. — Je ne saurais admettre, en particulier, qu'il y ait eu, avant le bas moyen âge, un lien entre le *Natale Cathedrae s. Petri* et le culte de la relique vénérée à Rome sous le nom de Chaire de saint Pierre. Les textes allégués pour démontrer que cette chaire se trouvait, dès le quatrième siècle, dans le baptistère du Vatican, n'ont pas le sens qu'on leur a attribué. Ils ne parlent que de la *sedes Petri*, de la *sedes apostolica*, dans un sens métaphorique. Celui d'Ennodius, où il est question d'une *sella gestatoria*, a rapport à la *sella* sur laquelle les consuls étaient portés le jour de la procession consulaire (*Revue de philologie*, t. VII (1883), p. 81). En réalité, la plus ancienne mention de cette relique se trouve dans le catalogue de Monza, du temps de saint Grégoire et de la reine Théodelinde (De Rossi, *Roma sott.*, t. I, p. 176) : *Oleo de sede ubi prius sedit sanctus Petrus*. Cette huile avait été recueillie loin du Vatican, probablement dans le cimetière Ostrien, sur la voie Nomentane. Le sanctuaire d'où elle provenait contenait une *sedes s. Petri*, qui aura été transportée plus tard au Vatican. Elle ne paraît pas avoir été très en renom, jusqu'au dixième siècle à tout le moins; ni saint Grégoire, ni les topographes du septième et du huitième siècle, ni le *Liber pontificalis* n'y font jamais la moindre allusion.

Une troisième fête de saint Pierre se célébrait à Rome le 1er août. C'était la fête de la dédicace de l'église des Apôtres (1), sur l'Esquilin, reconstruite sous Xystus III (432-440) aux frais de la famille impériale d'Orient. On conservait dans cette église les chaînes de saint Pierre, reliques très vénérées, dont le nom servait souvent à désigner la basilique elle-même (2).

Cette fête était particulière à Rome; elle ne passa ni en Orient (3), ni dans les pays de rit gallican. Il est sûr qu'elle avait pour but de commémorer la dédicace de la basilique de l'Esquilin; cette dédicace avait donc eu lieu le 1er août. Comme le 1er août était, depuis Auguste, un jour de féries solennelles et de

(1) Un prêtre de cette église, Philippe, fut envoyé comme légat au concile d'Ephèse (431) et en signa les actes (Hardouin, t. I, p. 1483). Elle existait donc avant Xystus III.

(2) Cette désignation a *vinculis s. Petri* se rencontre pour la première fois dans le *Liber pontif.*, t. I, p. 261, à propos d'un événement de l'année 501, puis dans une inscription de l'année 533 (*ibid.*, p. 285). Sur les chaînes de saint Pierre, voy. le poème d'Arator, lu dans cette basilique en 544.

(3) Il y a, en Orient, des fêtes en l'honneur des chaînes de saint Pierre ou de la délivrance de saint Pierre (*Actes*, XII); mais elles ne procèdent pas de la fête romaine que nous considérons ici.

réjouissances (1), il est possible qu'on l'ait choisi à dessein.

La fête spéciale de saint Paul, le 25 janvier, a beaucoup moins d'importance que les précédentes. Dans la recension auxerroise du martyrologe hiéronymien, elle est désignée (25 janvier) par le nom de *Translatio s. Pauli apostoli*, sans que l'on dise où cette translation a eu lieu. Dans le *Missale gothicum*, il y a une messe *in Conversione s. Pauli*, qui paraît devoir être assignée à la même date (2). Les anciens livres romains ignorent absolument cette fête (3).

La fête de saint Jean l'évangéliste, le 6 mai, doit être l'anniversaire de la dédicace de l'église qui lui était consacrée près de la porte Latine. Cette église est mentionnée pour la première fois dans le *Liber pontificalis*, à l'article du pape Hadrien I (772-795) (4); la fête de saint Jean *ante portam Latinam* n'a pas de document plus ancien que le sacramentaire de ce même pape. On doit noter cependant que les Grecs célèbrent le 8 mai (5) une fête en commémoration d'un miracle qui se produisait sur le tombeau de l'apôtre à Ephèse. Ce miracle était connu en Gaule; Grégoire de Tours (6) en fait mention. Dans le *Missale gothicum*, on trouve une messe *s. Iohannis apostoli et evangelistae* entre la fête de l'Invention de la Croix (3 mai) et les Rogations. Je pense qu'elle est plutôt en rapport

(1) Le populaire romain observe encore le jour du *felice Agosto*.
(2) Cf. p. 268, note 2.
(3) Il faut noter cependant que la messe romaine du dimanche de Sexagésime est, en réalité, une messe en l'honneur de saint Paul. La station avait lieu, ce jour-là, dans la basilique de cet apôtre, sur la voie d'Ostie. Il y a des sermons de saint Augustin sur la conversion de saint Paul; mais il n'en résulte pas que la fête existât au temps de saint Augustin.
(4) T. I, p. 508, l. 23; on y lit *Iohannis Baptistae*, par erreur.
(5) Martinov, *loc. cit.*, p. 124.
(6) *Gl. mart.*, 30.

avec la fête grecque qu'avec la fête romaine. Mais rien n'empêche de croire que celle-ci, qui doit avoir été instituée au temps où Rome était sous le régime byzantin, n'ait été elle-même fixée avec quelque égard à la solennité d'Ephèse (1).

La fête du 1er mai, en l'honneur des saints Philippe et Jacques, est aussi un anniversaire de dédicace, celui de l'église appelée les Saints-Apôtres, à Rome. Cette église, fondée d'abord par le pape Jules (337-352), fut rebâtie vers 561 par les papes Pélage I et Jean III et placée sous le vocable des deux apôtres Philippe et Jacques. Le jour de la dédicace fut fixé au 1er mai, à cause de la fête de saint Philippe qui se célébrait ce jour-là (2). Je ne saurais dire quel est, des deux ou trois apôtres Jacques, celui dont le vocable fut adjoint à celui de saint Philippe. Le martyrologe hiéronymien indiquait la fête de saint Philippe à Hiérapolis en Phrygie; on l'interpola en y ajoutant le nom de saint Jacques, qui se trouve ainsi placé sous une fausse rubrique topographique.

Les livres liturgiques gallicans ne contiennent aucune fête, soit de saint Philippe seul, soit des saints Philippe et Jacques associés. En Orient, on trouve des fêtes en l'honneur de saint Philippe l'apôtre et de saint Philippe le diacre; mais elles n'ont aucune coïncidence avec celle-ci.

La fête de saint André, le 30 novembre, est beaucoup plus importante et plus répandue. Elle est marquée à ce jour dans tous les calendriers, depuis le sixième siècle (3). Il est difficile d'en indiquer l'ori-

(1) Déjà, dans le martyrologe d'Adon, on voit localisée à la porte Latine l'histoire de la chaudière d'huile bouillante, où, d'après une tradition qui existait déjà au deuxième siècle (Tertullien, *Praescr.*, 36), saint Jean aurait été plongé.
(2) *Lib. pontif.*, t. I, p. 306, note 2.
(3) On ne la trouve pas dans les calendriers de Philocalus, de Po-

gine, à moins de supposer, comme il semblerait résulter de la célèbre lettre (apocryphe) sur le martyre de l'apôtre, que c'était le jour de sa fête à Patras. En tout cas, ce n'est pas le jour de sa translation à Constantinople (3 mars), ni celui de la seconde dédicace de l'église des SS. Apôtres en cette ville (28 juillet), ni celui de la dédicace de la première église qui lui ait été consacrée à Rome (3 novembre) (1).

8° Les martyrs; autres fêtes locales.

Quelle que soit la dignité des personnages en l'honneur desquels furent instituées les fêtes fixes dont nous avons parlé jusqu'ici, ces fêtes, sans exception, le cèdent en antiquité aux anniversaires des martyrs. Ceux-ci remontent jusqu'au deuxième siècle. L'anniversaire du martyre de saint Polycarpe († 155) fut institué à Smyrne aussitôt après sa mort (2). Je ne pourrais indiquer, en ce qui concerne Rome, une référence aussi ancienne. Il est même à remarquer que les martyrs romains du second siècle, j'entends les martyrs indubitables et indubitablement du second siècle, comme le pape Télesphore et saint Justin l'apologiste, ne furent point inscrits dans les calendriers ecclésiastiques du temps de Constantin. Les anniversaires marqués dans ces calendriers se rapportent à des martyrs du troisième siècle au plus tôt. A Rome, du reste, les épitaphes chrétiennes antérieures au troisième siècle ne marquent jamais le jour de la mort du défunt,

lemius Silvius, de Perpetuus. Elle figure dans celui de Carthage, dans tous les livres liturgiques romains et gallicans, dans les calendriers byzantins, etc.

(1) *Lib. pontif.*, t. I. p. 250; Mart. hiér.; 3 nov.

(2) *Martyr. Polyc.*, 18 : « Παρέξει ὁ Κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. »

martyr ou non. Il en serait autrement si l'anniversaire funèbre avait été, dès lors, l'objet d'une commémoration religieuse, et, en ce qui regarde les martyrs, d'une solennité ecclésiastique. Au contraire, à partir du troisième siècle, la célébration de l'anniversaire devient d'un usage universel.

Les anniversaires des martyrs étaient naturellement des fêtes locales. Chaque église honorait ses saints. Quelquefois, soit à défaut de fêtes spéciales pour chacun d'eux, soit en concurrence avec ces fêtes, on célébrait une commémoration générale de tous les martyrs de la localité.

On vit bientôt se produire des emprunts. Les saints les plus célèbres furent fêtés ailleurs que dans leur patrie; quelques-uns arrivèrent à une vénération à peu près œcuménique, comme saint Xyste et saint Laurent de Rome, saint Cyprien de Carthage, etc. Les translations de reliques, réelles ou représentatives, donnèrent, à partir du quatrième siècle, un grand essor à cette forme de culte et aux fêtes qui s'y rattachaient.

Aux martyrs furent bientôt assimilés les saints confesseurs, c'est-à-dire ascètes, suivant la signification que le terme prit au quatrième siècle, saint Martin, saint Antoine, saint Siméon, Stylite, etc.

Mentionnons encore, comme fêtes locales, les anniversaires de dédicaces d'église, ceux de l'ordination (*natale*) et des funérailles (*depositio*) des évêques.

9° Jeûnes, Octaves, Litanies.

Outre les fêtes proprement dites, l'année ecclésiastique comprenait encore les jours de jeûne et de litanie.

A l'origine, le jeûne pascal et les stations de chaque semaine représentaient seuls l'observance com-

mune, publique, obligatoire. Cependant les évêques prescrivaient des jeûnes extraordinaires, suivant les nécessités. Peu à peu ces indictions arbitraires, qui semblent avoir été très fréquentes et partant assez onéreuses, furent remplacées par des observances fixes, à des jours déterminés. C'est ainsi que nous avons vu (1) le concile d'Elvire restreindre à une fois par mois l'usage des *superpositions* hebdomadaires. A Rome, on n'en faisait plus que quatre par ans, dès le temps de saint Léon; une cinquantaine d'années auparavant elles paraissent avoir été plus fréquentes (2).

Les Quatre-Temps caractérisent, comme il a été dit plus haut, l'usage romain en ce qui regarde les jeûnes en dehors du carême. En dehors de Rome, on observait partout les jours qui terminent le temps pascal ou qui le suivent immédiatement. A Milan, les dix jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte étaient, au quatrième siècle, des jours de jeûne (3). Saint Isidore (4) mentionne cette coutume et l'explique. Cependant il était plus général que l'on attendît jusqu'après la Pentecôte : tel était l'usage en Orient, en Gaule et en Espagne (5), avec quelque diversité dans le nombre des jours et le commencement du jeûne.

Les Quatre-Temps d'été offraient, à Rome, une certaine analogie avec ce jeûne de Pentecôte.

En pays gallican on observait aussi le jeûne des

(1) Ci-dessus, p. 221.

(2) Saint Augustin, ép. 46 : « Christianus qui quarta et sexta feria et ipso sabbato ieiunare consuevit quod *frequenter* plebs Romana facit. »

(3) Philastrius, *Haer.*, 119.

(4) *De off.*, I, 38.

(5) *Const. Apost.*, V, 20; cf. Athanase, *Apol. de fuga sua* (t. I, p. 323); concile de Gerunda [517], c. 2; Isidore, *loc. cit.*; concile de Tours [567], c. 17 (pour les moines seulement). En Orient, on ne commençait qu'après l'octave de la Pentecôte. C'est ce jeûne qui, étendu jusqu'à la fête de saint Pierre et saint Paul (29 juin), est devenu le jeûne grec des SS. Apôtres.

calendes de janvier. C'est peut-être ce que Philastrius appelle déjà, au quatrième siècle, le jeûne de l'Epiphanie (1). En Gaule et en Espagne (2), cette observance avait pour but de détourner les fidèles des mascarades et pratiques païennes du 1er janvier, vieil usage païen, dont la trace s'est conservée jusqu'à nous. Il est possible cependant que, tout à fait à l'origine, ce jeûne ait été adopté comme préparation à la fête de l'Epiphanie (3). L'exemple du jeûne qui précédait la fête de Pâques donnait à penser qu'une grande fête doit avoir toujours un jeûne pour préparation immédiate. Telle est l'origine du jeûne d'avant Noël, mentionné aussi par Philastrius (*l. c.*) et que l'on trouve plus tard en Gaule (4). C'est ce jeûne qui a donné lieu à la solennisation spéciale des quatre semaines avant la fête de Noël, déjà indiquée dans les livres liturgiques romains du huitième siècle.

A la même idée se rattache l'usage de jeûner les veilles de grandes fêtes, de celles pour lesquelles on avait conservé l'antique *pervigilium* ou synaxe nocturne. Mais ces jeûnes n'entrèrent qu'assez tardivement dans la pratique générale. Ce qui est ancien ici, ce n'est pas le jeûne, c'est la vigile (5).

La fête de Pâques était vraiment la fête modèle, celle que l'on cherchait à imiter dans toutes les au-

(1) *In Epiphania* (*loc. cit.*).

(2) Concile de Tours [567], c. 17; Isidore, *De off.*, I, 41, 42.

(3) On a vu plus haut, p. 249, que la fête de l'Epiphanie paraît avoir eu d'abord, en pays gallican, plus d'importance que celle de Noël.

(4) Calendrier de Perpetuus; concile de Tours, *c. c.*; concile de Mâcon (581), c. 19. Je ne trouve pas cet usage en Espagne. Il était plus particulièrement observé par les moines (Bède, *H. E.*, III, 27; IV, 30). — Il faut noter que, dans le système indiqué par Philastrius, il y a, comme à Rome, quatre jeûnes solennels par an : ceux du Carême, de la Pentecôte, de Noël et de l'Epiphanie; mais ce n'est pas la même idée qui a présidé au choix des semaines et des mois.

(5) *Cf.* ci-dessus, p. 219.

tres. Avant que celles-ci ne fussent pourvues d'un jeûne préparatoire elles avaient déjà une octave, reproduction de la semaine pascale (1). A Jérusalem, dès le quatrième siècle, l'Epiphanie et la Dédicace étaient déjà solennisées pendant huit jours. Ce système fut suivi un peu partout de très bonne heure et appliqué à d'autres fêtes.

Les litanies sont des supplications solennelles, instituées pour appeler la protection céleste sur les biens de la terre. On les faisait au printemps, dans la saison des gelées tardives, si redoutées des laboureurs. Il ne faut pas s'étonner que, sur ce point, le christianisme se soit rencontré avec les usages religieux antérieurs à lui. Les mêmes besoins, le même sentiment de certains dangers, la même confiance dans un secours divin, ont inspiré des rites assez semblables. Le fond en était une sorte de *lustration* des champs cultivés, où la récolte future donnait ses premières espérances. On s'y rendait en procession, en chantant cette prière dialoguée que nous appelons litanie, développée, pour la circonstance, par une longue suite d'invocations, à Dieu, aux anges, aux saints.

A Rome, le jour consacré était le 25 avril, date traditionnelle, à laquelle les anciens Romains célébraient la fête des *Robigalia*. De celle-ci le rite principal était une procession, qui, sortant de la ville par la porte Flaminienne, se dirigeait vers le pont Milvius et se rendait à un sanctuaire suburbain situé à quelque distance, au cinquième mille de la voie Claudia (2). La procession chrétienne qui lui fut substituée suivait le

(1) Inutile de rappeler que celle-ci a son origine dans le rit de la pâque juive.

(2) Ovide, *Fastes*, IV, 901. Le *flamen Quirinalis* immolait, dans ce temple, un chien et une brebis.

même parcours jusqu'au pont Milvius. Elle partait de l'église Saint-Laurent *in Lucina*, la plus voisine de la porte Flaminienne, faisait station à Saint-Valentin, en dehors des murs, puis au pont Milvius; de là, au lieu de s'engager sur la voie Claudia, elle obliquait à gauche, vers le Vatican, s'arrêtait d'abord à une croix dont l'emplacement n'est pas indiqué, puis dans le paradis ou atrium de Saint-Pierre, enfin dans la basilique elle-même, où avait lieu la station (1).

Le plus ancien document de cette cérémonie est une formule de convocation qui figure dans le registre de saint Grégoire le Grand (2), et qui a dû servir d'abord pour l'année 598.

En Gaule, on avait adopté, depuis la fin du cinquième siècle, les trois jours avant l'Ascension. C'est à Vienne que l'évêque Mamert (v. 470) avait d'abord introduit cet ouvrage, qui fut étendu à toute la Gaule franque (3) par le premier concile d'Orléans (511) (4). On appelait ces prières des *Rogations* (5). Les jours des Rogations étaient des jours de jeûne sévère. Les Rogations furent introduites à Rome sous le pape Léon III, vers l'an 800 (6).

Les litanies de printemps n'étaient pas usitées en

(1) Ces stations sont marquées dans le sacramentaire du pape Hadrien.

(2) Jaffé, 1153; *Ep. app.*, 3. Ne pas confondre cette litanie annuelle avec la litanie extraordinaire de 590, décrite par Grégoire de Tours, *Hist. Fr.*, X, 1.

(3) Sans préjudice, bien entendu, des litanies en usage dans les églises particulières. A Auxerre, il y avait une litanie au commencement de chaque mois (*Gesta epp. Autissiod.*, c. 19; Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII, p. 233).

(4) Sidoine Apollinaire, *Ep.* V, 14; VII, 1, concile d'Orléans, c. 27.

(5) C'est le terme de Sidoine et aussi de saint Avit, successeur de Mamert, dans son homélie *in Rogationibus*. Le concile d'Orléans dit aussi : *Rogationes, id est litanias*.

(6) Sur ce sujet, voy. le *Liber pontificalis*, t. II, p. 35, note 17, et p. 40, note 58.

Espagne. En revanche on en faisait au commencement de novembre (1), au temps des semailles. Ce n'étaient pas les seules : suivant les lieux on en faisait d'autres, au jeûne de la Pentecôte (2), ou à l'équinoxe d'automne (3).

En Orient, les litanies n'étaient pas moins usitées qu'en Occident. Cependant elles ne paraissent pas avoir été rattachées à des jours déterminés.

10° Calendriers et martyrologes.

Les fêtes célébrées chaque année étaient marquées sur le calendrier local. Chaque église devait avoir le sien. Les plus anciens qui se soient conservés sont ceux de Rome, de Tours et de Carthage.

Le calendrier de Rome nous est parvenu sous deux formes différentes. La plus complète est celle que présente le martyrologe hiéronymien. Dans cette compilation, il est vrai, le calendrier romain n'est pas isolé : il est mêlé, jour par jour, avec beaucoup d'autres documents analogues et il faudra un certain travail critique pour l'en dégager. L'autre forme est représentée par les deux tables intitulées *Depositiones episcoporum* et *Depositiones martyrum*, qui figurent dans la collection dite philocalienne. Cette collection, ou du moins la partie qui contient nos deux tables, fut formée en 336. Le calendrier inséré dans le martyrologe hiéronymien présente diverses retouches, dont les dernières sont contemporaines du pape Xystus III (432-440); mais il offre aussi la trace d'une rédaction contemporaine du pape Miltiade (311-314). De cette circonstance et de quelques autres considérations, on peut conclure que ces deux rédactions dérivent d'un texte établi en 312 environ, au lendemain de la dernière persécution (1).

(1) Concile de Girone [517], c. 3; Isidore, *De off.*, I, 40.
(2) Concile de Girone, c. 2.
(3) Isidore, *De off.*, I, 30.

Le calendrier des jeûnes et des vigiles dans l'église de Tours nous a été conservé par Grégoire, évêque de cette ville, dans son *Historia Francorum* (X, 31); il ne mentionne que les fêtes les plus solennelles, celles qui étaient précédées d'une vigile. Ce règlement avait été établi par l'évêque Perpetuus (460-490).

Le calendrier de l'église de Carthage, publié par Mabillon (2) et reproduit par Ruinart à la suite de ses *Acta martyrum sincera*, est un peu moins ancien. Il contient le nom de saint Eugène, mort en 505.

C'est en réunissant les calendriers des diverses églises, principalement ceux des grandes métropoles comme Rome, Carthage, Alexandrie, Antioche, Nicomédie, que l'on forma ce qu'on appelle les martyrologes. Les plus anciens recueils de ce genre paraissent avoir été constitués vers le milieu du quatrième siècle, en Afrique et en Asie Mineure. Ils ne se sont pas conservés sous leur forme primitive; nous ne les avons que dans le martyrologe hiéronymien, compilation exécutée en Italie, vers le milieu du cinquième siècle, puis transportée en France, où elle fut, vers l'année 590, à Auxerre, l'objet d'une recension de laquelle dérivent tous les manuscrits actuellement existants. En dehors du martyrologe hiéronymien, le martyrologe primitif d'Asie Mineure nous est parvenu sous la forme d'une traduction syriaque très abrégée (3).

(1) Voy. mon mémoire sur *Les sources du Martyrologe hiéronymien*, dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. V (1885), page 137, et suiv. Cf. *Liber pontif.*, t. I, p. IX, CXLVIII.
(2) *Analecta*, t. III. p. 398; éd. in-f°, p. 163. Mabillon le trouva dans la couverture d'un manuscrit de Cluny, du septième siècle environ. Le titre est ainsi conçu : *Hic continentur dies natalicorum martyris et depositiones episcoporum quos ecclesia Carthagenis anniversaria celebrant* (sic).
(3) Sur le Martyrologe hiéronymien, voy. le mémoire cité note 1; cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. X.

Le Martyrologe hiéronymien atteignit, du septième au neuvième siècle, une très grande publicité; mais sa complexité, les erreurs dont le remplirent bientôt les copistes, embarrassés au milieu de tant de noms propres d'hommes et de lieux, lui firent préférer des textes moins complets au point de vue du nombre des saints, mais contenant pour ceux que l'on y conservait de petites notices historiques, extraites de leurs actes. C'est ce qu'on appelle les martyrologes historiques. Les plus anciens et les plus connus sont ceux de Bède, Raban-Maur, Adon et Usuard. Ce dernier, exécuté à Saint-Germain-des-Prés vers l'an 875, a joui d'une grande vogue pendant le moyen âge. Le Martyrologe romain actuel n'en est qu'une réédition, revue et complétée par le cardinal Baronius.

CHAPITRE IX.

L'INITIATION CHRÉTIENNE.

L'initiation chrétienne, telle que nous la décrivent les documents depuis la fin du deuxième siècle, comprenait trois rites essentiels : le baptême, la confirmation et la première communion. Elle n'était pas accordée, au moins dans les cas ordinaires, sans une préparation plus ou moins longue. Dès le déclin du deuxième siècle, le nombre des aspirants au christianisme rendit nécessaire de systématiser cette préparation, d'en préciser les règles, de déterminer le temps d'épreuve. De là sortit la discipline du catéchuménat.

Le catéchuménat était un stage pendant lequel les convertis apprenaient leurs devoirs essentiels de croyance et de conduite, en même temps qu'ils s'exerçaient à les pratiquer. Les catéchumènes étaient considérés comme appartenant à la société chrétienne, comme chrétiens; les rites qui consacraient l'entrée du converti dans cette catégorie inférieure portent, dans les vieux livres liturgiques, la rubrique *ad christianum faciendum*, ou une autre de même sens. On pouvait rester catéchumène aussi longtemps qu'on le désirait; au quatrième siècle, les empereurs Constantin et Constance restèrent catéchumènes jusqu'à l'article de la mort. Ce système, qui allégeait beau-

coup les obligations disciplinaires, plaisait à l'aristocratie; elle le pratiqua largement.

Si le catéchumène désirait compléter son initiation et si les chefs de l'église le jugeaient digne de recevoir le baptême, il passait dans la classe des *élus* ou *compétents* (1). On inscrivait, au commencement du Carême, les noms des compétents qui devaient participer au baptême dans la nuit de Pâques. Pendant la sainte quarantaine, ils devaient se présenter souvent à l'église pour subir les exorcismes et entendre les instructions préparatoires au baptême.

C'était à Pâques, en effet, que l'on célébrait ordinairement le baptême, et cela dès la plus haute antiquité (2). La vigile du dimanche de Pâques était consacrée à cette cérémonie. Si elle ne suffisait pas, ou si quelques néophytes ne pouvaient, pour une raison ou pour une autre, prendre part à l'initiation ce jour-là, on les renvoyait à un autre jour du temps pascal. Le dernier jour, celui de la Pentecôte, tant parce qu'il était le dernier qu'en raison de sa solennité spéciale, ne tarda pas à devenir comme une seconde fête baptismale.

L'église romaine s'en tint là. En Orient, l'Epiphanie, la grande fête de la naissance du Christ et de son baptême, parut être indiquée pour célébrer la seconde naissance, la régénération, le baptême des chrétiens. Les Pères grecs de la fin du quatrième siècle constatent l'usage où l'on était, dans leur pays, de bénir ce jour-là les eaux baptismales et de baptiser les néophytes. L'exemple de l'Orient fut suivi par beaucoup d'églises occidentales; peu à peu la fête de

(1) M. Fr. X. Funk (*Theologische Quartalschrift*, 1883, p. 41 et suiv.) a très bien établi qu'il n'y a pas d'autres catégories à distinguer parmi les catéchumènes et que l'idée de leur distribution en quatre classes repose sur une mauvaise interprétation des textes anciens.

(2) Tertullien, *De baptismo*, 19.

Noël et même beaucoup d'autres fêtes furent, sur ce point, assimilées à l'Epiphanie (1). Mais les papes réclamèrent avec insistance et parvinrent, non sans peine, il est vrai, à obtenir que les églises latines se conformassent à la vieille pratique romaine, de beaucoup antérieure à toute idée de solenniser la fête de la Nativité du Christ.

Les rites du catéchuménat, du baptême et de la confirmation, se diversifièrent, comme ceux de la liturgie eucharistique, suivant les pays. Je vais passer en revue les différents usages.

§ 1. — *Le baptême suivant l'usage romain.*

Les documents de la liturgie baptismale suivant l'usage romain sont :

1° L'*Ordo Baptismi*, publié par Mabillon sous le n° VII. Cet *Ordo* est, comme texte, du temps de Charlemagne, à tout le moins; on le retrouve presque tout entier et mot à mot dans une instruction sur le baptême adressée par Jessé, évêque d'Amiens, au clergé de son diocèse, probablement en 812 (2);

2° Le sacramentaire du pape Hadrien, qui ne donne que bien peu de détails, sauf pour la cérémonie finale;

(1) Lettre de Sirice à Himère de Tarragone, c. 2. Elle paraît n'avoir pas été suivie d'effet, car le concile de la province de Tarragone, en 517, reconnaît encore Noël comme fête baptismale (*Conc. Gerund.*, c. 4); lettre de saint Léon aux évêques de Sicile (Jaffé, 414), c. 1; lettre de Gélase aux évêques de Lucanie, etc., c. 12; Victor de Vite, *Hist. pers. Vandal.*, II, 47; *Synodus Patricii*, *II*, 19 (Hardouin, t. I, p. 1795) : il résulte de ces deux pièces que l'Epiphanie était une fête baptismale en Afrique et en Irlande. Les conciles de Mâcon [585], c. 3, et d'Auxerre [v. 585] attestent que l'usage romain faisait loi en Gaule, vers la fin du sixième siècle. Pour l'Orient, voy. surtout saint Grégoire de Nazianze, hom. 40; diverses homélies de saint Jean Chrysostome, t. II, p. 268, 433; t. XI, p. 25; Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 27.

(2) Migne, *P. L.*, t. CV. p. 781. Cf. ci-dessus, p. 139.

3° Le sacramentaire gélasien, en général d'accord avec l'*Ordo*; mais, ici encore, il faut prendre garde aux retouches gallicanes.

L'accord presque continuel entre le sacramentaire gélasien et l'*Ordo Baptismi* prouve que celui-ci correspond à l'usage du septième siècle au moins. De certains détails, comme les formules bilingues, l'emploi du symbole dit de Nicée, la substitution des acolytes aux exorcistes, on doit conclure que ce rituel n'a été définitivement rédigé que dans le courant du septième siècle, en pleine période byzantine.

En ce temps-là, le baptême des adultes était devenu exceptionnel; c'était ordinairement sur des enfants que s'accomplissaient les rites d'initiation. Aussi l'*Ordo* et les rubriques des sacramentaires parlent-ils d'enfants que l'on tient sur les bras, qui sont accompagnés de parrains ou de marraines chargés de répondre en leur nom. Mais il est clair que les formules ont été composées pour des adultes, et que les cérémonies elles-mêmes n'ont tout leur sens que quand il s'agit de personnes arrivées à l'âge de raison. Aussi faut-il considérer comme des retouches les détails qui ne supposent que des enfants et faire subir à tout le texte une sorte de transposition chronologique, pour le placer dans son véritable jour. C'est ce que je vais faire dans la description suivante (1).

1° Rites du catéchuménat.

L'entrée dans le catéchuménat est accompagnée des cérémonies suivantes :

l'exsufflation, avec une formule d'exorcisme;

(1) Les rites ici décrits sont encore en usage, pour la plupart, lorsque le baptême est conféré solennellement à des adultes; mais tout se passe dans la même séance. Pour les enfants, on observe un rituel identique au fond, mais considérablement abrégé.

l'imposition de la croix sur le front;

l'imposition du sel.

Le converti se présente au prêtre, qui commence par lui souffler au visage (1), puis le marque au front du signe de la croix, en disant : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Cette cérémonie est suivie d'une prière pendant laquelle le prêtre étend la main sur le candidat (2) :

Omnipotens, sempiterne Deus, Pater domini nostri Jesu Christi, respicere dignare super hunc famulum tuum quem ad rudimenta fidei vocare dignatus es. Omnem caecitatem cordis ab eo expelle; disrumpe omnes laqueos Satanae quibus fuerat conligatus. Aperi ei, Domine, ianuam pietatis tuae, et signo sapientiae tuae imbutus omnium cupiditatum foetoribus careat, et suavi odore praeceptorum tuorum laetus tibi in Ecclesia deserviat, et proficiat de die in diem, ut idoneus efficiatur accedere ad gratiam, baptismi tui percepta medicina.

Vient ensuite l'imposition du sel (3), qui est d'abord soumis à l'exorcisme :

Exorcizo te, creatura salis, in nomine Dei Patris omnipotentis

(1) Cette cérémonie n'est pas marquée dans l'*Ordo* ni dans les sacramentaires; mais elle est attestée par le diacre romain Jean, dans sa lettre à Senarius, fonctionnaire du temps de Théodoric (Migne, *P. L.*, t. LIX, p. 402). Il dit même qu'elle était suivie d'un exorcisme *ut exeat et recedat* (*diabolus*). Ces mots se retrouvent dans les formules d'exorcisme que l'usage du septième siècle assigne aux scrutins du Carême.

(2) Je donne le texte du sacramentaire gélasien, I, 30, en le mettant au singulier. On y trouve, à la suite de cette prière, deux autres formules qui paraissent être des variantes. Celle-ci se trouve aussi dans le sacramentaire grégorien, p. 60 (Muratori), mais incomplète à la fin. Outre le rituel I, 30-32, le sacramentaire gélasien en contient un autre, I, 71, qui a fourni beaucoup au rituel actuellement en usage; mais je soupçonne ce second rituel d'être gallican, sauf l'imposition du sel, qui est certainement romaine, mais qui n'est ici accompagnée d'aucune formule. Les formules I, 71, ou des formules similaires se retrouvent dans le *Missale gothicum* et dans le sacramentaire gallican.

(3) L'imposition du sel bénit est mentionnée par le diacre Jean :

et in charitate domini nostri Iesu Christi et in virtute Spiritus sancti. Exorciso te per Deum vivum et per Deum verum, qui te ad tutelam humani generis procreavit et populo venienti ad credulitatem per servos suos consecrare praecepit. Proinde rogamus te, domine Deus noster, ut haec creatura salis in nomine Trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum. Quam tu, Domine, sanctificando sanctifices, benedicendo benedicas; ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina, permanens in visceribus eorum, in nomine domini nostri Iesu Christi qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem.

Le prêtre met alors un grain de sel dans la bouche du candidat, en lui disant : *Accipe N., sal sapientiae, propitiatus in vitam aeternam*. Puis il termine par une prière :

Deus patrum nostrorum, Deus universae conditor veritatis, te supplices exoramus, ut hunc famulum tuum respicere digneris propitius; ut hoc primum pabulum salis gustantem non diutius esurire permittas quominus cibo expleatur caelesti, quatenus sit semper, Domine, spiritu fervens, spe gaudens, tuo semper nomini serviens. Perduc eum ad novae regenerationis lavacrum, ut cum fidelibus tuis promissionum tuarum aeterna praemia consequi mereatur.

Après cette cérémonie, on était réputé catéchumène; on était admis à prendre part aux assemblées religieuses, mais non point à la liturgie eucharistique proprement dite. Les catéchumènes avaient une place spéciale dans l'église; on les congédiait avant le commencement des saints mystères (1).

2° Préparation au baptême.

La préparation au baptême comportait, à Rome

Accipiet tam catechumenus benedictum sal. Il semble qu'à l'origine cette cérémonie ait été réitérée fréquemment. Un canon du concile d'Hippone (393) suppose que les catéchumènes recevaient le sel tout le long de l'année, même à Pâques (*Conc. Carth.*, III, c. 5). L'imposition du sel est un trait caractéristique du rit romain.

(1) Voy. ci-dessus, p. 57, 163, 192.

comme partout, une suite d'instructions et d'exercices qui avaient lieu pendant le Carême. Les séances que l'on y consacrait portaient le nom de *scrutins*; au septième siècle elles étaient au nombre de sept. Il ne subsiste aucun recueil de catéchèses romaines, qui puisse être comparé aux catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem; mais celles-ci peuvent donner une idée de la nature et de la forme des instructions préparatoires au baptême (1).

Comme le nom l'indique, les scrutins étaient destinés à vérifier la préparation des candidats, en particulier à les présenter aux fidèles, qui pouvaient, au besoin, protester contre l'admission des indignes. Sur ceci, nos documents sont nécessairement muets. Ils ne contiennent autre chose que les prières et les rites. Ceux-ci ont pour but de chasser peu à peu le mauvais esprit, de le décider à quitter les personnes qui vont passer sous l'empire du Christ.

Au septième siècle, les scrutins commençaient dans la troisième semaine de Carême. A la messe stationale du lundi, on annonçait (2), du haut de l'ambon, la première de ces réunions :

Scrutinii diem, dilectissimi Fratres, quo electi nostri divinitus instruantur, imminere cognoscite. Ideo sollicita devotione, succedente sequente *illa* feria, circa horam dici sextam, convenire dignemini, ut caeleste mysterium quo diabolus cum sua pompa destruitur et ianua regni caelestis aperitur inculpabili, Deo iuvante, ministerio peragere valeamus.

(1) Les sermons ad *Competentes* de saint Augustin (nos 56-59, 112-116) peuvent représenter ici l'usage latin et même l'usage romain, car l'Afrique suivait, pour le baptême comme pour les autres rites, l'ordre en vigueur à Rome.

(2) Gél., I, 29. Le sacramentaire gélasien donne ensuite les rites du catéchuménat, tels qu'ils viennent d'être décrits. L'*Ordo* les assigne également au premier scrutin, mais ce ne peut être leur place primitive.

Au premier scrutin, les élus donnaient leurs noms, que l'on inscrivait sur un registre, puis on les divisait en deux groupes, les hommes à droite les femmes à gauche.

La messe commençait. Après la collecte et avant les lectures, un diacre appelait les catéchumènes, les invitait à se prosterner et à prier. La prière se terminait par l'*Amen* que tous disaient à haute voix. Toujours au signal du diacre, ils se signaient, en disant *In nomine Patris*, etc. A ce moment avaient lieu les exorcismes. Un des clercs (1) chargés de ce ministère s'approchait des candidats, des hommes d'abord, leur faisait le signe de la croix sur le front et leur imposait les mains en prononçant une formule d'exorcisme; puis il passait aux femmes et leur faisait la même cérémonie. Après lui elle était répétée par un deuxième exorciste, puis par un troisième. Voici l'une des formules :

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus qui Moysi famulo tuo in monte Sinai apparuisti et filios Israel de terra Aegypti eduxisti, deputans eis angelum pietatis tuae qui custodiret eos die ac nocte; te quaesumus, Domine, ut mittere digneris sanctum angelum tuum ut similiter custodiat et hos famulos tuos et perducat eos ad gratiam baptismi tui.

Ergo (2), maledicte diabole, recognosce sententiam tuam et da honorem Deo vivo et vero, et da honorem Iesu Christo Filio eius et Spiritui sancto; et recede ab his famulis Dei, quia istos sibi Deus et dominus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis dono (3) vocare dignatus est. Et hoc signum sanctae crucis frontibus eorum quod nos damus, tu, maledicte diabole, numquam audeas violare.

(1) L'*Ordo* et le sacramentaire parlent ici d'acolytes; mais il n'est pas douteux que, tant qu'il y eut des exorcistes en fonctions, ce ne fût leur rôle spécial.

(2) Cette partie de la formule est constante; elle se répète à chacun des six exorcismes.

(3) *Donum* cod. Cf. plus loin, p. 292. Plus bas, le même manuscrit porte *per* au lieu de *et*.

Après le passage de chacun des exorcistes, les catéchumènes étaient invités à se prosterner, à prier et à se signer. Les trois exorcistes ayant terminé leur tâche, un prêtre s'approchait, répétait l'imposition du signe de la croix et l'imposition des mains, en disant :

Aeternam ac iustissimam pietatem tuam deprecor, domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus luminis et veritatis, super hos famulos et famulas tuas, ut digneris eos inluminare lumine intelligentiae tuae. Munda eos et sanctifica; da eis scientiam veram, ut digni efficiantur accedere ad gratiam baptismi tui Teneant firmam spem, consilium rectum, doctrinam sanctam, ut apti sint ad percipiendam gratiam tuam.

Il est à remarquer que le prêtre, à la différence des exorcistes, ne s'adresse qu'à Dieu; ce n'est pas son rôle, en ce moment au moins, de conjurer le démon. Après une dernière prostration, les catéchumènes reprenaient leur place et la messe continuait en leur présence, jusqu'à l'évangile exclusivement. Avant l'évangile ils étaient congédiés. Leurs parents ou parrains ne manquaient pas de prendre part à l'offrande; les noms des parrains et marraines étaient récités au *Memento*, ceux des élus, dans la prière *Hanc igitur*, avec une recommandation spéciale (1).

Ces exorcismes se répétaient, dans la même forme et avec le même appareil, aux autres jours de scrutin, sauf au septième. Le troisième avait une importance particulière. C'est ce jour-là que le candidat était officiellement initié à l'Evangile, au Symbole, et à l'Oraison dominicale. Dans les autres pays, cette cérémonie se bornait au symbole et s'appelait la Tradition du symbole. A Rome on livrait à l'initié, non seulement le symbole, mais l'ensemble des titres de

(1) Cf. ci-dessus, p. 172.

la loi chrétienne, *instrumenta sacrosanctae legis* (1). Aussi la cérémonie avait-elle un nom plus compréhensif; on l'appelait l'Ouverture des oreilles.

Ce jour-là les catéchumènes n'étaient pas congédiés aussitôt après le graduel. Ce chant terminé, quatre diacres sortaient de la sacristie, en grande pompe, tenant chacun l'un des quatre évangiles. Ils s'avançaient ainsi vers l'autel; les volumes sacrés étaient déposés sur les quatre coins de la table sainte. Un prêtre prenait la parole et expliquait ce que c'est que l'Evangile. Puis, les élus ayant été invités (2) à se tenir debout, attentifs et respectueux, l'un des diacres lisait les premières pages de saint Matthieu. Le prêtre en donnait aussitôt un court commentaire. On recommençait de même pour les trois autres évangélistes.

Après la tradition de l'Evangile venait celle du symbole. Elle était encore précédée et suivie d'une allocution du prêtre. Aux temps byzantins, on se servait de la formule de Nicée-Constantinople et l'on avait même l'attention de la réciter d'abord en grec, puis en latin. La population de Rome était alors bilingue : les catéchumènes se groupaient, pour cette lecture, suivant leur langue. Chaque groupe était présenté séparément au prêtre par l'acolyte (3) chargé de cette fonction. Le prêtre demandait : *Qua lingua confitentur dominum nostrum Iesum Christum?* L'acolyte répondait *Graece*, ou *Latine*, et le prêtre l'invitait à leur enseigner, dans leur langue, la formule de foi.

Il n'est pas douteux que la formule primitivement

(1) En Afrique, pays de rit romain, on trouve aussi la tradition du *Pater*, non cependant celle de l'Evangile. Aug., *Serm.* 57, 58; Ferrandus, *Ep.* ad *Fulgentium* (Migne, *P. L.*, t. LXV, p. 379.

(2) Cf. p. 162.

(3) L'acolyte est encore ici, très probablement, substitué à l'exorciste, peut-être au lecteur.

employée à Rome n'ait été celle du symbole des Apôtres, qui est à proprement parler le symbole romain. C'est le symbole des Apôtres qui est expliqué dans les sermons de saint Augustin relatifs à cette cérémonie (1).

Venait ensuite la tradition du *Pater*. Le prêtre lui-même y procédait. Il commençait par une exhortation d'ensemble, puis il récitait phrase par phrase le texte de l'oraison dominicale, en le commentant à mesure. Après la dernière demande, une petite allocution terminait la cérémonie (2).

Ce rite fort simple, mais très imposant, devait produire une vive impression sur les candidats au baptême. Je serais porté à croire que nous en avons une expression artistique dans la célèbre scène du Don de la loi, qui figure sur tant de monuments chrétiens, peintures, sarcophages, vases décorés, et surtout dans les mosaïques absidales des basiliques. Le Christ est assis sur un trône glorieux, au sommet d'une montagne d'où s'échappent les quatre fleuves du Paradis. Autour de lui sont groupés les Apôtres. Saint Pierre, leur chef, reçoit des mains du Sauveur un livre, emblême de la loi chrétienne, sur lequel on lit la devise DOMINUS LEGEM DAT ou quelque autre de même sens. Au-dessus de ce groupe, apparaissent, dans l'azur du ciel, les quatre animaux symboliques, avec les quatre livres de l'Evangile. Je n'oserais assurer que cette scène ait été composée expressément d'après le rituel de la *Traditio legis christianae;* mais il y a entre ces deux choses un rapport

(1) Sur le symbole romain et son histoire, ainsi que sur l'usage du grec dans la liturgie romaine, voy. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Tauf symbols*, etc., t. III, Christiania, 1875. Cf. A. Harnack, *PP. apostolici*, fasc. I, part. 2 (2e éd.), p. 115.

(2) Plusieurs sermons de saint Augustin (56-59) ont été composés pour la tradition et l'explication du *Pater*.

trop évident pour qu'il n'ait point été remarqué. Beaucoup de fidèles, en jetant les yeux sur les peintures qui ornaient le fond de leur église, devaient se rappeler une des plus belles cérémonies de leur initiation.

Le septième et dernier scrutin précédait de très près le baptême. Il avait lieu la veille de Pâques; les livres du huitième siècle lui assignent l'heure de tierce; mais il est probable qu'à une époque plus ancienne il se célébrait dans l'après-midi. Comme il n'y avait pas de messe le samedi saint, la cérémonie était indépendante de toute réunion stationale. Cette fois, ce ne sont pas des clercs inférieurs qui accomplissent l'exorcisme; c'est un prêtre qui est chargé d'adjurer Satan pour la dernière fois. Il passe dans les rangs des candidats, leur fait au front le signe de la croix, et leur impose la main, puis il prononce le dernier exorcisme :

Nec te latet, Satanas, imminere tibi paenas, imminere tibi tormenta, imminere tibi diem iudicii, diem supplicii, diem qui venturus est velut clibanus ardens, in quo tibi atque universis angelis tuis aeternus veniet interitus. Proinde, damnate, da honorem Deo vivo et vero; da honorem Iesu Christo Filio eius et Spiritui sancto, in cuius nomine atque virtute praecipio tibi ut exeas et recedas ab hoc famulo Dei, quem hodie dominus Deus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis dono vocare dignatus est, ut fiat eius templum per aquam regenerationis in remissionem omnium peccatorum, in nomine domini nostri Iesu Christi qui venturus est, etc.

Vient ensuite le rite de l'*Effeta*. Le prêtre touche, avec le doigt trempé dans sa salive, le dessus des lèvres (*nares*) (1) et les oreilles de chacun des candidats.

(1) Malgré les mots *in odorem suavitatis* de la formule, il n'est pas douteux que les narines n'aient été substituées ici à la bouche.

Cette espèce d'onction, reproduite de la guérison du sourd-muet dans l'Evangile, est accompagnée de la formule suivante :

Effeta, quod est adaperire, in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole, adpropinquavit enim iudicium Dei.

Les candidats se dépouillent alors de leurs vêtements et reçoivent sur la poitrine et sur le dos une onction d'huile exorcisée. Toute cette cérémonie est symbolique. On est arrivé au moment critique de la lutte avec Satan. Les candidats vont le renier solennellement pour s'attacher à Jésus-Christ. On leur délie les organes des sens, afin qu'ils puissent entendre et parler; on les oint d'huile, comme des athlètes qui vont combattre. L'onction terminée, chacun d'eux se présente devant le prêtre :

Abrenuntias Satanae? — Abrenuntio.
Et omnibus operibus eius? — Abrenuntio.
Et omnibus pompis eius? — Abrenuntio.

Le renoncement à Satan est accompli; le nouveau disciple du Christ prononce alors la formule de foi, en récitant le texte du symbole (1). C'est ce que l'on appelle rendre le symbole (*Redditio symboli*) (2).

La cérémonie terminée, les candidats se prosternent, prient et sont congédiés par l'archidiacre.

L'auteur du *De Sacramentis* en donne la raison : « Quia mulieres baptizantur » (I, 3).

(1) Dans les livres du huitième siècle, c'est le prêtre lui-même qui le récite, en étendant la main sur les enfants, comme pour marquer qu'il agit en leur nom.

(2) Cette *Redditio symboli* est une cérémonie; en Afrique (Aug., *Serm.*, 58, 59), et à Jérusalem (*Peregrinatio*), elle était précédée d'une récitation en forme privée; on tenait à s'assurer, quelque temps avant la cérémonie solennelle du samedi saint, que les candidats savaient par cœur le symbole de la foi.

3° Bénédiction des saintes huiles.

Il faut ici revenir un peu en arrière. Pendant que s'achève la préparation des candidats, l'Eglise fait ses dispositions pour les recevoir. Le jeudi saint a lieu la *messe chrismale*, où sont consacrées les huiles qui serviront à la cérémonie de l'initiation. Elles sont préparées dans deux ampoules distinctes, dont l'une ne contient que de l'huile pure, l'autre de l'huile parfumée par un mélange de baume. C'est le pape qui verse lui-même le baume dans l'huile avant la messe, à la sacristie. Pendant la messe, les deux ampoules sont tenues en avant de l'autel, par des clercs inférieurs.

La messe est célébrée en grande pompe, à cause de la solennité du jour. Vers la fin du canon, les fidèles présentent, pour qu'on les bénisse, de petites ampoules d'huile destinées à leur usage personnel. C'est l'huile des malades; les fidèles s'en servent eux-mêmes; mais elle sert aussi pour l'extrême-onction. Les vases qui la contiennent sont déposés sur la balustrade ou *podium* qui limite l'enceinte sacrée. Les diacres vont en prendre quelques-uns et les apportent à l'autel où le pontife les bénit en prononçant la formule suivante (1) :

Emitte, quaesumus Domine, Spiritum sanctum Paraclitum de caelis in hanc pinguedinem olei, quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis; et tua sancta benedictione sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum mentis et corporis, animae et spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegritudinem mentis et corporis, unde unxisti sacerdotes, reges et prophetas et martyres, chrisma tuum perfectum a te, Domine, benedictum, permanens in visceribus nostris in nomine Domini nostri Iesu Christi.

(1) Elle est commune au sacramentaire gélasien et à celui d'Hadrien.

La bénédiction terminée, l'évêque continue la messe à partir de la finale du canon *Per quem haec omnia*, etc. (1). Les diacres reportent les ampoules où ils les ont prises. Quant à celles qui n'ont pas été apportées à l'autel, elles sont bénies de la balustrade par des évêques ou des prêtres, qui répètent sur elles la formule prononcée par le pape.

La consécration des grandes ampoules a lieu aussitôt après la communion du pape, avant celle du clergé et des fidèles. Les diacres reportent sur l'autel la patène et le calice; ils étendent un linge blanc pardessus; les acolytes qui tiennent les *scyphi* avec le vin de la communion pour les fidèles, les recouvrent aussi. Des sous-diacres vont chercher les ampoules et les apportent à l'archidiacre et à l'un de ses collègues. L'archidiacre prend celle qui contient l'huile parfumée et la présente au pape. Le pontife souffle trois fois dessus, y fait le signe de la croix et dit : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Puis il salue l'assistance comme à la préface de la messe, prononce le *Sursum Corda*, le *Gratias agamus* et récite une prière eucharistique :

Vere dignum ... aeterne Deus, qui in principio, inter caetera bonitatis et pietatis tuae munera, terram producere fructifera ligna iussisti, inter quae huius pinguissimi liquoris ministrae oleae nascerentur, quarum fructus sacro chrismati deserviret. Nam David prophetico spiritu gratiae tuae sacramenta praenoscens vultus nostros in oleo exhilarandos esse cantavit. Et cum mundi crimina diluvio quondam expiarentur effuso, in similitudinem futuri muneris columba demonstrans per olivae ramum pacem terris redditam nuntiavit. Quod in novissimis temporibus manifestis est effectibus declaratum, cum baptismatis aquis omnium criminum commissa delentibus, haec olei unctio vultus nostros iucundos efficiat et serenos. Inde etiam Moysi famulo tuo mandata dedisti ut Aaron fratrem suum prius aqua lotum per infusionem huius

(1) Cf. ci-dessus, p. 175.

unguenti constituneret sacerdotem. Accessit ad hoc amplior honor cum Filius tuus dominus noster Iesus Christus lavari a Iohanne undis Iordanicis exegisset, et Spiritu sancto in columbae similitudine desuper misso Unigenitum tuum in quo tibi optime complacuisse testimonio subsequentis vocis ostenderes, hoc illud esse manifestissime comprobares, quod cum oleo laetitiae prae consortibus suis ungendum David propheta cecinisset. Te igitur deprecamur, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Iesum Christum Filium tuum dominum nostrum, ut huius creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris et in sancti Spiritus immiscere virtutem per potentiam Christi tui; a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos; ut sit his qui renati fuerint ex aqua et Spiritu sancto chrisma salutis, eosque aeternae vitae participes et caelestis gloriae facias esse consortes.

On présente ensuite au pape l'ampoule d'huile pure; il la consacre avec moins de cérémonie. L'exsufflation, le signe de la croix ont lieu comme pour le saint-chrême : mais la bénédiction est prononcée sur le ton ordinaire. En voici le texte :

Deus incrementorum et profectuum spiritalium munerator, qui virtute sancti Spiritus tui imbecillarum mentium rudimenta confirmas; te oramus, Domine, ut venturis ad beatae regenerationis lavacrum tribuas per unctionem istius creaturae purgationem mentis et corporis; ut si quae illis adversantium spirituum inhaesere reliquiae, ad tactum sanctificati olei huius abscedant. Nullus spiritalibus nequitiis locus, nulla refugis virtutibus sit facultas; nulla insidiantibus malis latendi licentia relinquatur; sed venientibus ad fidem servis tuis et sancti Spiritus operatione mundandis sit unctionis huius praeparatio utilis ad salutem; quam etiam per caelestis regenerationis nativitatem in sacramento sunt baptismatis adepturi (1).

(1) J'ai donné ici les prières communes au sacramentaire gélasien et à celui du pape Hadrien, mais en suivant le texte gélasien, mieux conservé que l'autre. Quant au rituel, je m'en suis tenu aux *Ordines*, avec lesquels le sacramentaire d'Hadrien est pleinement d'accord. Dans le sacramentaire gélasien, on trouve d'abord la prière *Deus incrementorum* et le canon consécratoire *Deus qui in principio*, qui semblent ainsi se rapporter à la même ampoule, celle du saint-

4° Le baptême.

Les « élus » assistaient à la vigile solennelle de Pâques. Les lectures que l'on y faisait avaient été choisies de manière à présenter un résumé de l'histoire des rapports de l'homme avec Dieu et à former comme une instruction suprême, au moment où allait s'accomplir le mystère de l'initiation. Elles sont à peu près les mêmes dans tous les rites latins : on y voit se succéder les plus belles pages de l'Ancien Testament, la Création, le Déluge, la Tentation d'Abraham, le Passage de la mer Rouge, la Vision d'Ezéchiel, l'Histoire de Jonas, celle de la statue de Nabuchodonosor; quelques passages des prophètes, comme celui où Isaïe prédit le baptême et chante la vigne du Seigneur, le Testament de Moïse, l'Institution de la Pâque. Des cantiques analogues aux lectures en interrompent de temps en temps la série; c'est celui de Marie, sœur de Moïse, *Cantemus Domino*; celui d'Isaïe, *Vinea facta est*; celui du Deutéronome, *Attende, caelum, et loquar*; enfin le psaume *Sicut cervus desiderat ad fontes*.

L'heure venue, le pontife et ses clercs se dirigent en compagnie des « élus » vers le baptistère.

Le baptistère du Latran existe encore, dans son gros œuvre. Il s'ouvre sur la cour qui s'étend (1) der-

chrême. La première est évidemment hors de place, car elle a été composée en vue de l'huile destinée à l'onction qui précède le baptême, tandis que l'autre vise clairement l'onction qui le suit. Après le canon consécratoire, vient un exorcisme de l'huile avec une prière eucharistique; ces deux pièces ne semblent pas cadrer avec le rituel des *Ordines*; il est possible qu'elles soient de provenance gallicane et non romaine.

(1) Qui *s'étendait*, car, depuis les agrandissements que la vieille basilique a subis ces dernières années, cette cour a été singulièrement rétrécie. — Sur ces édifices, voy. le *Liber pontif.*, t. I, p. 191,

rière la basilique; un portique le précède, terminé à droite et à gauche par deux absides; l'une d'elles conserve encore sa mosaïque, de la fin du quatrième siècle ou à peu près. Elle représente la vigne du Seigneur, parsemée çà et là de croix d'or. Quand on a franchi ce portique, on entre dans le baptistère lui-même, édifice de forme octogonale, dont le centre est occupé par une piscine de même dessin. Huit grosses colonnes de porphyre soutiennent la partie supérieure de l'édifice, qui se terminait autrefois en dôme au-dessus de la piscine et en une voûte circulaire au-dessus des côtés. Sur l'architrave on lit encore l'inscription qu'y fit graver le pape Xystus III (432-440) :

Gens sacranda potis hic semine nascitur almo
quam fecundatis Spiritus edit aquis.
Virgineo fetu genitrix Ecclesia natos
quos spirante Deo concipit, amne parit.
Coelorum regnum sperate, hoc fonte renati;
non recipit felix vita semel genitos.
Fons hic est vitae qui totum diluit orbem
sumens de Christi vulnere principium.
Mergere, peccator, sacro purgande fluento :
quem veterem accipiet proferet unda novum.
Insons esse volens isto mundare lavacro
seu patrio premeris crimine seu proprio.
Nulla renascentium est distantia, quos facit unum
unus fons, unus spiritus, una fides.
Nec numerus quemquam scelerum nec forma suorum
terreat : hoc natus flumine sanctus erit.

En face de l'entrée, une porte ouvrait autrefois (1) sur une cour oblongue, au fond de laquelle s'élevait le sanctuaire de la Croix, bâti sous le pape Hilaire (461-

192, 236, 245. Cf. Rohaut de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, pl. XXXIII-XXXV.

(1) Actuellement, elle ouvre sur la place S. Giovanni in Laterano; c'est par là que l'on pénètre ordinairement dans le baptistère. L'oratoire de la Croix, ou de Saint-André, avec son atrium particulier, a disparu depuis le seizième siècle.

468). Ce même pape avait fait pratiquer, à droite et à gauche du baptistère, deux autres oratoires, en l'honneur des deux saints Jean, le précurseur et l'évangéliste; ils existent encore.

Du milieu de l'eau surgissait un grand candélabre de porphyre, terminé par une vasque d'or, pleine de baume, où brûlait une mèche d'amiante, répandant à la fois la lumière et le parfum. Sur un des côtés de la piscine s'élevaient deux statues d'argent, le Christ et saint Jean, ayant entre eux un agneau d'or avec la devise *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.* Au-dessous de cet agneau jaillissait un jet d'eau qui se déversait dans la piscine. Sept têtes de cerf, disposées sur les côtés, laissaient aussi échapper des courants d'eau.

C'est dans cet édifice que le pape célébrait le « baptême de Pâques », la plus auguste des cérémonies pontificales. Il entrait avec son cortège, en tête duquel étaient portés deux grands cierges, au chant de la litanie. Quand celle-ci s'arrêtait, le pontife, debout près de la piscine, saluait l'assistance et l'invitait à la prière *collective*, suivie bientôt d'une prière de forme *eucharistique*. Voici les formules des anciens sacramentaires; elles sont encore en usage :

Omnipotens, sempiterne Deus, adesto magnae pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis; et ad creandos novos populos quos tibi fons baptismatis parturit spiritum adoptionis emitte; et quod humilitatis nostrae gerendum est ministerio tuae virtutis compleatur effectu.

Vere dignum ... aeterne Deus, qui invisibili potentia tua sacramentorum tuorum mirabiliter operaris effectum. Et licet nos tantis mysteriis exequendis simus indigni, tu tamen gratiae tuae dona non deserens etiam ad nostras preces aures tuae pietatis inclina. Deus, cuius spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut iam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet; Deus, qui nocentis mundi crimina per aquas abluens regenerationis speciem in ipsa diluvii effusione signasti,

ut unius eiusdemque elementi mysterium et finis esset vitiis et origo virtutis; respice, Domine, in faciem Ecclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas, qui gratiae tuae effluentis impetu laetificas civitatem tuam fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione fecundet; ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat; et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore omnes in unam pariat gratia mater infantiam. Procul ergo hinc, iubente te, Domine, omnis spiritus immundus abscedat; procul tota nequitia diabolicae fraudis abeistat. Nihil hic loci habeat contrariae virtutis ammixtio; non insidiando circumvolet, non latendo subripiat, non inficiendo corrumpat. Sit haec sancta et innocens creatura libera ab omni impugnatoris incursu, et totius nequitiae purgata discessu. Sit fons vivus aquae regenerans, unda purificans, ut omnes hoc lavacro salutifero diluendi, operante in eis Spiritu sancto perfecti, purgationis indulgentiam consequantur. Unde benedico te, creatura aquae, per Deum vivum, per Deum sanctum, per Deum qui te in principio verbo separavit ab arida et in quatuor fluminibus totam terram rigare praecepit, qui te in deserto amaram suavitate indita fecit esse potabilem et sitienti populo de petra produxit. Benedico te et per Iesum Christum, Filium eius unicum, dominum nostrum, qui te in Cana Galileae signo admirabili sua potentia convertit in vinum, qui pedibus super te ambulavit et a Iohanne in Iordane in te baptizatus est, qui te una cum sanguine de latere suo produxit et discipulis suis iussit ut credentes baptizarentur in te, dicens : Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Haec nobis praecepta servantibus tu, Deus omnipotens, clemens adesto, tu benignus aspira, tu has simplices aquas tuo ore benedicito; ut praeter naturalem emundationem quam lavandis possunt adhibere corporibus, sint etiam purificandis mentibus efficaces. Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu. Hic omnium peccatorum maculae deleantur; hic natura ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata principii cunctis vetustatis squaloribus emundetur; ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in vera innocentia nova infantia renascatur.

Les rituels du huitième siècle prescrivent d'inter-

rompre trois fois cette longue prière pour faire le signe de la croix sur l'eau ou dans l'eau, une autre fois pour souffler dessus. Au moment où le pontife prononçait les mots : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui*, les deux dignitaires qui portaient les cierges les plongeaient dans la piscine. Le canon fini, le pontife prenait une ampoule pleine de chrême, la versait en forme de croix dans l'eau, qu'il agitait ensuite avec sa main (1).

Tout était prêt; le baptême commençait. Entièrement dépouillés de tout vêtement (2), les « élus » s'avançaient vers la piscine. L'archidiacre les présentait un à un au pape, qui leur posait les trois questions où se résume tout le symbole :

Credis in Deum Patrem omnipotentem?

Credis et in Iesum Christum, Filium eius unicum, dominum nostrum, natum et passum?

Credis et in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?

Sur sa triple réponse affirmative, le candidat était

(1) Les mêmes *Ordines* portent que le pape aspergeait alors l'assemblée avec l'eau sainte et que les fidèles pouvaient en prendre, à ce moment, comme phylactère. Ceci ne peut guère être primitif.

(2) Dans l'appendice de l'*Ordo I* de Mabillon, l'un des oratoires latéraux du baptistère est appelé *ad s. Iohannem ad Vestem*. C'est probablement là qu'on se déshabillait. Comme il y a deux oratoires symétriques, on peut supposer qu'ils servaient tous les deux, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes. Il est à peine besoin d'avertir que, malgré cette prescription d'entière nudité, des précautions étaient prises pour que la décence, comme on l'entendait alors, ne fût pas blessée. Les diaconesses avaient ici un rôle important, en ce qui regarde le baptême des femmes (*Const. Ap.*, III, 15, 16). Il ne faut pas croire, du reste, que la pudeur antique fût aussi aisée à effaroucher que la pudeur moderne. L'auteur du *De singularitate clericorum* (Cyprien, App., p. 189, Hartel) ne comprend pas que *in ipso baptismate cuiusquam nuditas erubescat, ubi Adae et Evae renovatur infantia, nec exponi sed potius accipit tunicam*. Cf. la singulière histoire racontée par Jean Moschus, dans son *Pré spirituel*, c. 3.

immergé trois fois, pendant que le pontife prononçait la formule : *Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.*

L'immersion baptismale ne doit pas s'entendre en ce sens que l'on plongeât entièrement dans l'eau la personne baptisée. Elle entrait dans la piscine, où la hauteur de l'eau n'était pas suffisante pour dépasser la taille d'un adulte; puis on la plaçait sous l'une des bouches d'où s'échappaient des jets d'eau; ou encore, on prenait de l'eau dans la piscine elle-même pour la répandre sur sa tête. C'est ainsi que le baptême est représenté sur les anciens monuments.

Le pape ne procédait pas seul à la cérémonie du baptême; des prêtres, des diacres, même des clercs d'ordre inférieur, entraient dans l'eau, vêtus d'une longue tunique de lin, et administraient le bain sacré à la foule des néophytes.

5° La confirmation.

Pendant que le baptême continuait, le pontife se rendait au *consignatorium*, où les néophytes lui étaient amenés pour la cérémonie de la Consignation. Le lieu consacré était, depuis le pape Hilaire (461-468), la chapelle de la Croix, en arrière du baptistère. Avant d'y entrer, les nouveaux baptisés se présentaient d'abord à un prêtre qui leur faisait sur la tête une onction avec l'huile parfumée du saint chrême, en disant :

Deus omnipotens, Pater domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linit chrismate salutis in vitam aeternam.

Les baptisés reprenaient alors leurs habits, ou plutôt ils en revêtaient de nouveaux, de couleur blanche, assistés par leurs parrains ou marraines. Arrivés devant l'évêque, ils se formaient en groupes sur lesquels le pontife prononçait d'abord l'invocation (1) au Saint-Esprit :

Omnipotens, sempiterne, Deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et Spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, emitte in eos septiformem Spiritum sanctum tuum Paraclitum de caelis : Spiritum sapientiae et intellectus, Spiritum consilii et fortitudinis, Spiritum scientiae et pietatis; adimple eos Spiritu timoris tui et consigna eos signo crucis Christi in vitam propitiatus aeternam (2).

Le pontife faisait ensuite le signe de la croix, sur le front de chaque néophyte, avec son pouce trempé dans le saint chrême. En même temps il disait à chacun d'eux : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Pax tibi.*

6° La première communion.

La consignation terminée, le cortège se reformait pour rentrer dans la basilique. La *schola cantorum* y était depuis longtemps. Pendant les longues cérémonies du baptistère, elle n'avait cessé de chanter les litanies, en répétant les invocations, d'abord sept fois, puis cinq fois, puis trois fois. A la fin de la litanie ternaire, le pontife faisait son entrée et allait se prosterner devant l'autel; puis se relevant, il entonnait le *Gloria in excelsis* et commençait ainsi la première messe de Pâques. Avant la fin du canon, il bénissait le breuvage d'eau, de lait et de miel que l'on devait donner aux néophytes après la communion. Les nou-

(1) Texte grégorien.
(2) D'après l'*Ordo* de Saint-Amand, cette prière est accompagnée de l'imposition des mains, sur les hommes d'abord, puis sur les femmes.

veaux initiés participaient pour la première fois aux saints mystères. L'aurore se levait sur la fin de cette auguste cérémonie.

L'octave de Pâques était, comme il a été dit plus haut, une fête continuelle. Tous les jours il y avait messe stationale; les néophytes y assistaient, avec leurs vêtements blancs, et prenaient part à la communion. Le soir ils se réunissaient à la basilique du Latran, pour l'office de vêpres. On chantait, dans la basilique elle-même, trois antiphones, accompagnées de mélodies sur l'Alleluia et de répons; cette partie de l'office se terminait par le chant de l'*Evangile*, c'est-à-dire du *Magnificat*, et la prière; puis on conduisait les néophytes au baptistère et à l'oratoire de la Croix; ils accomplissaient ainsi une sorte de pèlerinage au sanctuaire du baptême et à celui de la confirmation. Cette double procession était accompagnée de chants, tantôt en latin, tantôt en grec (1).

§ 2. — *Le baptême gallican.*

Il est assez difficile de reconstituer le rituel baptismal gallican. Les documents sont tous plus ou moins incomplets; de plus, s'ils s'accordent sur la plupart des points, ils trahissent çà et là certaines particularités propres à tel ou tel pays. Je vais les classer dans l'ordre géographique.

Haute Italie. — Le traité *De mysteriis*, de saint

(1) Les deux derniers jours, au lieu d'aller directement au baptistère, on se rendait, le vendredi, à Sainte-Croix en Jérusalem, le samedi, à Sainte-Marie-Majeure; ces jours-là on supprimait la station à l'oratoire de la Croix. Toutes ces stations sont marquées dans le sacramentaire du pape Hadrien. Il y a bien longtemps qu'elles sont tombées en désuétude à Rome. Mais on les observe encore en certains pays, par exemple, dans le diocèse de Paris, le dimanche de Pâques. Peu de personnes, sans doute, en connaissent l'origine et la haute signification.

Ambroise, le traité anonyme *De sacramentis*, un peu postérieur, les discours de saint Maxime de Turin, le sacramentaire de Bobbio.

Gaule. — Quelques détails dans la deuxième lettre de saint Germain de Paris; le *Missale gothicum*, le *Missale gallicanum vetus*.

Espagne. — Le *De officiis* de saint Isidore, le *De cognitione baptismi* de saint Hildefonse.

1° Le catéchuménat.

Le rituel du catéchuménat comportait trois cérémonies : l'exorcisme, l'onction et l'exsufflation.

L'exorcisme est mentionné par Isidore et Hildefonse. Une formule assez remarquable, conservée par le *Missale gallicanum*, se rapporte probablement à cette cérémonie (1) :

Adgredior te, immundissime, damnate spiritus, etc.

L'onction, mentionnée aussi par les auteurs espagnols, est surtout l'onction des oreilles et de la bouche; à cet égard elle correspond à l'*Effeta* romain; mais elle se fait aussi sur d'autres parties du corps, et, de cette façon, elle correspond à l'onction de la poitrine et des épaules qui, dans le rit romain, suit immédiatement l'*Effeta*. Nous avons donc ici, au début même du catéchuménat, la cérémonie qui, suivant l'usage romain, termine cette période de stage et pré-

(1) Saint Isidore, *De off.*, II, 21, ajoute à l'exorcisme l'imposition du sel : « Exorcizantur, deinde sales accipiunt et unguntur. » Mais cette cérémonie n'était pas universelle en Espagne; Hildefonse (*De cognit. baptismi*, 26) dit qu'elle était observée en quelques endroits, mais il n'approuve pas cet usage. C'était peut-être, dans la province de Bétique, un reste de l'usage romain, antérieur dans ces pays à l'usage gallican.

cède immédiatement le renoncement au démon (1). Enfin cette onction était accompagnée de l'impression du signe de la croix, et, à ce point de vue, elle correspond à la cérémonie romaine de l'imposition de la croix, dans le rituel du catéchuménat.

A Milan, l'onction et l'Effeta étaient renvoyées, comme à Rome, au samedi saint (2). Cette différence dans l'ordre des cérémonies paraît remonter assez haut. On s'en préoccupait vers l'an 400, car nous voyons, dans un document de ce temps (3), que les évêques de Gaule avaient consulté le pape à ce propos. A Rome, pourvu que l'onction eût lieu après le troisième scrutin, on ne tenait pas au jour. On voit que l'église de Milan conforma sur ce point son usage à celui de Rome; il en fut tout autrement en Espagne. Pour la Gaule les documents ne permettent pas de voir quel système on suivait (4).

(1) S. Hildefonse indique l'onction comme suivant immédiatement l'exorcisme (*loc. cit.*, c. 21, 27, 28). Il fonde cet usage sur la guérison du sourd-muet par l'*Effeta* et l'onction de salive, citant à ce propos *Marc*, VII, 32, 33; il dit aussi qu'à la messe où se faisait l'exorcisme, on lisait ce passage de l'Evangile. Tout cela montre que c'est bien l'*Effeta* gallican que nous avons ici. Du reste, le même auteur spécifie (c. 29) que « post exorcismos tanguntur auriculae oleo...., tangitur et os, » tout cela avant la tradition du symbole, au moment où de *gentilis* on devient *catechumenus*.

(2) Il y a cependant une différence, car, à Rome, l'*Effeta* et le renoncement au démon avaient lieu le matin, dans une réunion bien distincte de celle où le baptême lui-même était célébré, tandis qu'à Milan ces cérémonies avaient lieu au moment où le néophyte allait descendre dans la piscine. De plus, l'*Effeta* de Milan se faisait avec l'huile sainte, non avec la salive.

(3) *Canones ad Gallos*, 11; Coustant, *Epistolae Rom. Pont.*, p. 693.

(4) Dans le *Missale gothicum*, le rituel du catéchuménat, sous la rubrique *Ad christianum faciendum*, est placé au samedi saint. Dans le *Missale gallicanum*, ce rituel précède, il est vrai, la *Traditio symboli*, mais il y a, à cet endroit, une lacune qui ne permet pas de voir si la cérémonie de l'onction y figurait. Elle n'est pas marquée au samedi saint. Voici, pour cette cérémonie, deux formules dont la première figure dans le *Missale gothicum*, l'autre, encore en

L'exsufflation figure aussi au nombre des rites énumérés par saint Isidore. On la retrouve dans le sacramentaire de Bobbio; d'après ce livre elle se faisait à trois reprises, sur le visage du candidat, et l'officiant disait : *Accipe Spiritum sanctum et in corde teneas.*

2° La préparation au baptême.

Nous n'avons aucun renseignement sur le nombre et l'ordre des scrutins gallicans. Tout ce qui subsiste de cette partie du rituel, ce sont deux formules de prière dans le *Missale gallicanum*, où elles figurent sous le titre *Praemissiones ad scrutamen.*

En revanche, la « Tradition du Symbole » est souvent mentionnée. Elle avait lieu le dimanche avant Pâques. Pour ceci nous avons le témoignage de saint Ambroise et des attestations certaines en Gaule et en Espagne (1). C'est l'évêque lui-même qui procé-

usage, est commune au sacramentaire gélasien (cf. ci-dessus, p. 284) et à celui de Bobbio.

Signo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut sis christianus : oculos, ut videas claritatem Dei; aures, ut audias vocem Domini; nares, ut odores suavitatem Christi; conversus, ut confitearis Patrem et Filium et Spiritum sanctum; cor, ut credas Trinitatem inseparabilem. Pax tecum.

Accipe signum crucis, tam in fronte quam in corde; sume fidem caelestium praeceptorum; talis esto moribus ut templum Dei esse iam possis; ingressusque Ecclesiam Dei evasisse te laqueos mortis laetus agnosce. Horresce idola, respue simulacra, cole Deum Patrem omnipotentem et Iesum Christum Filium eius qui vivit cum Patre et Spiritu sancto per omnia saecula saeculorum.

Suit, dans le sacramentaire gélasien, l'oraison *Te deprecor*, actuellement en usage (pour les adultes), et une autre prière, *Deus qui es et qui eras*, etc.

(1) Ambr., *Ep.* 20 : « Sequenti die, erat autem dominica (le dimanche avant Pâques), post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam basilicae. » — Concile d'Agde (506), c. 3 : « Symbolum etiam placuit ab omnibus ecclesiis una die, id est ante octo dies dominicae Resurrectionis, publice in ecclesia competentibus tradi. » S. Germain de Paris et tous les livres liturgiques, Isidore et Hildefonse

dait à cette cérémonie, entre la messe des catéchumènes et celle des fidèles. Il commençait par une allocution, puis il récitait trois fois le symbole des Apôtres, enfin il le commentait article par article (1).

Saint Germain de Paris décrit cette cérémonie comme jointe à celle de la bénédiction des saintes huiles. Il était assez naturel de choisir, pour la bénédiction des huiles, le dimanche qui s'appelait *dies unctionis* (2).

Enseigné le dimanche avant Pâques, le symbole était rendu, c'est-à-dire récité publiquement, le jeudi saint (3). Cette récitation était ainsi séparée de l'abjuration de Satan à laquelle elle fait suite dans les autres rites.

3° Le baptême et la confirmation.

La veillée de Pâques était organisée à peu près

(*loc. cit.*) indiquent le même dimanche. Cf. Mabillon, *Mus. Ital.*, t. I, p. 95, et le Missel mozarabique, au dimanche des Rameaux.

(1) Le *Missale gallicanum* contient deux formules de tradition du symbole, l'une entière, l'autre interrompue par une lacune; il y en a une troisième dans le sacramentaire de Bobbio. Ces deux livres contiennent, en outre, avec quelques abréviations, la cérémonie romaine de l'*Apertio aurium*. Leur complexité sur ce point est d'accord avec le caractère général de leur rédaction, formée partout d'éléments romains et d'éléments gallicans.

(2) *Ep. II*; *cf.* Hildef., *loc. cit.*, c. 34. Cette appellation vient de ce qu'on lisait ce jour-là, à la messe, l'évangile où il est question de l'onction du Christ à Béthanie.

(3) Martin de Braga, can. 49; Hildefonse, *loc. cit.*, c. 34. L'attestation directe ne se rencontre qu'en Espagne; mais, dans tous les autres pays gallicans, on voit que le renoncement à Satan n'est pas suivi de la récitation du symbole, contrairement à l'usage de Rome et de l'Orient. Cette omission concourt avec les témoignages espagnols pour établir que nous avons ici une particularité non pas simplement espagnole, mais gallicane, au plus large sens du mot. Il faut voir une confirmation de cette conclusion dans le fait que le concile de Laodicée fixe au jeudi et probablement au jeudi saint la reddition du symbole : Ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους τὴν πίστιν ἐκμανθάνειν καὶ τῇ πέμπτῃ τῆς ἑβδομάδος ἀπαγγέλλειν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις (c. 46). Ce canon fut renouvelé au concile *in Trullo* (c. 76).

comme à Rome. Les passages bibliques dont on donnait lecture étaient presque les mêmes. Ils étaient aussi entrecoupés de cantiques et d'oraisons. L'heure venue, on se rendait au baptistère (1) et la cérémonie de l'initiation commençait par la bénédiction de l'eau.

L'officiant récitait d'abord une prière collective, précédée d'un assez long invitatoire, suivant le style gallican (2). Voici l'une des formules qui nous ont été conservées :

Deum immortalium munerum et salutarium gratiarum, Fratres dilectissimi, concordi mente et humili oratione poscamus, ut per Verbum, Sapientiam et Virtutem suam, dominum nostrum Iesum Christum Filium suum, concurrenti ad baptismum salutarem plebi suae gratiam novae regenerationis indulgeat; atque accessus hinc penitus malignae contagionis avertens infundat vitali lavacro Spiritum suum sanctum; ut dum sitiens fidem populus aquas salutares ingreditur, vere, ut scriptum est, per aquam et Spiritum sanctum renascatur, et consepultus in lavacro Redemptori suo, in

(1) Divers auteurs parlent de piscines baptismales qui se remplissaient d'elles-mêmes dans la nuit de Pâques. Il y en avait une en Sicile : Paschasinus, évêque de Lilybée, en parle dans une lettre adressée au pape saint Léon (Ballerini, t. I, p. 607); une autre à Marcelliana, près de Consilinum, en Lucanie (Cassiodore, *Var.*, VIII, 33); d'autres en Asie-Mineure (Moschus, *Prat. spir.*, 214, 215). La plus célèbre est celle d'Osset, près de Séville, en Espagne, dont Grégoire de Tours parle souvent (*Hist. Fr*, V, 17; VI, 43; *Glor. mart.*, 23, 24; cf. Hildefonse, *De baptismo*, 105, 106). Il ne manquait pas de s'informer, dans les années de Pâque douteuse, si la piscine miraculeuse s'était remplie le jour où il avait célébré la fête.

(2) C'est l'une des deux qui figurent dans le *Missale gallicanum*. L'autre a un invitatoire gallican suivi de l'oraison romaine citée p. 299. Dans le *Missale gothicum*, l'invitatoire a été si mal copié, qu'il est inintelligible. Après les mots *Stantes, fratres karissimi, super ripam vitrei fontis*, viennent quelques mots qui n'offrent aucun sens, puis le texte continue : *navigantes pulbent mare novum non virga sed cruce, non tactu sed sensu, non baculo sed sacramento. Locus quidem parvus sed gratia plenus*, etc. La formule du sacramentaire de Bobbio a été bizarrement découpée dans celle du rit romain. Le missel mozarabique ne contient aucune formule de ce genre.

similitudinem sacri divinique mysterii, cui commoritur per baptismum eidem conresurgat in regno.

Benedic, Domine, hanc aquam salutaris et sanctifica eam, omnipotens Trinitas, qui humanum genus formare creareque iussisti, quique etiam dedisti nobis per tui baptismatis mysterium (1) gratiam renascendi. Respice propitius; super istius aquae creaturam religionis mysterio (2) procuratam, spiritalem tuam benedictionem perfunde, ut sit eis qui in ea baptizandi sunt fons aquae salutaris in remissione veterum criminum, te, Domine, largiente, in vitam aeternam.

Après cette prière préparatoire, l'évêque procédait à l'exorcisme de l'eau (3).

Exorcizo te, creatura aquae, exorcizo te omnis exercitus diaboli, omnis potestas adversaria, omnis umbra daemonum. Exorcizo te in nomine domini nostri Iesu Christi Nazarei, qui incarnatus est in Maria virgine, cui omnia subiecit Pater in caelo et in terra. Time et treme, tu et omnis malitia tua; da locum Spiritui sancto, ut omnes qui descenderint in hunc fontem, fiat eis lavacrum baptismi regenerationis in remissionem omnium peccatorum. Per dominum nostrum Iesum Christum, qui venturus est in sede maiestatis Patris sui cum sanctis angelis suis iudicare te, inimice, et saeculum per ignem, in saecula saeculorum.

Cette partie de la cérémonie a, en dehors des livres liturgiques, des attestations assez anciennes. Elle est mentionnée par l'auteur du *De Sacramentis* (4) et par Grégoire de Tours (5).

(1) Mysteriis, éd.
(2) Mysterium, éd.
(3) Je donne ici la formule du *Missale gothicum*. Il y en a d'autres dans le *Missale gallicanum*, dans le sacramentaire de Bobbio et dans le missel mozarabique. Celle du *Missale gallicanum* est en partie empruntée au canon consécratoire romain.
(4) I, 5 : « Ubi primum ingreditur sacerdos, exorcismum facit secundum creaturam aquae, invocationem postea et precem defert ut sanctificetur fons et adsit praesentia Trinitatis aeternae. »
(5) *Glor. mart.*, 22.

Vient ensuite la *Contestatio* ou prière eucharistique (1).

Dignum et iustum est, vere aequum et iustum est, nos tibi gratias agere, Domine Deus aeterne, qui solus habes immortalitatem, eamque ne solus possideas nobis quoque renovata aetate tribuisti; qui humano generi amissam per transgressionem pristinae originis dignitatem reformare in melius tam pretioso quam felici baptismatis munere voluisti. Adsiste, quaesumus, ad invocationem nominis tui; sanctifica fontem hunc, sanctificator generis humani; fiat locus iste dignus in quem Spiritus sanctus influat. Sepeliatur illic Adam vetus, resurgat novus; moriatur omne quod carnis est, resurgat omne quod spiritus; exuantur sordentes vitiis, et discissis criminis amictibus, splendoris et immortalitatis indumenta sumantur. Quicumque in Christo baptizabuntur induant Christum; quicumque hic renunciaverint diabolo da eis triumphare de mundo; qui te in hoc loco invocaverit tu eum cognoscas in regno. Sic in hoc fonte extinguantur crimina ne resurgant, sic invalescat aquae istius beneficium ut aeterni ignis restinguat incendium. Mitte fonte (2) altaribus tuis quos altaria regnis tuis mittant. Totus hic horror mortis intereat; quicumque hic tuus esse coeperit tuus esse non desinat; quicumque hic se sibi negaverit te lucrifaciat, et per ministerium nostrum et mysterium tuum consecratus tibi populus aeternis ad te praemiis consecretur.

A ce moment a lieu l'infusion du chrême dans la piscine. L'évêque le verse dans l'eau en forme de croix (3), et dit :

Infusio chrismae salutaris domini nostri Iesu Christi, ut fiat fons aquae salientis cunctis descendentibus in ea, in vitam aeternam (4).

(1) Je donne la formule du *Missale gallicanum*, identique à celle du missel mozarabique ; les deux autres sacramentaires en ont d'autres, de teneur différente.
(2) Fontis, éd.
(3) Le *Missale gallicanum* dit que cette infusion se fait en trois fois. Ici, le *Missale gothicum* mentionne une triple insufflation ; mais, comme il transporte à ce moment l'exorcisme de l'eau, que tous les autres documents placent avant la *Contestatio*, il est possible que ce rite se rapporte à l'exorcisme lui-même et non à la consécration proprement dite.
(4) Cette formule se rencontre dans le *Missale gothicum* et dans le

Il récite ensuite une dernière prière, appelant le bienfait de Dieu sur ceux qui vont descendre dans l'eau sainte :

Deus ad quem sitientes animae vivendi (1) immortalitatis amore festinant, da eis famulis tuis supplicantibus invenire munus quod cupiunt, adipisci gratiam quod merentur; ingrediantur fontem regenerationis auctorem, in quo lethiferam illam primi parentis offensam, mutata in novum hominem caducae carnis fragilitate, deponant (2).

La bénédiction de l'eau se faisait sans doute hors de la présence des candidats. Le moment venu, on leur ouvre les portes du baptistère. Chacun d'eux se présente, entièrement nu (3). On le fait regarder vers l'Occident, et par trois fois il est sommé de renoncer au démon, à ses pompes et à ses voluptés (4). Sur sa triple réponse, il est introduit dans la piscine et là on le requiert de confesser, par trois fois, la foi chrétienne (5). Par trois fois il répond *Credo*. Il est alors

sacramentaire de Bobbio. Elle manque dans le *Missale gallicanum*. Le missel mozarabique en contient une autre : *Signo te, sacratissime fons*, etc.

(1) Bibendique, éd.

(2) C'est la formule du *Missale gallicanum* ; il y en a d'autres dans les autres sacramentaires, sauf dans le *Missale gothicum*, qui omet cette prière.

(3) C'est ici qu'à Milan avait lieu la cérémonie de l'*Effeta* et de l'onction.

(4) « Abrenuncias Satanae, pompis saeculi et voluptatibus eius ? (*Miss. gallic.*). — Abrenuncias Satanae, pompis eius, luxuriis suis, saeculo huic ? » (Sacram. de Bobbio). — La formule n'est pas marquée dans le *Miss. gothicum*.

(5) La formule fait encore défaut dans le *Missale gothicum*. Celle du sacramentaire de Bobbio n'est autre chose que le symbole des apôtres, sous forme interrogative, distribué en trois articles. Voici celle du *Miss. gallicanum* :

Credis Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius esse virtutis ?
Credis P. et F. et Sp. s. eiusdem esse potestatis ?
Credis P. et F. et Sp. s. trinae veritatis una manente substantia, Deum esse perfectum ?

Cette formule, évidemment inspirée par l'horreur de l'arianisme,

plongé dans l'eau sainte, trois fois aussi, sauf en Espagne, où l'immersion unique était considéré comme une protestation contre l'arianisme (1).

Les formules baptismales qui figurent dans les livres gallicans ajoutent toutes quelque chose au texte usité à Rome. Dans leur variété elles s'accordent à introduire les mots *ut habeas vitam aeternam* (2).

Sorti de l'eau, le néophyte était conduit à l'évêque, qui lui faisait sur la tête une onction d'huile parfumée (3), en récitant la formule :

Deus omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto concessitque tibi peccata tua, ipse te ungat in vitam aeternam (4).

ne peut remonter au delà du cinquième siècle, au temps où les barbares ariens vivaient en Gaule parmi les catholiques. Saint Maxime de Turin (*De baptism.*, tract. 2) donne la formule suivante : « Credis in Deum Patrem omnipotentem ? Credis et in Iesum Christum, Filium eius, qui conceptus est de Spiritu sancto et natus est ex Maria Virgine ? Credis et in Spiritum sanctum ? » Plus loin, il ajoute : « Credis in sanctam Ecclesiam et remissionem peccatorum ? »

(1) *Conc. Tol.*, IV, can. 5. — Les Eunomiens, ariens extrêmes et endurcis, pratiquaient aussi l'immersion unique (Sozom., *Hist. Eccl.*, VI, 26), contrairement à l'usage de toutes les églises catholiques d'Orient. On voit qu'ici le symbolisme est tout à fait arbitraire ; le rite n'a pas d'autre sens que celui qu'on lui donne.

(2) *Miss. goth.* : « Baptizo te, in nomine P. et F. et Sp. s. in remissionem peccatorum ut habeas vitam aeternam. — *Miss. gall.* : Baptizo te credentem in nomine P. et F. et Sp. s. ut habeas vitam aeternam in saecula saeculorum. — *Sacram. Bobb.* : Baptizo te in nomine P. et F. et Sp. s., unam habentem substantiam, ut habeas vitam aeternam, partem cum sanctis. »

(3) Le sacramentaire de Bobbio spécifie : *Suffundis chrisma in fronte eius.*

(4) Cette formule est donnée par le *De Sacramentis* ; elle se rencontre, avec quelques variantes, dans le *Miss. gallicanum* et dans le sacramentaire de Bobbio. C'est à peu près la même que la formule romaine de la *chrismatio*. Le *Miss. gothicum* contient ici une formule qui semble altérée et amalgamée avec celle de la tradition du vêtement blanc : « Perungo te chrisma sanctitatis, tunicam immortalitatis, quam d. n. Iesus Christus traditam a Patre primus accepit, ut eam integram et inlibatam perferas ante tribunal Christi et vivas in saecula saeculorum. » Cependant, comme il y a plus bas une formule spéciale pour la tradition du vêtement, il est possible que

Il recevait ensuite un vêtement blanc; l'évêque disait, en le lui remettant :

Accipe vestem candidam quam immaculatam perferas ante tribunal domini nostri Iesu Christi (1).

Avant ou après (2) cette cérémonie avait lieu le lavement des pieds : l'évêque, les reins ceints, lavait les pieds aux néophytes, en leur disant :

Ego tibi lavo pedes, sicut dominus noster Iesus Christus fecit discipulis suis, ut tu facias hospitibus et peregrinis, ut habeas vitam aeternam (3).

Le rite du lavement des pieds s'observait en Gaule et à Milan, mais non en Espagne, où il avait été formellement proscrit par le concile d'Elvire (4). On n'en trouve pas trace en Orient, et il est très sûr qu'on ne l'admettait pas à Rome. C'était une particularité locale, introduite d'abord dans les églises du midi de la Gaule ou de la Haute Italie.

L'initiation se terminait par l'imposition des mains sur les néophytes, avec une prière spéciale. Dans les documents de l'ancien usage milanais, cette prière comportait une invocation à l'Esprit septiforme. Les auteurs espagnols semblent aussi faire allusion à une invocation de ce genre. Les formules conservées dans les livres liturgiques ne contiennent autre chose

celle-ci soit correcte. Alors elle nous offrirait un symbolisme spécial, suivant lequel le chrême serait considéré comme un vêtement.

(1) C'est la formule du *Miss. gothicum* et du sacramentaire de Bobbio. Le *Miss. gall.* omet cette cérémonie.

(2) Avant, d'après le *Miss. goth.*; après, suivant le sacramentaire de Bobbio.

(3) Texte du *Miss. goth.* Les autres sacramentaires offrent à peu près la même teneur. Saint Césaire (serm. 160. *De temp.*) suppose une formule toute semblable à celle-ci. On peut en dire autant de saint Maxime de Turin (*De bapt.*, tract. 3).

(4) Can. 48.

qu'une prière pour la persévérance des nouveaux baptisés (1).

Après cette prière, l'évêque rentrait à l'église et commençait la messe, à laquelle communiaient les néophytes. Les fêtes pascales ne semblent pas avoir présenté d'autre particularité que la double messe du dimanche de Pâques et la célébration quotidienne de la liturgie pendant la semaine suivante (2).

§ 3. — *Les rites de l'initiation dans les églises orientales.*

Nous sommes assez bien renseignés sur l'ancien rituel baptismal de l'Orient proprement dit. Le quatrième siècle nous fournit les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, les descriptions des Constitutions apostoliques (3) et celles de la *Peregrinatio* de Silvie. Au commencement du sixième siècle, nous avons le faux Denys l'Aréopagite. Autour de ces textes fondamentaux, on peut grouper les renseignements épars dans les auteurs et ceux qui se déduisent des livres liturgiques actuellement en usage. Le plan de ce travail m'interdisant de descendre trop bas et de m'étendre trop au long, je m'en tiendrai aux quatre documents que j'ai mentionnés en premier lieu.

Avec saint Cyrille nous pouvons suivre toute la série des rites préparatoires et de ceux de l'initiation elle-même. Ses catéchèses se divisent en deux groupes, suivant qu'elles précèdent l'initiation ou qu'elles

(1) Le *Miss. goth.* contient deux invitatoires, mais aucun texte d'oraison; le *Miss. gall.* a une oraison sans invitatoire. Les deux se trouvent dans le sacramentaire de Bobbio.

(2) Les livres de la liturgie ambrosienne ont, pour chaque jour de la semaine de Pâques, deux messes, dont l'une suppose toujours la présence des néophytes.

(3) III, 15, 16.

la suivent. La première, sorte de discours préliminaire, appelé Procatéchèse, nous montre les catéchumènes se présentant au commencement du carême, pour se faire inscrire comme candidats au baptême. C'est aussi ce que nous apprend la Pérégrination de Silvie. Les noms inscrits, on prenait jour, et l'évêque, assisté de ses prêtres et de tout son clergé, procédait à une sorte de scrutin général. Les candidats comparaissaient un à un devant lui, accompagnés de leurs parents. L'évêque interrogeait les voisins de chacun d'eux, s'enquérant de sa conduite; si le candidat était étranger, il exigeait de bons certificats. Au cas où le candidat n'était pas jugé digne de se présenter au baptême, on le remettait à une autre fois. Si les renseignements étaient favorables, on l'acceptait, et dès lors il était rangé au nombre des compétents (*competentes*, φωτιζόμενοι).

Pendant tout le carême, les compétents étaient convoqués chaque matin, à l'église, pour subir les exorcismes et entendre la prédication de l'évêque (1) ou de son délégué. Les exorcismes étaient faits par des clercs inférieurs; ils étaient accompagnés d'exsufflations. Cyrille semble dire que, pendant que l'on prononçait les formules de conjuration, les candidats avaient le visage couvert.

Au bout d'un certain temps (2), avait lieu la Tradition du symbole. Comme partout ailleurs, le symbole était enseigné de vive voix et non par écrit. Cyrille, pour cette raison, s'est abstenu d'en insérer le texte dans ses catéchèses. Après la tradition, l'enseignement suivait les articles du symbole et se continuait jusqu'au commencement de la semaine sainte. Alors avait lieu la Reddition du symbole; chacun des candidats se présentait devant l'évêque et lui récitait le symbole appris par cœur. Dans les catéchèses du carême, on réservait la doctrine sur les mystères de l'eucharistie et du baptême; elles formaient le thème des instructions que les néophytes recevaient pendant la semaine de Pâques.

(1) La *Peregrinatio* suppose que c'est l'évêque qui prêche; mais il est clair qu'il pouvait se faire remplacer. Cyrille était encore prêtre quand il prononça ses catéchèses.

(2) Dans la série des catéchèses de saint Cyrille, celle de la Tradition du symbole occupe le cinquième rang. Silvie rapporte que les cinq premières semaines du Carême sont consacrées, d'une manière générale, à l'explication des Ecritures et des dogmes, et que la Tradition a lieu au commencement de la sixième semaine. Il en est de même dans le rit gallican; mais, comme le carême de Jérusalem était de huit semaines au temps de Silvie, la Tradition se trouvait placée trois semaines avant Pâques.

A Jérusalem, les solennités de la Passion avaient trop d'importance et prenaient trop de temps pour que l'on pût s'occuper des candidats au baptême pendant la semaine sainte. Ils reparaissaient dans la nuit de Pâques, pour les cérémonies de l'initiation. On les recevait dans le vestibule du baptistère et la cérémonie commençait par l'abjuration de Satan (1). Le candidat se tournait vers l'Occident, la région des ténèbres, étendait la main et prononçait la formule de reniement, en s'adressant à Satan, comme s'il eût été présent :

« Je renonce à toi, Satan, à toutes tes œuvres, à toutes tes pompes, à tout ton culte (2). » Il se retournait ensuite vers l'Orient, le côté de la lumière, et récitait, pour la seconde fois, la formule du symbole. Cette cérémonie, avec ses deux parties symétriques,

(1) Suivant Denys, le candidat se dépouillait préalablement de presque tous ses vêtements.

(2) Cette formule est celle de saint Cyrille, qui mentionne expressément l'emploi de la seconde personne; dans les *Constitutions apostoliques*, le candidat s'exprime ainsi : « Je renonce à Satan, à ses œuvres, à ses pompes, à son culte, à ses usages, à ses inventions et à tout ce qui est de son domaine. »

formait ce que l'on appelle en grec l'ἀπόταξις et la σύνταξις (1).

Le candidat quittait alors ses vêtements et pénétrait dans l'intérieur du baptistère. Il recevait aussitôt une onction (2) d'huile exorcisée, depuis la tête jusqu'aux pieds. Pour les femmes, cette onction était pratiquée par des diaconesses.

Après cette onction, le néophyte entrait dans la piscine, préalablement bénie par l'évêque (3). Il confessait encore sa foi, en répondant à une triple interrogation de l'officiant, et par trois fois il était plongé dans l'eau sainte.

Sorti de la piscine, le candidat (4) recevait l'onction d'huile parfumée (μύρον, chrême). D'après saint Cyrille, elle se faisait au front, aux oreilles, au nez, à la poitrine. Il se tournait enfin vers l'Orient et récitait l'oraison dominicale (5).

§ 4. — *Comparaison des rites, leur antiquité.*

Sous cette diversité des rituels il est facile de retrouver partout les mêmes cérémonies principales. Elles se divisent en deux séries. Avant le baptême, il y a d'abord une cérémonie d'admission au catéchuménat, puis une préparation, comportant des exorcismes multipliés, des instructions, la tradition et la reddition du symbole, une onction, la renonciation à Satan. L'initiation elle-même comprend la profession

(1) Ici Denys place une prière accompagnée de l'imposition des mains.

(2) D'après Denys, l'évêque commence lui-même cette onction par une triple consignation; les prêtres l'achèvent.

(3) Denys marque que la bénédiction était accompagnée d'une triple infusion de chrême, en forme de croix.

(4) C'est ici que, d'après Denys, il reprend ses habits.

(5) Cette prière n'est mentionnée ni par Cyrille, ni par Denys.

de foi, l'immersion, l'onction d'huile parfumée, la consignation, l'imposition des mains.

Le rite d'admission au catéchuménat comporte l'exsufflation, cérémonie en rapport avec l'exorcisme, et l'impression du signe de la croix. A Rome, on y joint l'imposition du sel; en Espagne, et probablement en Gaule, on fait à ce moment l'onction, qui, dans les autres pays, est renvoyée au jour du baptême.

La préparation immédiate des compétents ou φωτιζόμενοι a lieu partout pendant le carême (1). A un certain moment, on enseigne solennellement aux candidats le symbole de la foi chrétienne. A Rome, la tradition du symbole est accompagnée de la tradition de l'Evangile et de l'oraison dominicale.

Au dernier moment, sauf en Espagne (et peut-être en Gaule), les candidats reçoivent l'onction préparatoire, avec impression du signe de la croix sur les organes des sens, notamment sur les oreilles et sur la bouche. A Rome, la consignation des organes des sens se fait avec la salive; en Orient et dans les pays gallicans, avec la même huile qui sert à l'onction du corps (2). Dans tous les pays latins, cette cérémonie précède le renoncement à Satan; dans les autres, elle le suit immédiatement.

Le triple renoncement à Satan, ou abjuration du paganisme, est commun lui aussi à tous les rites. Partout, sauf dans les pays gallicans, il est suivi de la récitation du symbole (3), par laquelle le candidat

(1) C'est même de cette préparation que dérive le carême, selon toute vraisemblance. Voy. ci-dessus, p. 232.

(2) A Alexandrie, on sépare l'onction de l'*Effeta*. L'*Effeta* se fait, comme à Rome, avant la veillée pascale, après le dernier exorcisme. Peut-être employait-on la salive; en tout cas, l'usage de l'huile n'est pas indiqué. Ceci résulte d'un rituel copte traduit en grec par Lagarde et publié par lui dans ses *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae*; cf. Bunsen, *Christianity and Mankind*, t. VI, p. 465.

(3) En Orient, il y avait deux « redditions » du symbole (voy.

exprime son adhésion à son nouveau maître, Jésus-Christ.

La dernière profession de foi, sous forme de réponse à une triple interrogation, se rencontre partout. Il en est de même de la triple immersion, sauf en Espagne, où l'immersion ne se fait qu'une seule fois. Une particularité spéciale à la Gaule et à la Haute Italie, c'est le lavement des pieds après le baptême.

L'onction parfumée, la consignation et l'imposition des mains (1) sont aussi des cérémonies universellement observées. La consignation a lieu avec la même huile odoriférante que l'onction elle-même. A Rome et à Alexandrie (2), l'onction ou chrismation est séparée de la consignation. Elle est opérée par un prêtre, tandis que la consignation est réservée à l'évêque. En Orient et dans les pays gallicans, la consignation se fait en même temps que la chrismation, par l'évêque s'il est présent, par un prêtre ordinaire, s'il est absent ou empêché.

Toutes ces cérémonies étaient en usage au commencement du quatrième siècle : cela ne fait aucun doute. Elles ont donc été introduites avant la paix de l'Eglise et même avant la persécution de Dioclétien. Mais jusqu'où peut-on les suivre, en remontant le cours des trois siècles antérieurs ?

Le Nouveau Testament (3) nous présente, dès les premiers jours, une initiation distribuée en deux actes, dont l'un, le baptême d'eau, a la vertu de purifier

p. 317) : l'une avant le jour de l'abjuration, l'autre aussitôt après cette cérémonie. Le rit gallican n'a conservé que la première.

(1) Les rituels grecs ne mentionnent pas expressément l'imposition des mains ; mais il est sûr qu'elle a été autrefois jointe à la prière qui accompagne la consignation, prière dans laquelle le Saint-Esprit est invoqué. Cf. ci-dessous, p. 327 note 3.

(2) Rituel cité plus haut, p. 319, note 2.

(3) Surtout *Actes*, VIII, 12-17; XIX, 5, 6.

le converti de ses péchés, l'autre fait descendre l'Esprit-Saint dans l'âme du néophyte (1). Le baptême est absolument indispensable, la collation de l'Esprit-Saint n'est que le complément de l'initiation; cependant, tandis que le baptême peut être conféré par des membres secondaires de la communauté chrétienne, la collation de l'Esprit-Saint est réservée aux grands chefs, aux apôtres et aux personnages revêtus de pouvoirs apostoliques. Ils procèdent par l'imposition des mains ; dans ces temps anciens le rite de l'onction n'est mentionné nulle part.

Les Pères apostoliques, les apologistes du deuxième siècle, ne nous en apprennent pas davantage. Saint Justin, dans sa description de l'initiation des néophytes (2), ne parle que du premier acte du baptême d'eau ; il en est de même de la *Doctrine des Apôtres*.

Il faut descendre jusqu'au temps des Sévère, aux environs de l'an 200, pour trouver l'onction mentionnée avec une entière précision (3). Tertullien et saint Hippolyte (4), le premier surtout, s'expriment avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Tertullien décrit en plusieurs endroits les rites de l'initiation. Il a écrit un traité spécial sur le baptême. Il enseigne que le baptême doit être donné par l'évêque, et, sous son autorité, par les prêtres et les diacres, mais que pourtant il peut être, en certains cas, conféré par des laïques. Le candidat doit s'y préparer par la prière, le jeûne, les veilles saintes. On le célèbre ordinairement à Pâques ou dans les cinquante jours qui suivent.

(1) Les textes ci-dessus supposent que l'Esprit-Saint manifestait alors sa présence dans les initiés par des signes analogues à ceux dont il a été question ci-dessus, p. 47.

(2) Apol., I, 61-65.

(3) Voy. cependant, dans Théophile, *Ad Autolycum*, I, 12, une allusion qui, si elle n'est pas sûre, est pourtant assez probable.

(4) *In Dan.*, V, 17 ; *De Christo et Antichristo*, 59.

Avant d'entrer dans la piscine, préalablement bénite, le néophyte renonce solennellement au diable, à ses pompes et à ses anges (1). Après le bain sacré, conféré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il reçoit une onction d'huile bénite et l'imposition des mains, pendant laquelle l'évêque appelle le Saint-Esprit sur lui. Dans son traité *de la Résurrection de la chair*, le même auteur condense en quelque mots tout le rituel baptismal; il mentionne ici, non seulement la chrismation, mais la consignation (2) et aussi la première communion : *Caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro ungitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima muniatur ; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur* (3). Enfin, dans son traité contre Marcion (4), il parle du breuvage de lait et de miel que l'on donnait aux néophytes.

Nous avons donc ici presque tous les rites du baptême et de la confirmation, au moins ceux qui étaient, au quatrième siècle, d'usage universel. Il n'y en a qu'un qui ne soit pas marqué, c'est celui de l'onction préalable au baptême. Pour celui-là je ne saurais indiquer de références antérieures au quatrième siècle (5).

Tertullien parle de tous ces rites comme de choses reçues, reçues partout et depuis longtemps. Il argu-

(1) Ce détail ne se trouve pas dans le traité *De baptismo*, mais dans le *De corona militis*, c. 3.
(2) Cf. *Prescript.*, 40.
(3) *De resurr.*, 8.
(4) I, 14.
(5) Il est possible qu'il soit beaucoup moins ancien que les autres ; à la fin du quatrième siècle, sa place était encore un peu flottante dans les rituels occidentaux. Cf. ci-dessus, p. 306. Je serais porté à croire que ce n'est qu'un dédoublement de l'onction d'après le baptême.

mente contre Marcion (1) en constatant que la secte de celui-ci a le même rituel baptismal que l'Eglise catholique, en particulier, le baptême d'eau, l'onction, la consignation du front, le breuvage de lait et de miel. On sait du reste que les Valentiniens et autres sectes gnostiques donnaient beaucoup d'importance à l'onction, beaucoup plus que ne le faisait l'Eglise catholique (2). Il est difficile de croire (3) que ces sectes, fort anciennes, n'aient pas emprunté ces usages au rituel déjà établi lors de leur séparation, quelles que soient d'ailleurs les modifications qu'elles ont pu y introduire par la suite.

Quoiqu'il en soit de ce raisonnement chronologique sur les cérémonies de l'onction, de la consignation, du breuvage de lait et de miel, il est sûr que la distribution de l'initiation en deux actes distincts, telle que nous la trouvons déjà dans le Nouveau Testament, se maintint dans l'usage. La distinction se manifesta avec beaucoup d'évidence au moment où éclata la controverse à propos du baptême des hérétiques.

Il va de soi que des cérémonies aussi importantes étaient présidées par l'évêque. Cependant, comme elles fussent devenues interminables si l'évêque avait lui-même accompli tous les rites sur tous les initiés, il se produisit de bonne heure un partage d'attributions. L'évêque bénissait les huiles saintes, puis la piscine, et baptisait de sa main quelques néophytes. Les prêtres, assistés de ministres d'ordre inférieur, continuaient l'administration du bain sacré. Quant aux dernières cérémonies, la chrismation, la consignation,

(1) *Loc. cit.* ; cf. III, 22.
(2) Irén., I, 18-22; voy. aussi les Actes apocryphes de saint Thomas (édition Max. Bonnet), et la curieuse épitaphe gnostique trouvée à Rome (*Corp. inscr. graec.*, n° 9565 a).
(3) Le contraire est facile à dire (Renan, *L'Eglise chrétienne*, p. 154), mais non à démontrer.

l'imposition des mains, elles furent réservées à l'évêque. A Rome, cependant, et à Alexandrie, sans doute à cause de la longueur du service, les prêtres répandaient d'abord l'onction d'huile parfumée (saint chrême) sur la tête du néophyte ; le pape n'avait plus que la consignation à faire, avec l'imposition des mains.

Quand les églises locales furent subdivisées, et qu'il se fut créé, en dehors de la ville épiscopale, des paroisses suffragantes, il fallut bien confier aux prêtres de ces paroisses le droit de célébrer le baptême. Mais on ne le leur accorda nulle part dans toute son étendue. La bénédiction du chrême, et, en général, des huiles servant aux onctions baptismales, fut partout interdite aux prêtres. Ils étaient obligés de recourir à l'évêque pour obtenir ces éléments, tout consacrés (1). Par cette réserve fut symbolisée l'idée que nul n'entre dans la communauté chrétienne sans une certaine intervention personnelle de celui qui en est le chef suprême.

Pour le reste, le baptême d'eau, que, de tout temps, on considéra comme valide alors même qu'il était conféré par un simple chrétien, fut rangé dans les attributions des prêtres chefs de paroisse. Il en fut de même de la bénédiction des piscines, et même, dans les pays de rit romain, de la chrismation. Dans ces pays la consignation seule, avec l'imposition des mains, fut réservée à l'évêque, qui les accomplissait soit dans sa ville épiscopale, soit dans ses visites diocésaines. En Orient, comme il n'y avait pas de distinction entre la chrismation et la consignation, les prêtres eurent le droit d'accomplir toute la céré-

(1) Innocent, lettre à Decentius, c. 3 ; IIIe concile de Carthage [397], c. 36 ; Ier concile de Tolède [400], c. 20 ; Ier concile de Vaison [442], c. 2, etc.

monie (1). Il y a lieu de croire qu'il en était aussi de même dans les pays de rit gallican, pour la même raison ; mais l'influence de la discipline romaine paraît avoir introduit quelques restrictions (2).

§ 5. — *La réconciliation des hérétiques.*

La question de savoir jusqu'à quel point l'initiation chrétienne est valable quand elle est célébrée dans une secte hérétique, avait déjà préoccupé les esprits dès avant la fin du deuxième siècle. Tertullien la traite dans son traité du baptême, ou plutôt il rappelle la solution qu'il lui avait déjà donnée dans un livre spécial, rédigé en grec (3). Suivant lui, l'initiation célébrée par des hérétiques séparés de l'Eglise n'a aucune valeur. Un homme qui s'est converti du paganisme (4) à une secte hérétique, qui a été initié par les chefs de cette secte et qui l'abandonne ensuite pour entrer dans l'Eglise catholique, doit être traité comme un païen, comme un non-initié : il faut le baptiser, car le baptême qu'il a reçu n'est pas valable.

Le système de Tertullien était celui de l'église

(1) Même en Egypte, où pourtant cette distinction existait. Hilaire (*Ambrosiaster*), *In Eph.*, IV, 21 ; *Quaest. Vet. et Nov. Testamenti*, 101 (Migne, *P. L.*, t. XVII, p. 388 : t. XXXV, p. 2302).

(2) La lettre d'Innocent à Decentius, c. 3, constate, en le combattant, l'usage qui accordait aux prêtres le droit de confirmer ; cet usage est indiqué, pour la Gaule, par les conciles d'Orange (441, c. 1, 2) et d'Epaone (517, c. 16) ; pour l'Espagne, par le premier concile de Tolède (400, c. 20), et par les *Capitula Martini*, c. 52. Sur un débat qui se produisit dans l'île de Sardaigne, probablement par le conflit des deux usages, voy. Greg., M., *Ep.* IV, 9, 26 ; cf. l'épitaphe de Marcas (*Lib. pontif.*, t. I, p. 302, note 34).

(3) *De baptismo*, 15.

(4) C'est le seul cas qui soit considéré ici. Celui de l'enfant né de parents hérétiques et baptisé en bas âge dans leur secte doit lui être entièrement assimilé. Quant aux chrétiens qui abandonnaient l'Eglise pour entrer dans une secte, et qui, revenant à leur première foi, demandaient à être réintégrés dans la communauté, ils étaient soumis à la pénitence.

d'Afrique, en particulier de l'église métropolitaine de Carthage. On suivait la même pratique dans les églises de Syrie et d'Asie-Mineure. Il n'en était pas de même à Rome et à Alexandrie. Dans ces deux grandes églises et dans celles qui suivaient leur direction, il s'était introduit une distinction. On admettait comme valable le baptême d'eau, quel qu'en fût le ministre, et dans quelque secte qu'il eût été conféré, pourvu que les formes essentielles eussent été respectées. Quant au reste de l'initiation, on le rejetait; il devait donc être réitéré pour l'hérétique qui demandait à entrer dans l'Eglise.

Cette divergence donna lieu, vers l'année 256, à un débat très vif entre le pape Etienne et saint Cyprien, évêque de Carthage; mais les usages en conflit ne furent pas modifiés pour autant. Ce n'est qu'en 314, au concile d'Arles, que l'Eglise catholique d'Afrique renonça à son ancienne pratique (1). Celle-ci fut maintenue avec persistance par les Donatistes; ils l'appliquèrent même à l'Eglise catholique, traitée par eux comme une secte dissidente. En Orient aussi, on continua à considérer le baptême des hérétiques comme invalide (2). Cependant il s'introduisit bientôt des distinctions. Déjà le concile de Nicée prescrit un traitement différent pour les Novatiens et les partisans de Paul de Samosate (3). Le septième canon de Constantinople, qui, bien qu'il n'émane pas du concile œcuménique de 381, témoigne cependant de l'usage de l'église de Constantinople au cinquième siècle, distribue les sectes hérétiques en deux catégories, celles dont on accepte le baptême sans la con-

(1) *Conc. Arelat.*, I, c. 8; *cf. Conc. Carthag. I* (347), c. 1.
(2) *Const. App.*, VI, 15; *Can. App.*, 46, 47; saint Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, 7. La rebaptisation pratiquée si longtemps par les barbares ariens procède de cet usage.
(3) *Cf.* s. Basile, *ép.* 188.

firmation, et celles dont le baptême et la confirmation sont répudiées (1). Les Monophysites, séparés au cinquième et au sixième siècle, furent traités avec moins de rigueur. On les admettait sur une simple profession de la foi orthodoxe (2).

L'Occident demeura fidèle à la vieille pratique romaine. Elle est souvent recommandée par les papes; les conciles, les histoires relatives aux conversions d'hérétiques, les livres liturgiques eux-mêmes témoignent de sa persistance (3).

(1) Ce canon fut inséré dans le concile *in Trullo* (c. 95), et prit ainsi place dans le droit canonique byzantin.
(2) Greg. M., *Ep.*, XI, 67.
(3) Jaffé, 255 (Sirice; *cf.* le concile romain de 386, c. 8), 286, 303 (Innocent), 536, 544 (Léon); Greg. M., *Ep.*, XI, 67; concile d'Orange (441), c. 1; de Tolède (589); Grégoire de Tours, *Hist. Fr.*, II, 31, 34; IV, 27, 28; V, 38; IX, 15; *Virt. s. Martini*, I, 11; sacram. gélasien, I, 85, 86, etc. — Il n'est pas inutile de signaler ici une différence d'expression qui se retrouve perpétuellement dans les textes quand il s'agit du rite collateur du Saint-Esprit, soit qu'on le considère comme célébré à la suite d'un baptême régulier, soit qu'on le présente comme servant à la réconciliation des hérétiques. Tantôt on parle d'onction, de chrismation, tantôt d'imposition des mains. Mais il suffit de rapprocher les textes pour voir que l'un ne va pas guère sans l'autre. En général, les documents romains emploient le terme de *consignatio* quand il s'agit de la confirmation ordinaire, et celui de *manus impositio* pour la réconciliation des hérétiques. Il est même possible que, dans les pays de rit romain, on n'ait pas renouvelé toute la cérémonie sur les hérétiques convertis. Certains passages de saint Optat et de saint Augustin donnent lieu de le croire, et on peut en dire autant du texte de saint Grégoire le Grand (*Ep.*, XI, 67) : « Arianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis... Oriens reformat. » Mais les lettres de saint Léon et des autres papes citées plus haut ne permettent pas de douter que, s'il en était réellement ainsi, on plaçait l'essentiel du rite, la collation du Saint-Esprit, dans l'imposition des mains. En pays gallican, c'est toujours la chrismation, et non l'imposition des mains, qui est mentionnée dans les textes. Quant à l'Orient, la phrase de saint Grégoire est entièrement d'accord avec la règle posée par le septième canon de Constantinople; mais cela n'empêche pas que les livres rituels ne mentionnent expressément l'imposition des mains quand il s'agit des hérétiques. En revanche, ils ne la mentionnent pas dans la confirmation ordinaire, bien que les auteurs, Chrysos-

tome, Théodoret, Gennadius, Photius, quand ils commentent le texte *Hebr.*, VI, 1, ne manquent jamais d'en parler expressément. Du reste, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, VIII, 28, voulant énoncer l'idée que le prêtre a le pouvoir de confirmer mais non d'ordonner, s'exprime ainsi : « Πρεσβύτερος... χειροθετεῖ οὐ χειροτονεῖ. » Il appelle aussi (III, 15) imposition des mains (χειροθεσία) la cérémonie dans laquelle l'évêque fait l'onction parfumée après le baptême. Il faut donc ici se défier un peu des termes isolés et considérer toujours la chose plutôt que l'expression.

CHAPITRE X.

L'ORDINATION.

§ 1. — *La hiérarchie ecclésiastique.*

La hiérarchie ecclésiastique, dans son état primitif, comprenait, comme on l'a vu plus haut, les trois degrés de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat. Les fonctions des deux premiers ordres ne pouvaient être exercées que par des hommes, mais les femmes avaient été associées, dans une certaine mesure, aux soins du ministère diaconal. A côté des diacres du sexe masculin, l'ancienne Eglise connaissait des diaconesses (1), qui portaient aussi le nom de Veuves, χῆραι, *viduae*, ou même de Vierges, *virgines canonicae*.

(1) L'inscription suivante, découverte dans le cimetière de Priscille, est peut-être la plus ancienne des inscriptions chrétiennes qui mentionne un membre du clergé. C'est l'épitaphe d'une diaconesse (χήρα) :

ΦΛΑΒΙΑ · ΑΡΚΑC · ΧΗΡΑ · ΗΤΙC
ΕΖΗCΕΝ · ΑΙΤΗ · ΠΕ · ΜΗΤΡΙ ·
ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ · ΦΑΒΙΑ . ΘΕΟΦΙΑΑ
ΘΥΓΑΤΗΡ ΕΠΟΙΗCΕΝ

» Flavia Arcas, veuve, qui vécut quatre-vingt-cinq ans. A sa mère » chérie Flavia Théophila, sa fille, a fait (ce tombeau). » Il est difficile qu'il soit question ici d'une veuve ordinaire. A quatre-vingt-cinq ans, la viduité n'est pas une situation si rare qu'on soit porté à la mentionner dans les épitaphes (De Rossi, *Bull.*, 1886, p. 90; cf. *Bull. critique*, t. VIII, p. 255).

Elles s'occupaient surtout des œuvres de charité et d'hospitalité ; mais elles avaient aussi quelques fonctions liturgiques, dans la célébration du baptême et des agapes. Quant au ministère de l'autel, il était réservé aux diacres, et l'on ne voit pas que, sauf abus, les diaconesses y aient eu aucune part.

Le diaconat des femmes se maintint jusqu'au cinquième et au sixième siècle. Alors les baptêmes d'adultes étant devenus de plus en plus rares, les diaconesses perdirent l'occasion d'exercer leurs fonctions liturgiques ; les monastères de femmes attirèrent peu à peu à eux les saintes personnes qui vivaient dans le siècle de la vie religieuse. On s'habitua à se passer de cet ordre spécial, exceptionnel. Déjà, au milieu du troisième siècle, les diaconesses de Rome étaient rangées dans le *canon*, c'est-à-dire dans le groupe des personnes assistées par l'église, et non dans le *clergé* proprement dit (1).

Pendant que le diaconat des femmes perdait ainsi de son importance, celui des hommes prenait un grand développement; les fonctions des diacres se répartissaient entre les degrés d'une hiérarchie plus ou moins compliquée. En Orient, on s'en tint à deux degrés, celui de *diacre* et celui de *sous-diacre*. A Rome, le sous-diaconat fut lui-même subdivisé : outre les sous-diacres, il y eut des *acolytes* ou *suivants*. La lecture des livres sacrés, dans les assemblées liturgiques, avait d'abord été confiée à des personnes quelconques, désignées par les présidents. Elle devint de très bonne heure une fonction : les *lecteurs* apparaissent dès la fin du deuxième siècle ; on les rangea aussi dans le clergé. Il en fut de même, à Rome, des *exorcistes* et des *portiers*. En Occident, les exorcistes

(1) Sur les diaconesses, voy. Thomassin, *Discip. de l'Eglise*, I, *i*, 52 ; II, 1, 43.

avaient des fonctions assez actives dans le service de la préparation au baptême. En Orient, ces fonctions étant dévolues à d'autres clercs, les exorcistes furent plutôt considérés (1) comme des personnes investies de pouvoirs surnaturels extraordinaires, qui leur étaient donnés par Dieu directement et non pas par l'Eglise. Ils restèrent, pour cette raison, en dehors de la hiérarchie ecclésiastique. Quant aux portiers, on ne jugea pas à propos d'agréger au clergé proprement dit des employés d'un ordre aussi vulgaire (2).

Il y eut donc deux types de hiérarchie, l'un à cinq, l'autre à huit degrés.

La lettre écrite, en 251, par le pape Cornelius (3) à l'évêque d'Antioche Fabius contient un dénombrement précis du clergé romain. Il y avait alors quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux clercs inférieurs, exorcistes, lecteurs, portiers ; outre cela plus de quinze cent veuves ou assistés. Nous avons ici, en y comprenant le pape lui-même, les huit ordres de la hiérarchie ecclésiastique latine (4). Fabien, le prédécesseur de Cornelius, avait constitué les sept régions ecclésiastiques (5) et les avait réparties entre les

(1) *Const. Ap.*, VIII, 26.

(2) Cependant, au-dessous des degrés de sous-diacre et de lecteur, ou plutôt en dehors de la hiérarchie proprement dite, l'Orient connaissait d'autres catégories, les unes communes à toutes les églises, les autres diversifiées suivant les localités et leurs nécessités spéciales, confesseurs, vierges, veuves, psalmistes, portiers, interprètes, copiates, parabolans, etc. *Const. Ap.*, VIII, 23-28 ; Pseudo-Ignace, *Antioch.*, 12 ; Epiphane, *Expos. fid.*, 21 ; Concile d'Antioche, c. 10 ; de Laodicée, c. 23, 24.

(3) Eusèbe, *H. E.*, VI, 43.

(4) La correspondance de saint Cyprien prouve qu'à Carthage aussi et au milieu du troisième siècle, on connaissait tous ces degrés, sauf peut-être celui de portier, que je n'y vois pas mentionné. Mais le silence sur cet ordre s'explique par le peu d'occasions que saint Cyprien et ses correspondants pouvaient avoir de les mentionner.

(5) Catal. libérien ; voy. mon édition du *Liber pontif.*, t. I, p. 5.

sept diacres. Cette répartition entraîna aussitôt une distribution du clergé qui subsista bien longtemps après, la distribution en sept régions. Le diacre Jean, au commencement du sixième siècle, le remarque expressément : « *Septem regionibus ecclesiastica apud nos militia continetur* (1). » Les *Ordines Romani* du huitième et du neuvième siècle sont encore plus clairs à ce sujet. Il faut noter, du reste, que le nombre des régions, non seulement est égal, dès l'origine, à celui des diacres et des sous-diacres, mais qu'il a évidemment influé sur celui des acolytes. Quarante-deux acolytes, cela fait six par région. Ajoutez le sous-diacre, vous avez, dans chaque région, sept clercs inférieurs au diacre, les six acolytes et le sous-diacre, qui est comme l'acolyte en chef.

Il y a donc lieu de considérer les fonctions de sous-diacre et d'acolyte comme un développement de celles du diacre. Du reste ces trois catégories de clercs ont ceci de commun qu'elles sont attachées au service de l'autel, ce qui n'est pas le cas pour les clercs inférieurs (2).

Les acolytes se rencontrent à Rome et à Carthage dès le milieu du troisième siècle. Mais il n'en faut pas conclure que, même en Occident, toutes les églises, et surtout les petites, fussent pourvus de clercs de cet ordre. Tandis que les degrés d'exorciste et de lecteur se rencontrent un peu partout, celui d'acolyte

(1) *Ep. ad Senarium*, 11 (Migne, *P. L.*, t. LIX, p. 405.)

(2) Ceci est très bien exposé par le diacre Jean, *loc. cit.*, 10 : « Acolythi autem exorcistis hoc ordine differunt quod exorcistis portandi sacramenta eaque sacerdotibus ministrandi negata potestas est, tantumque manus impositioni vacent, propter quod exorcistae dicuntur, vel caetera quae intra acolythorum ordinem esse probantur explere festinent. Acolythi vero sacramentorum portanda vasa suscipiunt et ministrandi sacerdotibus ordinem gerunt. Ideoque exorcista fieri potest acolythus ; iste vero ad exorcistarum officium nulla penitus promotione descendit. »

manque dans certains pays de l'extrême Occident (1). A Rome, depuis l'institution de la *schola cantorum*, les acolytes se trouvant être les seuls bas clercs en service actif, prirent une importance plus grande encore que par le passé. Ils sont mentionnés à chaque instant dans les *Ordines* du huitième et du neuvième siècle. Les prêtres cardinaux n'ont point d'autres assistants dans leurs églises titulaires ; dans les cérémonies pontificales, ils sont chargés de tous les services inférieurs, de plus en plus compliqués ; pendant le Carême et aux solennités baptismales, ils exerçent les fonctions dévolues autrefois aux exorcistes, comme les sous-diacres ont absorbé celles des lecteurs.

Des portiers, lecteurs, exorcistes, le pape Cornelius ne marque que le nombre total, embrassant les trois catégories. Chacune d'elles en contenait moins qu'il n'y avait d'acolytes. Le nombre de ces clercs devait être en rapport avec des nécessités de service que nous ne connaissons que très vaguement (2).

Les portiers sont assez rarement nommés dans les documents romains (3). Les lecteurs y figurent, au

(1) Voy. plus loin, p. 352. — L'épigraphie chrétienne de la Gaule ne donne, à ma connaissance, qu'un seul acolyte, à Lyon, en 517 (Le Blant, 36). Les *Statuta* prouvent que ce degré était connu dans la province d'Arles.

(2) Dans le procès-verbal de saisie de l'église de Cirta, en 303, on voit figurer avec l'évêque trois prêtres, trois diacres, quatre sous-diacres, des *fossores* en nombre plus considérable, mais indéterminé ; six seulement sont nommés. Outre ce clergé, présent à la saisie, il y a sept lecteurs. Il n'est question ni d'acolytes, ni d'exorcistes, ni de portiers (Migne, *P.*, *L.*, t. VIII, p. 731). Remarquer la conformité du nombre des prêtres et des diacres avec les prescriptions de la Constitution apostolique égyptienne, Funk, *Doctrina apostolorum*, p. 62, 66 ; *cf. Bulletin critique*, t. VII, p. 366.

(3) Le plus ancien, à ma connaissance, est ce *Romanus ostiarius*, que le *Liber pontificalis* (t. I, p. 155) assigne pour compagnon de martyre à saint Laurent, en 258. Les décrétales des papes Sirice, Zosime, Gélase (Jaffé, 255, 339, 636), sur l'avancement dans la carrière ecclésiastique, ne font pas mention de l'ostiariat comme d'un ordre

contraire, très fréquemment. La série de leurs épitaphes commence dès le deuxième siècle, par des monuments probablement antérieurs à Tertullien, le premier auteur qui les mentionne (1). Au quatrième siècle, c'était par excellence l'ordre de début et de probation. C'est par lui que commençaient les jeunes clercs; ils demeuraient lecteurs jusqu'à l'âge adulte, nécessaire pour exercer les ordres supérieurs (2). La plupart des carrières ecclésiastiques dont on connaît le détail ont commencé par le lectorat. C'est le cas de saint Félix de Nole, de saint Eusèbe de Verceil, du père du pape Damase, des papes Libère et Sirice, du diacre de Fiesole Messius Romulus, de saint Epiphane de Pavie et de bien d'autres (3). On ne doit donc pas s'étonner que ces clercs aient été fort nombreux au quatrième et au cinquième siècle (4). Ceux

de début. Gélase, le seul qui le nomme, l'oppose aux autres degrés en disant que la connaissance des lettres est obligatoire pour entrer dans les ordres, et que, sans elle, *vix fortassis ostiarii (quis) possit implere ministerium*. Le *L. P.* contient (t. I, p. 164, 171) deux énumérations des degrés de la hiérarchie; l'ordre de portier ne figure que dans la seconde : le *Constitutum Silvestri* l'omet cinq fois sur sept dans des énumérations du même genre. Je ne connais pas d'inscription romaine qui mentionne ce degré. On le rencontre dans une loi de 377 (*Cod. Theod.*, XVI, XII, 24); voy. aussi l'inscription de Trèves, Le Blant, 292, et la lettre des ss. Loup et Euphrone (Hardouin, *Conciles*, t. II, p. 791). Les portiers furent remplacés de bonne heure, à Rome, par les *mansionarii*, sorte de sacristains en dehors des ordres, que l'on trouve dès le sixième siècle.

(1) Sur les épitaphes des lecteurs *Favor* et *Claudius Atticianus*, voy. De Rossi, *Bull.* 1871, p. 32. Tertullien, *Praescr.*, 41.

(2) Voy. les décrétales citées plus haut, p. 333, note 3. Les personnes qui entraient dans le clergé à l'âge adulte pouvaient commencer aussi par le degré d'exorciste; les enfants étaient toujours rangés parmi les lecteurs.

(3) Pour Félix de Nole, Paulin, *Nat. IV Fel.*, v. 104; pour Eusèbe, s. Jérôme, *De Viris*, 96; pour le père de Damase, pour Libère, Sirice, Romulus, inscriptions publiées dans mon édition du *L. P.*, t. I, p. 213, 210, 217; dans le *Bull.* de M. de Rossi, 1883, p. 17; pour Epiphane, sa vie par Ennodius (p. 332, Hartel).

(4) Le *Constitutum Silvestri* en compte quatre-vingt-dix à Rome.

dont les épitaphes nous sont parvenues étaient, en général, arrivés à l'âge adulte. Mais il y avait dans la corporation beaucoup de jeunes enfants. Leurs voix argentines perçaient les immenses espaces des basiliques et portaient jusqu'aux rangs les plus lointains de l'assemblée. Dans ce ministère, bien grave pour un âge si tendre, ils étaient exposés aux tentations d'espièglerie. L'épitaphe du pape Libère ne néglige pas de signaler la sagesse dont il fit preuve dans ce stage de la carrière : jamais on ne l'entendit lire malicieusement de travers, estropier le texte saint pour l'amusement des têtes légères. Les lecteurs étaient répartis entre les titres paroissiaux (1), ce qui n'excluait pas leur groupement régional. De bonne heure aussi on les forma en corporation, la *schola lectorum*, dont l'existence à Rome n'est, il est vrai, attestée par aucun document direct (2). Mais il y avait de ces *scholae* dans d'autres églises (3); et à Rome, la *schola cantorum*, qui est très apparente depuis le septième siècle, était composée surtout de lecteurs. Ceux-ci, il est vrai, avaient perdu leurs fonctions liturgiques. Les vigiles étant tombées en désuétude d'assez bonne

En 484, le clergé de Carthage comprenait environ cinq cents personnes, *inter quos quam plurimi erant lectores infantuli* (*Victor Vit.*, III, 34). Voy. De Rossi, *Bull.* 1883, p. 17-22.

(1) Voy. les pages que j'ai consacrées à cette question dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. VII, p. 55-57.

(2) Le *Constitutum Silvestri*, après avoir mentionné les quatre-vingt-dix lecteurs de Rome, dit qu'ils étaient accompagnés au concile par leurs parents. Ceci n'indique pas une corporation d'internes.

(3) On connaît à Lyon un *primicerius scholae lectorum* (Le Blant, 667 A, inscription de 552); à Tongres ou à Reims, un *primicerius scholae clarissimae, militiaeque lectorum* (Lettre de s. Remi, dans Migne, *P. L.*, t. LXV, p. 969); à Perrhé, dans la province Euphratésienne, un *primicerius lectorum* (*Conc. Chalced.*, sess. XIV); à Carthage (*Victor Vit.*, *loc. cit.*), on parle d'un maître de ces enfants. Cf. l'épitaphe d'un *princeps cantorum sacrosancte ecclesiae Mirtiliae* (Myrtilis, en Lusitanie), publiée par M. de Laurière, dans le *Bulletin des Antiquaires de France*, 1882, p. 217.

heure, les leçons de la messe se trouvant, dès le cinquième siècle, réduites à l'épître et à l'évangile, la lecture de l'évangile étant réservée aux diacres, les lecteurs n'avaient plus que d'assez rares occasions de remplir leur ministère. Ce qui restait de leçons inférieures en dignité à celles de l'évangile fut confié aux sous-diacres; les lecteurs adultes disparurent, et les jeunes enfants de la *schola cantorum* n'eurent plus d'autre fonction que de chanter. De là le nom de *schola cantorum* (1).

Les fonctions d'exorciste étaient aussi des fonctions de début, mais seulement pour les adultes (2). Il semble que, avant le cinquième siècle, elles aient été plus exercées que depuis. Les épitaphes romaines d'exorciste sont toutes du troisième ou du quatrième siècle; au concile d'Arles de 314, sur neuf clercs inférieurs qui sont nommés comme venus avec leurs évêques, on trouve sept exorcistes et deux lecteurs (3). Les fonctions de ces clercs étant étroitement en rapport avec

(1) La *schola cantorum* se recrutait, surtout vers le huitième et le neuvième siècle, parmi les orphelins (*Liber diurnus*, VII, 19, Garnier; *Liber pontificalis*, t. II, p. 92, 195). Elle occupait un édifice situé dans la via Merulana, entre les deux églises de Saint-Matthieu et de Saint-Barthélémy (Urlichs, *Codex U. R. topogr.*, p. 173); la première seule de ces églises est de position connue. — On voit, dans les *Ordines Romani*, que la *schola* avait à sa tête plusieurs sous-diacres : le *prior* ou *primicerius*, le *secundus* ou *secundicerius*, le *tertius* et le *quartus* ou *archiparaphonista* étaient les dignitaires de la corporation. Au-dessous d'eux il y avait des chefs de groupe, ou *paraphonistae*. Dans les cérémonies, les enfants s'alignaient sur deux rangs, les dignitaires en tête, les paraphonistes en serre-file.

(2) Voy. la célèbre épitaphe de Fl. Latinus, évêque de Brescia, *C. I. L.*, t. V, n° 4846. — Saint Martin commença par être exorciste.

(3) D'après le *Constitutum Silvestri*, le stage dans les fonctions d'exorciste ne durait qu'un jour; un mois, d'après le *L. P.* (Silvester); cependant, le second concile pseudo-silvestrin réclame encore dix ans. Sur la discipline réelle, voy. les décrétales citées plus haut, p. 333, note 3. — Le *Constitutum*, qui compte à Rome quatre-vingt-dix lecteurs et quarante-cinq acolytes, ne marque que vingt-deux exorcistes.

la préparation au baptême, elles disparurent en même temps que le catéchuménat. Les inscriptions qui les mentionnent ne les rattachent jamais aux titres ou aux régions de Rome, bien qu'ils dussent être groupés d'après celles-ci, comme les autres clercs. Depuis le commencement du sixième siècle on n'en entend presque plus parler (1); s'il y a encore des exorcistes à Rome, c'est parmi les petits clercs de la *schola cantorum*.

§ 2. — *Les rituels latins de l'ordination.*

Les documents qui nous restent sur les rites de l'ordination dans l'église latine sont :

1° Les *Statuta ecclesiae antiqua*, recueil de canons disciplinaires et liturgiques formé en Gaule, dans la province d'Arles, vers le commencement du sixième siècle (2). On y trouve marqués les principaux rites de l'ordination, pour tous les ordres. L'usage dont il témoigne est évidemment l'usage gallican. C'est le seul texte où cet usage se soit conservé pur de tout mélange, car les livres liturgiques gallicans ne contiennent pas les cérémonies de l'ordination.

2° Les *sacramentaires romains*. — Ici il ne faut tenir compte, en général, que du sacramentaire léonien et de celui du pape Hadrien. Ils contiennent identiquement les mêmes prières pour l'ordination des diacres, des prêtres et des évêques, et ils ne contiennent

(1) Les inscriptions donnent encore un exorciste à Eclane, mort en 511; un autre à Côme, en 526 (*C. I. L.*, t. IX, n° 1381; t. V, n° 6426).

(2) Maassen, *Quellen*, t. I, p. 382. Ce recueil fut inséré, sous le titre *Concilium Carthaginiense quartum*, dans la collection canonique d'Espagne (*Hispana*), d'où il passa dans celle du faux Isidore. Beaucoup de personnes le citent encore sous ce titre et, ce qui est plus grave, l'allèguent comme document des usages ecclésiastiques africains au quatrième siècle.

que celles-là. On n'y trouve aucune mention des ordres inférieurs au diaconat.

3° Les *Ordines Romani*. — J'en ai trois à citer : *a*) celui du manuscrit de Saint-Amand (1), qui ne contient que les ordinations romaines des Quatre-Temps, c'est-à-dire celles des diacres et des prêtres ; *b*) l'*Ordo* VIII de Mabillon, qui contient de plus l'ordination des clercs inférieurs et celle des évêques ; *c*) l'*Ordo* IX de Mabillon, où se trouvent les cérémonies relatives aux diacres, aux prêtres, aux évêques et au pape lui-même. Les trois *Ordines* sont en somme d'accord entre eux, et le rituel qu'ils décrivent cadre exactement avec celui que supposent les deux sacramentaires.

4° Le sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum*. — Ces deux compilations nous offrent le rituel au grand complet, pour tous les ordres ; mais il n'est pas besoin de les étudier longtemps pour s'apercevoir que beaucoup de choses très différentes de provenance y sont mêlées et combinées. On y trouve : *a*) un passage d'une lettre du pape Zosime sur les interstices des ordinations (2); *b*) les chapitres I-X des *Statuta ecclesiae antiqua* (3); *c*) des prières pour l'ordination des cinq degrés inférieurs (4); *d*) des prières pour les ordinations des diacres, des prêtres, des évêques (5). Dans cette dernière partie, les prières romaines, celles du sacramentaire léonien et du sacramentaire d'Hadrien, sont encadrées dans d'autres prières qui supposent un rituel très différent de celui de Rome.

De cet exposé il résulte que l'usage romain doit être cherché dans les deux sacramentaires léonien et

(1) Voy. l'Appendice.
(2) Ceci dans le gélasien seul, I, 95.
(3) Dans le *Missale Francorum*, il manque les chapitres relatifs aux lecteurs et aux sous-diacres.
(4) Gél., I, 98.
(5) Gél., I, 99, 99.

grégorien ainsi que dans les *Ordines*. Les *Statuta* et les parties non romaines du sacramentaire gélasien et du *Missale Francorum* représenteront l'usage gallican.

§ 3. — *Les ordinations à Rome.*

1° Les ordres mineurs.

Après ce qui a été dit plus haut, on trouvera tout naturel que les livres romains ne contiennent aucune cérémonie d'ordination pour les trois degrés inférieurs. Cette cérémonie, si elle avait lieu, était toute privée ; elle se passait à l'intérieur de la *schola cantorum*, hors de la vue du public.

Même pour l'acolyte et le sous-diacre, il n'y avait pas d'ordination solennelle. Au moment de la communion, à une messe quelconque, même non stationale, le futur acolyte s'approchait soit du pape, s'il était présent, soit de l'un des évêques de la cour pontificale, tenant le sac de lin, emblème et instrument de la plus haute fonction de ces clercs, celle de porter aux prêtres les *oblatae* ou hosties consacrées, au moment de la fraction du pain. Il se prosternait, et le pontife lui donnait sa bénédiction en ces termes : *Intercedente beata et gloriosa semperque virgine Maria et beato apostolo Petro, salvet et custodiat et protegat te Dominus*. S'il s'agissait d'un sous-diacre, au lieu du sac de lin, il tenait un calice vide qui lui avait été présenté par l'archidiacre ou par l'évêque lui-même ; mais toute la cérémonie consistait en une simple bénédiction, de même teneur que dans le cas précédent, sans aucun rapport spécial avec une collation d'honneur ou de pouvoir. Encore cette formule de bénédiction n'est-elle pas d'une saveur très ancienne ; je ne la crois pas antérieure au septième siècle. Le diacre romain Jean,

au commencement du sixième siècle, parle de la tradition du calice comme constituant le seul rite de l'ordination des sous-diacres (1).

2° — Ordinations des Quatre-Temps (prêtres et diacres).

Les ordinations des diacres et des prêtres étaient aussi d'un rituel très simple, mais elles se célébraient avec la plus grande publicité et en station solennelle. Il n'y avait pas d'ordination tous les ans; quand le besoin s'en faisait sentir, on choisissait toujours un samedi des Quatre-Temps (2).

Les ordinands, choisis par le pape, étaient d'abord présentés aux fidèles pendant les messes stationales du mercredi et du vendredi, à Sainte-Marie-Majeure et aux Saints-Apôtres. Peu après le commencement de la messe, un notaire montait à l'ambon, proclamait les noms des élus et engageait les personnes qui auraient eu quelque chose à dire contre eux à le faire sans aucune crainte :

Auxiliante Domino Deo Salvatore nostro Iesu Christo, elegimus in ordine diaconi (sive presbyteri) *illum* subdiaconum (sive diaconum) (de titulo *illo*). Si quis autem habet aliquis contra hos viros, pro Deo et propter Deum cum fiducia exeat et dicat. Verumtamen memor sit communionis suae.

C'est la formule du sacramentaire gélasien (I, 20); les deux autres ne la contiennent pas. L'*Ordo* IX, et celui de Saint-Amand ont des formules à peu près identiques. Dans la rubrique du sacramentaire géla-

(1) « Cuius hic apud nos ordo est ut accepto sacratissimo calice... subdiaconus iam dicatur » Migne, *P. L.*, t. LIX, p. 405.

(2) Il semble qu'à l'origine, jusque vers la fin du cinquième siècle, les Quatre-Temps de décembre aient été choisis de préférence, car le *Liber pontificalis* mentionne presque toujours les ordinations comme célébrées *mense decembri*.

sien, c'est le pape qui prend la parole : *adnunciat pontifex in populo, dicens*. Les *Ordines* lui substituent, l'un un lecteur, l'autre un *scriniarius* ou notaire. Ces deux expressions doivent être considérées comme équivalentes, car, dans le premier cas, le mot *lector* ne désigne pas l'ordre de lecteur, mais la fonction remplie au moment dont on parle. Il est à croire d'ailleurs que, bien que la formule soit présentée dans l'*Ordo* gélasien comme prononcée par le pape et rédigée en son nom, elle fut toujours lue à sa place par une autre personne.

Les ordinands étaient placés à un endroit spécial, bien en vue, afin qu'il ne pût y avoir d'erreur sur leur identité. Cette épreuve publique avait été précédée d'une déclaration devant les plus hauts dignitaires de l'église; le candidat avait dû jurer qu'il n'avait jamais commis aucun des quatre péchés énormes qui, suivant la discipline du temps (1), étaient des empêchements aux ordres.

C'est le samedi soir, à la messe de vigile, qu'avait lieu l'ordination. Les textes du huitième siècle supposent déjà que cette messe était anticipée et célébrée dans le courant de l'après-midi. A l'origine elle se cé-

(1) Ces péchés sont énumérés dans l'*Ordo* VIII de Mabillon; ce sont : la sodomie, la bestialité, l'adultère, la violation des vierges consacrées. Cette énumération ne comprend pas tous les péchés qui, dans l'ancienne discipline, étaient soumis, secrets ou non, à la pénitence publique, et constituaient ainsi un empêchement aux ordres. Il y a donc ici une difficulté qui n'a pas, que je sache, été résolue d'une manière satisfaisante. Je crois, quant à moi, que ces interrogatoires préalables à l'ordination remontent à un temps où le baptême se recevait, en général, à l'âge adulte, et qu'elles concernaient, non pas l'état présent de la conscience de l'ordinand, mais sa conduite avant de recevoir le baptême. Tout en proclamant la rémission des péchés, si énormes qu'ils fussent, par la vertu du sacrement de baptême, l'Eglise pouvait avoir des exigences spéciales pour les personnes qui se présentaient aux ordres. C'est ainsi que l'on excluait les bigames, sans s'inquiéter de savoir si le premier mariage avait été contracté avant ou après le baptême.

lébrait la nuit, comme la messe du samedi saint (1). On commençait par l'antiphone *ad Introïtum*, puis venait la longue série des leçons, en grec et en latin, entrecoupée de chants et de prières. Un peu avant l'Evangile, l'archidiacre allait prendre les candidats et les conduisait devant le pape. Le pontife se levait et adressait à l'assemblée une invitation à la prière.

Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos quos ad officium diaconii vocare dignatur benedictionem gratiae suae clementer effundat et consecrationis indultae propitius dona conservet.

Cette formule est celle que les sacramentaires léonien et gélasien indiquent pour l'ordination des diacres ; il y en a une autre, peu différente, pour l'ordination des prêtres. Dans le sacramentaire d'Hadrien, avec lequel concorde l'*Ordo VIII* de Mabillon, la formule est disposée de telle façon qu'elle peut s'appliquer en même temps au diaconat et à la prêtrise. Cet *Ordo* suppose, comme aussi les deux autres documents de même nature, que les diacres et les prêtres étaient ordonnés en même temps, les sous-diacres destinés à la prêtrise recevant d'abord la bénédiction du diaconat, puis, aussitôt après, celle de la prêtrise (2).

Sur l'invitation du pape, tout le monde se prosternait, le pontife lui-même, les ordinands, le clergé, les fidèles, et la *schola cantorum* entonnait la litanie. Celle-ci étant terminée, le pape se relevait, posait

(1) Saint Léon, dans une lettre à l'évêque d'Alexandrie Dioscore (Jaffé, 406), insiste beaucoup sur ce point.

(2) Cet usage de conférer simultanément le diaconat et la prêtrise explique pourquoi les biographes pontificaux du neuvième siècle, en décrivant le *cursus honorum* des papes choisis parmi les cardinaux prêtres, omettent invariablement de mentionner le diaconat et passent toujours du sous-diaconat à la prêtrise. Cf., dans le *Liber pontificalis*, le début des vies de Léon III, Pascal I, Grégoire IV, Serge II, Léon IV, Benoît III, Adrien II, Etienne V.

les mains sur la tête de chacun des ordinands et prononçait une double formule de prière, une oraison ordinaire et un canon consécratoire (1) (prière *eucharistique*).

Deus (2), conlator sacrarum magnifice dignitatum, quaesumus, ut hos famulos tuos quos ad officium levitarum vocare dignaris, altaris sancti ministerium tribuas sufficienter implere, cunctisque donis gratiae redundantes et fiduciam sibi tuae maiestatis acquirere et aliis praebere facias perfectae devotionis exemplum.

Vere dignum ... Adesto (3) quaesumus, omnipotens Deus, honorum dator, ordinum distributor, officiorumque dispositor. Qui in te manens innovas omnia; et cuncta disponens per Verbum, Virtutem, Sapientiamque tuam, Iesum Christum, Filium tuum, dominum nostrum, sempiterna providentia praeparas et singulis quibusque temporibus aptanda dispensas. Cuius corpus Ecclesiam tuam caelestium gratiarum varietate distinctam, suorumque connexam distinctione membrorum, per legem totius mirabilem compagis unitam, in augmentum templi tui crescere dilatarique largiris, sacri muneris servitutem trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens; electis ab initio Levi filiis qui mysticis operationibus domus tuae fidelibus excubiis permanentes, haereditatem benedictionis aeternae sorte perpetua possiderent. Super hos quoque famulos tuos, quaesumus, Domine, placatus intende, quos tuis sacris altaribus servituros in officium diaconii suppliciter dedicamus. Et nos quidem, tanquam homines, divini sensus et summae rationis ignari, horum vitam quantum possumus aestimamus. Te autem, Domine, quae nobis sunt ignota non transeunt, te occulta non fallunt. Tu (4) cognitor peccatorum, tu scrutator es animarum, tu veraciter in eis caeleste potes adhibere iudicium, et vel indignis donare quae poscimus. Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum sanctum, quo in opus ministerii

(1) Cette oraison doit être considérée comme la conclusion de la prière *collective* que l'on vient de faire après l'invitatoire *Oremus, dilectissimi*. Ici la prière que l'assemblée faisait ordinairement en silence (cf. ci-dessus, p. 101) est remplacée par la litanie.

(2) Cette formule est propre au sacramentaire léonien. Je corrige *conlator* ; le manuscrit porte *consolator*.

(3) Formule commune aux trois sacramentaires.

(4) *Greg.* : « Tu cognitor secretorum, tu scrutator es cordium ; tu eorum vitam caelesti poteris examinare iudicio quo semper praevales, et admissa purgare et ea quae sunt agenda concedere. Emitte... »

fideliter exsequendi munere septiformi tuae gratiae roborentur. Abundet in eis totius forma virtutis, auctoritas modesta, pudor constans, innocentiae puritas et spiritalis observantia disciplinae. In moribus eorum praecepta tua fulgeant, ut suae castitatis exemplo imitationem sanctae plebis acquirant, et bonum conscientiae testimonium praeferentes in Christo firmi et stabiles perseverent, dignisque successibus de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur.

Ces prières terminées, les nouveaux diacres recevaient l'accolade du pape, des évêques et des prêtres, et prenaient place avec les autres diacres, aux côtés du pontife.

Les candidats à la prêtrise se présentaient alors, soit qu'ils eussent été promus depuis longtemps au diaconat (1), soit qu'ils fissent partie du groupe de diacres que l'on venait d'ordonner. Ils se prosternaient devant le pontife et celui-ci récitait sur eux deux autres prières de même forme que les précédentes. Après quoi, ils recevaient l'accolade du pape, des évêques et des prêtres, et prenaient place en tête de ceux-ci.

Voici, sauf la litanie, les formules (2) en usage pour l'ordination des prêtres.

Invitatoire :

Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos quos ad presbyterii munus elegit caelestia dona multiplicet, quibus quod eius dignatione suscipiunt eius exsequantur auxilio.

Litanie.

Oraison :

Exaudi nos, Deus salutaris noster, et super hos famulos tuos benedictionem sancti Spiritus et gratiae sacerdotalis effunde virtutem, ut quos tuae pietatis aspectibus offerimus consecrandos perpetua muneris tui largitate prosequaris.

(1) Ceci devait être rare ; on ne passait pas facilement du diaconat à la prêtrise. C'était, en réalité, déchoir et s'écarter du chemin qui conduisait à la papauté.

(2) Toutes ces formules sont communes aux trois sacramentaires.

Eucharistie :

Vere dignum ... Deus, honorum omnium et omnium dignitatum quae tibi militant distributor, per quem proficiunt universa, per quem cuncta firmantur, amplificatis semper in melius naturae rationabilis incrementis per ordinem congrua ratione dispositum. Unde sacerdotales gradus et officia levitarum sacramentis mysticis instituta creverunt; ut cum pontifices summos regendis populis praefecisses, ad eorum societatis et operis adiumentum sequentis ordinis viros et secundae dignitatis eligeres. Sic in eremo per septuaginta virorum prudentum mentes Moysi spiritum propagasti; quibus ille adiutoribus usus in populo, innumerabiles multitudines facile gubernavit. Sic in Eleazaro et Ithamar filiis Aaron paternae plenitudinis abundantiam transfudisti, ut ad hostias salutares et frequentioris officii sacramenta sufficeret meritum sacerdotum. Hac providentia, Domine, Apostolis Filii tui Doctores fidei comites addidisti, quibus illi orbem totum secundis praedicatoribus impleverunt. Quapropter infirmitati quoque nostrae, Domine, quaesumus, haec adiumenta largire, qui quanto magis fragiliores sumus tanto his pluribus indigemus. Da, quaesumus, Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent. Sint probi cooperatores ordinis nostri; eluceat in eis totius forma iustitiae, ut bonam rationem dispensationis sibi creditae reddituri aeternae beatitudinis praemia consequantur.

3° Ordination des évêques.

On voit que tout le rite de l'ordination des diacres et des prêtres, suivant l'usage romain, consistait en prières, les unes faites en commun par toute l'assistance, les autres récitées par le pape sur l'ordinand prosterné. Le cérémonial n'était pas plus compliqué pour les évêques.

Les évêques que le pape ordonnait étaient presque toujours ceux de sa province métropolitaine. Ce n'était pas lui qui les choisissait; ils étaient élus dans leurs

localités. L'élection faite, on en dressait un procès-verbal ou décret, que signaient les notables de l'endroit, clercs et laïques, puis le futur évêque, escorté de quelques représentants de son église, se rendait à Rome, où l'on procédait à la vérification de l'élection et à l'examen du candidat. Si l'élection était reconnue régulière et si le pape approuvait le choix des électeurs, on célébrait la consécration. Pour celle-ci, aucun temps de l'année n'était spécialement désigné, mais la cérémonie devait toujours avoir lieu un dimanche.

Comme aux ordinations des Quatre-Temps, on différait la litanie et le *Kyrie eleison* jusqu'après le graduel. Ce chant étant terminé, le pape invitait les fidèles à la prière; tout le monde se prosternait et l'on chantait la litanie. Après la litanie, le pape se levait et prononçait sur le candidat une double formule de prière, tout à fait de même type que pour les diacres et les prêtres. Le nouvel évêque se relevait alors, recevait l'accolade du pape, des évêques et des prêtres et prenait place en tête des évêques. Le chœur entonnait alors l'*Alleluia* ou le trait et la messe continuait comme à l'ordinaire. Voici les formules spéciales pour l'ordination des évêques :

Invitatoire (1) :

Oremus, dilectissimi nobis, ut his viris ad utilitatem Ecclesiae provehendis (2) benignitas omnipotentis Dei gratiae suae tribuat largitatem.

Litanie.

Oraison :

Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et inclinato super

(1) Cette formule et la suivante sont communes aux trois sacramentaires.

(2) Gélasien seul. — Je corrige *providendis* en *provehendis*.

hos famulos tuos cornu gratiae sacerdotalis benedictionis tuae in eos effunde virtutem.

Eucharistie :

Vere dignum ... Deus honorum omnium, Deus omnium dignitatum quae gloriae tuae sacratis famulantur ordinibus; Deus qui Moysen famulum tuum secreti familiaris affatu, inter cetera caelestis documenta culturae de habitu quoque indumenti sacerdotalis instituens, electum Aaron mystico amictu vestiri inter sacra iussisti; ut intelligentiae sensum de exemplis priorum caperet secutura posteritas, ne eruditio doctrinae tuae ulli deesset aetati, cum et apud veteres reverentiam ipsa significationum species obtineret et apud nos certiora essent experimenta rerum quam aenigmata figurarum. Illius namque sacerdotii anterioris habitus nostrae mentis ornatus est, et pontificalem gloriam non iam nobis honor commendat vestium sed splendor animorum. Quia et illa quae tunc carnalibus blandiebantur obtutibus ea potius quae in ipsis erant intelligenda poscebant. Et idcirco his famulis tuis quos ad summi sacerdotii ministerium delegisti, hanc quaesumus, Domine, gratiam largiaris, ut quidquid illa velamina in fulgore auri, in nitore gemmarum, in multimodi operis varietate signabant, hoc in horum moribus actibusque clarescat. Comple in sacerdotibus tuis mysterii tui summam, et ornamentis totius glorificationis instructos caelestis unguenti fluore sanctifica. Hoc, Domine, copiose in eorum caput influat, hoc in oris subiecta decurrat, hoc in totius corporis extrema descendat, ut tui Spiritus virtus et interiora horum repleat et exteriora circumtegat. Abundet in his constantia fidei, puritas dilectionis, sinceritas pacis [(1). Sint speciosi munere tuo pedes horum ad evangelizandum pacem, ad evangelizandum bona tua. Da eis, Domine, ministerium reconciliationis in verbo et in factis et in virtute signorum et prodigiorum. Sit sermo eorum et praedicatio non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione Spiritus et virtutis. Da eis, Domine, claves regni caelorum; utantur, nec gloriantur, potestate quam tribuis in aedificationem non in destructionem. Quodcum-

(1) Les phrases entre crochets ne figurent ni dans le sacramentaire léonien, ni dans le grégorien ; mais elles se trouvent dans le gélasien et même dans le *Missale Francorum*, qui contient aussi cette formule. Le style, la tournure de ce passage est tout à fait conforme au reste du morceau. Dans le conflit des autorités paléographiques, cette circonstance me porte à croire qu'il a dû faire partie de la formule romaine originale.

que ligaverint super terram sit ligatum et in caelis, et quodcumque solverint super terram sit solutum et in caelis. Quorum detinuerint peccata, detenta sint, et quorum dimiserint tu dimittas. Qui benedixerit eis sit benedictus et qui maledixerit eis maledictionibus repleatur. Sint fideles servi, prudentes, quos constituas tu, Domine, super familiam tuam, ut dent illis cibum in tempore necessario, ut exhibeant omnem hominem perfectum. Sint sollicitudine impigri, sint spiritu ferventes. Oderint superbiam, diligant veritatem, nec eam umquam deserant aut lassitudine aut timore superati. Non ponant lucem ad tenebras, nec tenebras [ad] lucem. Non dicant malum bonum, nec bonum malum. Sint sapientibus debitores et fructum de profectu omnium consequantur.] Tribuas eis cathedram episcopalem ad regendam Ecclesiam tuam et plebem universam. Sis eis auctoritas, sis eis potestas, sis eis firmitas. Multiplices super eos benedictionem et gratiam tuam, ut ad exorandam semper misericordiam tuam, tuo munere idonei, tua gratia possint esse devoti.

Dans cette cérémonie, comme dans les ordinations de diacres et de prêtres, le pape procédait seul. Il pouvait y avoir des évêques dans son entourage, et en général il y en avait; mais il était seul à officier. Cette dérogation au principe qu'un seul évêque n'en peut ordonner un autre est mentionnée, au sixième siècle, dans le *Breviarium* de Ferrandus (1).

4° Ordination du pape.

Le cérémonial de la consécration du pape n'était pas beaucoup plus compliqué, mais il présentait des particularités spéciales. La cérémonie avait lieu le dimanche, comme pour les évêques, mais toujours à Saint-Pierre, comme pour les diacres et prêtres de Rome. On tenait à ce que tout le haut clergé de Rome reçût l'ordination dans le sanctuaire même de l'apô-

(1) Cap. 6 : *Ut unus episcopus episcopum non ordinet, excepta ecclesia Romana.* Ce canon est emprunté au concile romain de 386; mais les mots *excepta ecclesia Romana* sont de Ferrandus lui-même, et témoignent de l'usage du sixième siècle.

tre. L'élu (1) se revêtait au *secretarium* des vêtements liturgiques du pape, sauf le pallium. Au chant de l'introït, il s'avançait vers l'autel et se prosternait devant, comme à l'ordinaire. Mais au lieu de se relever aussitôt pour aller à son siège, il demeurait prosterné pendant que l'on chantait la litanie. Après la litanie, il se relevait à moitié et les trois évêques d'Albano, de Porto et d'Ostie récitaient sur lui une première, puis une seconde oraison, enfin une prière eucharistique. Pendant celle-ci, qui était récitée par l'évêque d'Ostie, des diacres tenaient l'évangile ouvert au-dessus de la tête de l'ordinand. La bénédiction terminée, l'archidiacre disposait le pallium sur les épaules du nouveau pontife, celui-ci montait à son siège et entonnait aussitôt le *Gloria in excelsis* (2). La messe continuait comme de coutume; après la messe, le pape était reconduit au Latran avec une pompe extraordinaire. Les formules de bénédiction étaient les mêmes que pour les autres évêques. Cependant la phrase *Et idcirco*, où est exprimée la dignité conférée à l'ordinand, était modifiée ainsi qu'il suit :

Et idcirco huic famulo tuo, quem Apostolicae sedis praesulem et primatem omnium qui in orbe terrarum sunt sacerdotum ac universalis Ecclesiae tuae doctorem dedisti et ad summi sacerdotii ministerium elegisti, etc.

§ 4. — *Les ordinations suivant le rite gallican.*

Les cérémonies des ordinations, suivant le rite gal-

(1) C'était toujours un diacre ou un prêtre de Rome, plutôt un diacre qu'un prêtre. Avant les dernières années du neuvième siècle, aucun évêque ne fut promu à la papauté. On sait assez à quels désordres et à quelles controverses donna lieu le cas de Formose, évêque de Porto avant d'être élu pape. Au dixième siècle, les infractions à la règle ancienne se produisirent plusieurs fois; elle cessa dès lors d'être considérée comme obligatoire.

(2) Outre l'*Ordo IX* de Mabillon, ce rituel est décrit dans le *Liber Diurnus*, II, 8 (Garnier), 57, Rozière.

lican, sont décrites sommairement dans les *Statuta Ecclesiae antiqua*; saint Isidore, dans son *De officiis ecclesiasticis*, l. II, en parle d'une manière tout à fait conforme à cette description, dont même il reproduit le texte. Dans le sacramentaire gélasien et dans le *Missale Francorum* on trouve à la fois les cérémonies des *Statuta* et les prières romaines que nous venons d'étudier, et, de plus, certaines prières qui sont ou incompatibles avec l'usage romain ou tellement identiques de sens avec les prières romaines qu'elles forment avec elles une sorte de pléonasme. Encore ceci ne concerne-t-il que les trois ordres supérieurs; pour les cinq ordres inférieurs, il n'y a aucun trait commun aux deux liturgies; les cérémonies des *Statuta* et des deux livres liturgiques sont entièrement différents de ce que nous trouvons dans l'usage romain. Je vais les décrire successivement en reproduisant les formules telles qu'elles se trouvent dans les deux sacramentaires mérovingiens.

Portiers. — Le portier est d'abord instruit par l'archidiacre de la conduite qu'il doit tenir dans la « maison de Dieu »; puis l'archidiacre le présente à l'évêque. Celui-ci prend sur l'autel les clefs de l'église et les remet à l'ordinand, en lui disant (1) :

Sic age quasi redditurus Deo rationem pro his rebus quae istis clavibus recluduntur (2).

(1) Cette formule et les suivantes, à moins d'indication contraire, figurent, avec peu de modifications, dans le pontifical actuel, qui, comme tous les livres romains postérieurs au neuvième siècle, contient, pour les ordinations, un mélange des deux antiques rituels romain et gallican.

(2) Ces formules, comme les formules analogues de l'ordination des lecteurs (*Accipe, et esto*) et des exorcistes (*Accipe, et commenda*) sont déjà dans les *Statuta*, ce qui suppose qu'elles étaient en usage, à Arles au moins, dès la fin du cinquième siècle.

Alors a lieu la bénédiction, précédée, suivant le style gallican, d'un invitatoire ou préface :

Deum Patrem omnipotentem suppliciter deprecemur ut hunc famulum suum *nomine illum* benedicere dignetur, quem in officium ostiarii eligere dignatus est, ut sit ei fidelissima cura in diebus ac noctibus ad distinctionem horarum certarum ad invocandum nomen Domini.

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris hunc famulum tuum ostiarium *nomine illum*, ut inter ianitores ecclesiae paret obsequia et inter electos tuos partem mereatur habere mercedis.

Lecteurs. — L'évêque s'adressant au candidat, lui dit :

Eligunt te fratres tui, ut sis lector in domo Dei tui; et agnoscas officium tuum ut impleas illud : potens est enim Deus ut augeat tibi gratiam.

Ces paroles (1) supposent qu'il y a eu d'abord une élection. L'élection proclamée, le pontife adresse au peuple une allocution (2) dans laquelle il met en relief la foi et le talent de l'élu; puis, à la vue de tout le monde, il lui remet le livre où il doit lire, et lui dit :

Accipe, et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter et uti-

(1) Elles figurent, dans les deux sacramentaires, sous la rubrique *Praefatio lectoris*, formant ainsi le pendant des invitatoires usités pour les autres ordres; mais leur forme est très différente. J'ai cru devoir les placer au commencement de la cérémonie, c'est-à-dire au moment qui est indiqué par le sens de la formule. De cette façon, la bénédiction se présente sans invitatoire. Peut-être l'allocution de l'évêque en tenait-elle lieu; mais cela est peu probable. Le pontifical actuel a un invitatoire spécial.

(2) Nos manuscrits n'ont aucun formulaire de cette allocution. Il y en a une dans le pontifical actuel, de même que pour les trois autres ordres mineurs, de portier, d'exorciste et d'acolyte. Je ne saurais dire à quelle date elles remontent au juste; mais elles doivent être fort anciennes.

liter impleveris officium, partem cum his qui verbum Dei ministraverunt.

Puis vient la prière :

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris famulum tuum *nomine Illum* in officio lectoris, ut assiduitate lectionum distinctus atque ornatus curis modulis spiritali devotione resonet ecclesiae (1).

Exorcistes. — L'évêque remet au candidat le livre des exorcismes, en disant :

Accipe et commenda, et habeto potestatem imponendi manum super energumenum, sive baptizatum sive catechumenum.

Puis vient la bénédiction :

Deum Patrem omnipotentem supplices deprecemur, ut hunc famulum suum *nomine Illum* benedicere dignetur in officium exorcistae, ut sit spiritalis imperator ad abiciendos daemones de corporibus obsessis cum omni nequitia eorum multiformi.

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, benedicere digneris famulum tuum hunc *nomine Illum* in officio exorcistae, ut per impositionis manuum et oris officium eum eligere digneris, et imperium habeat spiritus immundos coercendi (2), et probabilis sit medicus Ecclesiae tuae, gratiae curationum virtute confirmatus.

Acolytes. — L'ordre d'acolyte ne paraît pas avoir été partout en usage dans les pays gallicans. Sans

(1) Ce texte, qui est celui du sacram. gélasien, est altéré et inintelligible à la fin. Celui du *Missale Francorum* n'est pas en meilleur état : *Ut assiduitate electionum distinctus atque ordinatus curis modoeis spiritali devotione lingua resonet Ecclesiae.* Dans le pontificat actuel on trouve ici un texte clair, qui procède de celui-ci, mais avec de fortes retouches.

(2) Les deux mss. portent *spirituum immundorum coercendo* (*coercendum* Miss. Fr.); je corrige d'après le Pontifical. *Miss. Fr.* Plus haut, le sacram. gél. porte *oris in officium.* Les mots *eum eligere digneris* semblent superflus; ils sont omis dans le pontifical.

doute les *Statuta* (1) décrivent cette ordination comme les autres; mais le sacramentaire gélasien omet les formules de bénédiction; dans le *Missale Francorum*, on ne trouve que l'oraison, sans invitatoire, et encore à une place insolite, entre la bénédiction des portiers et celle des lecteurs. Dans la collection canonique irlandaise, l'ordre d'acolyte n'est point compté au nombre des sept degrés ecclésiastiques; on le range avec celui de psalmiste ou de chantre, en dehors de la hiérarchie ordinaire (2). D'après les *Statuta*, l'ordinand était d'abord instruit par l'évêque des devoirs de sa fonction, puis l'archidiacre lui remettait un chandelier avec un cierge, pour signifier qu'il aurait le soin d'allumer les luminaires de l'église, de plus un *urceolus* ou burette, vide, signe de la fonction de présenter à l'autel le vin de l'eucharistie. Voici la formule de bénédiction (3) :

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, qui Moysi et Aaron locutus es ut accenderetur lucerna in tabernaculo testimonii, sic benedicere et sanctificare digneris hunc famulum tuum ut sit acolitus in Ecclesia tua.

Sous-diacres. — L'ordinand reçoit des mains de l'évêque la patène et le calice, vides, et des mains de l'archidiacre, l'aiguière avec sa cuvette et une serviette. Avant la tradition de ces objets, l'évêque adresse au candidat une allocution dont le *Missale Francorum* nous a conservé le texte :

Vide cuius ministerium tibi traditur. Et ideo si usque nunc fuisti tardus ad ecclesiam, amodo debes esse assiduus; si usque

(1) Les *Statuta*, rédigés à Arles, correspondent à l'usage de l'une des plus considérables parmi les églises des Gaules.

(2) Ed. Wasserschleben, p. 23, 26.

(3) L'invitatoire, qui manque au *Miss. Fr.*, se trouve dans le pontifical actuel. Il est de style gallican, comme toutes ces prières.

nunc somnolentus, amodo vigil; si ueque nunc ebriosus, amodo sobrius; si usque nunc inhonestus, amodo castus. Oblationes quae veniunt in altario, panes propositionis appellantur. De ipsis oblationibus (1) tantum debet in altario poni quantum populo possit sufficere, ne aliquid putridum in sacrario maneat. Pallae vero quae sunt in substraturio in alio vase debent lavi, in alio corporales pallae. Ubi pallae corporales lavatae fuerint, nullum linteamen ibidem aliud debet lavi; ipsa aqua in baptisterio debet vergi. Ideo te admoneo; tu ita te exhibe ut Deo placere possis (2).

C'est ici qu'a lieu la tradition des instruments. L'évêque invite ensuite à la prière :

Oremus Deum et Dominum nostrum, ut super servum suum *Illum* quem ad subdiaconatus officium evocare dignatus est infundat benedictionem et gratiam suam, ut in conspectu suo fideliter serviens destinata sanctis praemia consequatur.

La bénédiction a lieu ensuite :

Domine sancte, Pater omnipotens aeterne Deus, benedicere digneris famulum tuum hunc *Illum*, quem ad subdiaconatus officium eligere dignatus es, uti eum sacrario tuo sancto strenuum sollicitumque caelesti militiae instituas, et sanctis altaribus fideliter subministret. Requiescat super eum Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis; repleas eum Spiritu timoris tui ut eum in ministerio divino confirmes, ut obediens atque dicto parens, tuam gratiam consequatur.

Diacres. — Les formules du *Missale Francorum* supposent que le candidat, choisi préalablement par l'évêque, est présenté au peuple, qui doit témoigner de son acceptation par une acclamation exprimée. A

(1) Cette partie de l'instruction est incompatible avec l'usage romain, où le choix des *oblatae* est l'affaire, non des sous-diacres, mais des diacres. Dans le rit gallican, ce choix, se faisant à la sacristie, pouvait être confié aux sous-diacres.

(2) Cette allocution figure au pontifical actuel, mais on y a ajouté un certain nombre de phrases.

Rome, le silence des fidèles est considéré comme une approbation du choix fait par l'évêque; dans le rit gallican il faut que cette approbation soit manifestée expressément. De plus, l'usage des Quatre-Temps étant inconnu dans les pays de rit gallican, la présentation au peuple n'a lieu qu'au jour même de l'ordination. Voici le discours que l'évêque adresse au peuple, en lui présentant l'élu :

Dilectissimi fratres, quamlibet possint ad ordinationem ecclesiastici ministerii promovendam sibi ipsa sufficere privilegia sacerdotum, attamen quia probabilior et nostra apud Dominum conversatio est et eorum quorum honor augetur maior est gratia si id quod arbitria nostra eligunt etiam vestrae confirmet dilectionis adsensus, idcirco filium nostrum *Illum* cupio ad officium diaconatus in consortium nostrum divinitatis auxilio promovere; an eum dignum hoc officio censeatis scire desidero; et si vestra apud meam concordat electio, testimonium quod vultis vocibus adprobate.

Les fidèles s'écriaient alors : *Dignus est* (1) ! Puis l'évêque reprenait la parole pour inviter à la prière :

Commune votum communis prosequatur oratio, ut hic totius Ecclesiae prece qui in diaconatus ministerio praeparatur leviticae benedictionis (2) et spiritali conversatione praefulgens gratia sanctificationis eluceat.

L'évêque prononce (3) alors la formule de bénédic-

(1) Cette acclamation, de même que l'allocution à laquelle elle sert de réponse, a été supprimée dans les livres d'où dérive le pontifical actuel. Mais le début de la prière qui suit, *Commune votum*, suppose qu'on vient d'exprimer des suffrages. Ces paroles n'ont plus de sens avec la disposition actuelle de la cérémonie.

(2) Texte altéré. Pontifical : *qui ad diaconatus ministerium praeparatur, leviticae benedictionis ordine clarescat et spirituali*, etc.

(3) Le pontifical actuel présente ici l'invitatoire gallican *Commune votum*, puis un invitatoire romain, formé lui-même de deux formules romaines de ce genre, enfin le canon consécratoire romain, *Deus honorum dator* (ci-dessus, p. 343).

tion, en tenant la main étendue sur la tête de l'ordinand :

Domine sancte, spei, fidei, gratiae et profectuum munerator, qui in caelestibus et terrenis angelorum ministeriis ubique dispositis per omnia elementa voluntatis tuae defendis affectum, hunc quoque famulum tuum *Illum* speciali dignare inlustrare aspectu, ut tuis obsequiis expeditus sanctis altaribus minister purus adcrescat, et indulgentia purior, eorum gradu quos Apostoli tui in septenario numero, beato Stephano duce ac praevio, sancto Spiritu auctore elegerunt dignus existat, et virtutibus universis quibus tibi servire oportet instructus compleat.

Prêtres. — La suite des cérémonies était exactement la même pour les prêtres que pour les diacres, sauf que les premiers recevaient l'onction des mains; encore celle-ci était-elle d'usage pour les diacres en certains endroits (1). Voici la formule d'allocution :

Quoniam, dilectissimi fratres, rectori navis et navigio deferendis eadem est vel securitatis ratio vel timoris, communis eorum debet esse sententia quorum causa communis existit. Nec frustra a Patribus reminiscimur institutum ut de electione eorum qui ad regimen altaris adhibendi sunt consulatur et populus; quia de actu et conversatione praesenti quod nonnumquam ignoratur a pluribus scitur a paucis, et necesse est ut facilius quis obedientiam exhibeat ordinato cui adsensum praebuerit ordinando. Fratris nostri et conpresbyteri conversatio, quantum nosse mihi videor, probata ac Deo placita est, et digna, ut arbitror, ecclesiastici honoris augmento. Sed ne unum fortasse vel paucos aut decipiat adsensio aut fallat affectio, sententia est expetenda multorum. Itaque, quid de eius actibus aut moribus noveritis, quid de merito

(1) Gildas, *Liber querulus*, III, 21, parle d'une bénédiction *qua initiantur sacerdotum vel ministrorum manus*. Cette expression semble viser un rite spécial, probablement une onction, accomplie sur les mains des prêtres et des diacres. L'onction des mains pour ces deux ordres se rencontre dans les livres liturgiques anglo-saxons du dixième et du onzième siècles ; il résulte de la lettre de Nicolas Ier à l'archevêque de Bourges Rodulfe (Jaffé, 2765) que, vers le temps de Charles le Chauve, l'onction des diacres était en voie de s'introduire en France.

censeatis, Deo teste, consulimus. Debet hanc fidem habere caritas vestra quam secundum praeceptum Evangelii et Deo exhibere debetis et proximo, ut huic testimonium sacerdoti magis pro merito quam pro affectione aliquid tribuatis. Et qui devotionem omnium expectamus, intelligere tacentes non possumus; scimus tamen, quod est acceptabilius Deo, aderit per Spiritum sanctum consensus unus omnium animarum. Et ideo electionem vestram debetis voce publica profiteri.

Après l'acclamation *Dignus est* (1)! l'évêque continuait :

Sit nobis, fratres, communis oratio, ut hic qui in adiutorium et utilitatem vestrae salutis eligitur presbyteratus benedictionem divini indulgentia muneris consequatur; ut sancti Spiritus sacerdotalia dona privilegio virtutum, ne impar loco deprehendatur, obtineat.

Puis venait la bénédiction, pendant laquelle non seulement l'évêque, mais tous les prêtres présents étendaient la main sur la tête de l'ordinand :

Sanctificationum omnium auctor, cuius vera consecratio, plena benedictio est, tu, Domine, super hunc famulum tuum *Illum* quem presbyterii honore dedicamus manum tuae benedictionis (2) infunde; ut gravitate actuum et censura vivendi probet se esse seniorem, his institutus disciplinis quas Tito et Timotheo Paulus exposuit; ut in lege tua die ac nocte, Omnipotens, meditans, quod legerit credat, quod crediderit doceat, quod docuerit imitetur; iustitiam, constantiam, misericordiam, fortitudinem, in se ostendat, exemplo probet, admonitione confirmet; ut purum

(1) L'allocution qui précède a été conservée dans le pontifical actuel; mais sa finale a été remplacée par l'admonition romaine, ci-dessus, p. 340. Le *Dignus est* est également supprimé, avec l'invitation *Sit nobis*, qui forme le pendant de la formule *Commune votum* de l'ordination des diacres. A la place de l'invitatoire *Sit nobis* et de la prière *Sanctificationum*, on trouve les formules romaines données ci-dessus, p. 344, 345.

(2) Ici le *Miss. Fr.* ajoute *eum* ; le sacram. gélasien, où la formule est au pluriel, porte *his* au même endroit; c'est encore un passage altéré.

atque immaculatum ministerii tui donum custodiat, et per obsequium plebis tuae corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transformet, et inviolabili caritate in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, in die iustitiae aeterni iudicii, conscientia pura, fide plena, Spiritu sancto plenus persolvat.

Venait ensuite l'onction des mains, accompagnée de cette formule (1) :

Consecrentur manus istae et sanctificentur per istam unctionem et nostram benedictionem; ut quaecumque benedixerint benedicta sint, et quaecumque sanctificaverint sanctificentur.

Evêques. — Dans les pays de rit gallican, la consécration des évêques était célébrée, le plus souvent, dans l'église même qu'ils étaient appelés à gouverner (2). Le métropolitain et les évêques de la province se transportaient sur les lieux, dirigeaient l'élection et célébraient l'ordination. On commençait par s'entendre, en dehors de toute forme liturgique, sur le choix d'un candidat; puis, quand on avait acquis la certitude qu'il réunirait l'unanimité morale des suffrages, le président du corps épiscopal le présentait officiellement au clergé et au peuple assemblé dans l'église. Cette présentation (3) était accompagnée d'un

(1) L'onction et la formule ont passé du rituel gallican dans le pontifical romain.

(2) Cependant les suffragants de l'évêque de Milan se transportaient dans la cité métropolitaine (Ennodius, *Vita Epiph.*, p. 341, Hartel). Les métropolitains de Milan et d'Aquilée se consacraient l'un l'autre, mais la cérémonie devait avoir lieu dans la ville de l'ordinand (Lettre de Pélage Ier, Jaffé, 983; Migne, *P. L.*, t. LXIX, p. 411). Le IVe concile de Tolède (633) laisse au métropolitain le choix du lieu, en ce qui regarde ses suffragants; quant à lui-même, il doit être consacré dans sa ville épiscopale. En Gaule, la cérémonie avait lieu ordinairement dans l'église qu'elle concernait (*Conc. Aur.*, IV, 5), à moins qu'elle ne se fît à la résidence royale.

(3) Quand les rois francs se furent réservé l'approbation des élections ou même le choix des titulaires, cette présentation devint une pure cérémonie. Il n'en avait pas été de même à l'origine.

discours, dont une formule (1) s'est conservée dans les livres liturgiques :

Servanda est, dilectissimi Fratres, in excessu sacerdotum lex (2) antiqua Ecclesiae ut decedentibus [pastoribus] alii (3) dignissimi subrogentur, per quorum doctrinam fides catholica et religio christiana subsistat; ne ovili Domini praedo violentus inrumpat, et dispersas absque pastore oves fur nocturnus invadat. Recepto itaque dispensatione Dei sacerdote vestro, sollicite vobis agendum est ut in locum defuncti talis successor praeparetur ecclesiae, cuius pervigili cura et instanti sollicitudine ordo ecclesiae et credentium fides in Dei timore melius convalescat; qui, praecipiente Apostolo, in omni doctrina formam boni operis ipse praebeat, cuiusque habitus, sermo, vultus, incessus, doctrina, virtus sit; qui vos ut pastor bonus fide instruat, exemplo patientiae doceat, doctrina religionis instituat, in omni opere bono confirmet caritatis exemplo. Secundum voluntatem ergo Domini in locum sanctae memoriae *Illius nomine*, virum venerabilem *Illum* testimonio presbyterorum et totius cleri et consilio civium ac consistentium (4) credimus eligendum; virum, ut nostis, natalibus nobilem, moribus clarum, religione probum, fide stabilem, misericordia abundantem, humilem, iustum, pacificum, patientem, caritatem habentem, tenacem, cunctis quae sacerdoti (5) eligenda sunt, bonis moribus exuberantem. Hunc ergo, dilectissimi fratres, testimonio boni operis electum, dignissimum sacerdotio consonantes laudibus clamate et dicite : Dignus est.

L'acclamation *Dignus est* (6) s'étant fait entendre,

(1) Cette formule, incompatible avec l'usage romain, n'est pas entrée dans le pontifical.

(2) *Sacerdotum et antiquae* Miss. Fr.

(3) *Decidentibus aliis quidem dignissime.* Miss. Fr.

(4) Les *cives* sont les citoyens du lieu; les *consistentes*, les résidents qui appartiennent à une autre cité.

(5) *Sacerdos* M. Fr. Plus bas, *testimonii.*

(6) Cette acclamation est souvent indiquée dans les récits d'élection épiscopale. Cf. Grégoire de Tours, II, 13; Sidon. Apoll., *Ep.*, VII, 9; vie de saint Géry, évêque de Cambrai (*Anal. Boll.*, t. VII, p. 391). Le discours que Sidoine prononça lors de l'ordination de Simplicius de Bourges est l'équivalent exact de la formule que je donne ici.

le prélat consécrateur invite les assistants à la prière :

Deum totius sanctificationis ac pietatis auctorem, qui placationem suam et sacrificia et sacra constituit, Fratres dilectissimi, deprecemur, uti hunc famulum suum quem exaltare in Ecclesia et seniorum cathedrae, concordibus sua inspiratione iudiciis et effusis super plebem suam votis fidelibus ac vocum testimoniis, voluit imponi, conlocans eum cum principibus populi sui; ad eorum nunc precem universam eundem summo sacerdotio debita honoris plenitudine, charismatum gratia, sanctificationum ubertate, ac praecipue humilitatis virtute locupletet; ut rector potius non extollatur, sed in omnibus se quantum est maior humilians sit in ipsis quasi unus ex illis; omnia iudicia Domini nostri non pro se tantum sed et pro omni populo qui sollicitudini suae creditur contremiscens; ut qui meminerit de speculatorum manibus omnium animas requirendas, pro omnium salute pervigilet, pastorali erga creditas sibi oves Domini diligentia eius (1), semper se flagrantissimum adprobans mandatorum. Ut igitur praefuturus omnibus, electus ex omnibus, universis sacris sacrandisque idoneus fiat, sub hac, quae est homini per hominem postrema benedictio, consummata atque perfecta, suae consecrationis, nostrae supplicationis, adtentissimis concordissimisque omnium precibus adiuvemur; omnium pro ipso oratio incumbat, cui exorandi pro omnibus pondus imponitur. Impetret ei affectus totius Ecclesiae virtutem, pietatem, sanctificationem, et caeteras summi sacerdotii sacras dotes universae Ecclesiae profuturas, Domino Deo nostro, qui sacrorum munerum profluus fons est, qui dat omnibus adfluenter, quod sacerdoti pio affectu poscitur, ad exundandam in omnibus sanctificationem suorum omnium, promptissime ac plenissime conferente (2).

Vient ensuite la prière consécratoire. Le *Missale Francorum* et le sacramentaire gélasien s'accordent à donner le texte romain *Deus honorum omnium*, mais

(1) Ce passage est très altéré dans le *Miss. Fr.*; on y lit : *pastorali erga creditas sibi oves Domini diligentiae eius semper se flagrantissimum adprobans. Te deliciorum adigitur praefuturus, ex omnibus electus, ex omnibus universis.....*

(2) Cette formule, elle aussi incompatible avec l'usage romain, n'est pas entrée dans le pontifical, qui suit ici le formulaire donné ci-dessus, p. 347. Construisez : *Domino... conferente, ad exundandam... quod poscitur sacerdoti (consecrando).*

augmenté d'un long développement qui manque aux sacramentaires léonien et grégorien (1). Comme tout le reste de la formule, elle suppose que l'on consacre en même temps plusieurs évêques, tandis que les deux allocutions ci-dessus sont constamment au singulier (2). Hors de Rome, la consécration simultanée de plusieurs évêques devait être un cas très rare. J'inclinerais donc à croire que la formule est toute romaine et qu'il ne subsiste pas de formule gallicane pour cette partie de la cérémonie.

Pendant que l'évêque président, c'est-à-dire le métropolitain, prononce la prière consécratoire, deux évêques tiennent ouvert le livre des évangiles sur la tête de l'ordinand; tous les évêques présents étendent la main sur lui.

Après la prière consécratoire vient l'onction des mains (3), accompagnée de la formule suivante (4) :

Unguantur manus istae de oleo sanctificato et chrismate sanctificationis, sicut unxit Samuel David in regem et prophetam; ita unguantur et consummentur in nomine Dei Patris et Filii et Spiritus sancti, facientes imaginem sanctae crucis Salvatoris domini nostri Iesu Christi qui nos a morte redemit et ad regna caelorum perducit. Exaudi nos, pie Pater, omnipotens, aeterne Deus, et praesta quod te rogamus et oramus.

(1) Voir plus haut, p. 347.

(2) Il en faut dire autant des oraisons préparatoires romaines que le *Missale Francorum* place avant l'allocution. Au contraire, les formules de la messe d'ordination, qui viennent après le canon consécratoire, sont toutes au singulier.

(3) L'onction des mains est la seule dont il soit question dans les anciens livres mérovingiens. Celle de la tête n'y figure pas. Au temps de Louis le Pieux, elle était d'usage ordinaire en France (Amalaire, *De eccl. officiis*, II, 14).

(4) Elle ne se trouve que dans le *Missale Francorum*, à la suite de celle des prêtres, ci-dessus, p. 358, sous la rubrique *item alia*. Je pense que ce n'est pas une simple variante, mais une formule spéciale pour les évêques. Cette distinction est conforme à l'usage actuel, où la formule *Consecrentur* sert pour les prêtres, la formule *Unguantur* pour les évêques.

§ 5. — *Les ordinations en Orient.*

Pour les rites orientaux je me bornerai aux descriptions contenues dans les *Constitutions Apostoliques*, VIII, 4, et suiv., et dans le *De ecclesiastica hierarchia* de Denys l'Aréopagite, c. 5.

S'il s'agit d'un évêque, le candidat est présenté à l'assemblée, à laquelle président plusieurs évêques, entourés du clergé local. Le premier des évêques, c'est-à-dire, en droit, le métropolitain ou son suppléant, interroge l'assistance sur l'identité du candidat et sur ses qualités. Est-ce celui-ci que l'on veut? A-t-il telle et telle qualité essentielle à son état? Ces demandes se reproduisent trois fois, la troisième fois avec plus de solennité. Le peuple doit répondre à haute voix : « Il est digne! Ἄξιός ἐστιν. »

Alors trois d'entre les évêques s'approchent de l'autel. L'ordinand s'agenouille, et, pendant que deux diacres tiennent le livre des Evangiles ouvert sur sa tête, le président prononce une prière consécratoire, de forme eucharistique. Quand elle est terminée, on répond *Amen*.

Le nouvel évêque est ensuite conduit à son siège, reçoit le baiser de paix et célèbre lui-même la messe.

La même forme s'observe pour les prêtres, les diacres, les diaconesses, les sous-diacres et les lecteurs, sauf que l'évêque diocésain préside seul à la cérémonie. Les prières consécratoires sont toujours accompagnées de l'imposition des mains.

Tel est le rituel des *Constitutions apostoliques* (1). Celui de Denys est identique au fond; mais il y a

(1) Après le canon consécratoire récité sur l'évêque, l'auteur des *Const.* ajoute : « Εἰς τὸν ἐπισκόπον ἀναφερέτω τὴν θυσίαν ἐπὶ τῶν χειρῶν τοῦ χειροτονήσαντος. » Ces mots n'ont pas, pour moi, un sens bien clair.

quelques détails plus précis. Ainsi, pendant la prière consécratoire, le diacre ne s'agenouille que d'un seul genou. Après cette prière, l'officiant fait le signe de la croix au front du nouvel ordonné, et proclame solennellement son nom.

On voit que, dans tous les rites, la cérémonie de l'ordination consiste surtout dans une prière récitée sur l'ordinand, en assemblée publique et solennelle. Cette prière est accompagnée de l'imposition des mains (1). Dans cette généralité, le rituel est déjà attesté par les livres du Nouveau Testament (2). On y voit également que le choix des chefs et des ministres de l'Eglise fut, dès l'origine, réservé aux apôtres ou à leurs représentants. Il passa naturellement aux évêques, leurs successeurs et continuateurs, en ce qui regardait la direction des chrétientés locales. Quant à l'installation des évêques eux-mêmes, on considéra qu'il était indispensable de la confier à une autorité d'un ordre plus élevé que l'évêque isolé. Cette autorité ne pouvait être que l'autorité supérieure de l'Eglise, l'ensemble de sa hiérarchie épiscopale. Comme il était impossible d'en réunir tous les membres à chaque ordination, on s'accorda à admettre qu'elle serait représentée par le groupe des évêques voisins, ou, en certains endroits, par l'évêque de la mère-église. De là l'obligation des trois évêques, universellement admise, dès le commencement du quatrième siècle, à moins qu'il ne s'agisse d'un consécrateur assez qua-

(1) Il convient de rappeler ici le mot de saint Augustin ; « Quid aliud est manuum impositio quam oratio super hominem? » Cette observation est si juste que l'on voit souvent les livres rituels omettre de mentionner en termes exprès l'imposition des mains. Elle était censée indiquée par l'*oratio super hominem*.

(2) *Actes*, VI, 6; XIII, 3; I *Tim.*, IV, 14; II *Tim.*, I, 6.

lifié pour représenter à lui seul l'ensemble de l'épiscopat (1).

Outre l'intervention d'au moins trois évêques, l'ordination épiscopale fut caractérisée, avec la même universalité, par le rite de l'Evangile ouvert sur la tête de l'ordinand (2). Ce rite, déjà établi au quatrième siècle, ne peut être primitif, mais il est sûrement fort ancien.

L'onction, propre au rit gallican, aura été suggérée par l'Ancien Testament, où il est si souvent question de l'onction des prêtres. Elle ne paraît pas très ancienne; quelques indices porteraient à en chercher l'origine dans les églises de Bretagne (3), qui la pratiquaient dès le sixième siècle.

C'est vers le même temps, ou plutôt un peu après, que la tradition des vêtements liturgiques et autres insignes analogues commença à prendre place parmi les cérémonies de l'ordination. J'ai négligé jusqu'à présent les indications que nous fournissent, à ce sujet, les *Ordines* romains et les autres documents rituels. Voici le moment de s'en occuper.

(1) C'est le cas du pape. Je ne serais pas étonné qu'il y ait eu un usage semblable à Alexandrie; mais je n'en ai pas la preuve. Le patriarche d'Alexandrie était, comme le pape, le seul évêque de sa province dont l'ordination fût accompagnée du rite de l'imposition de l'Evangile.

(2) Voir cependant les restrictions indiquées à la note précédente. Elles n'atteignent pas, d'ailleurs, le caractère d'universalité que l'on reconnaît ici à ce rite.

(3) Gildas est le premier auteur qui la mentionne. Les *Statuta* l'ignorent évidemment; il en est de même, je crois, des auteurs francs du sixième siècle et des auteurs espagnols jusqu'à saint Isidore inclusivement. Elle a toujours été plus largement pratiquée en Grande-Bretagne qu'ailleurs. Cf., ci-dessus, p. 356, note 1.

CHAPITRE XI.

LE COSTUME LITURGIQUE.

1° La tunique et la planète.

A Rome, au cinquième siècle, le costume de ville des personnages officiels se composait essentiellement d'un vêtement de dessous, tunique avec ou sans manches, et de la *paenula*, immense pardessus, sans ouvertures sur le devant et sans manches. On passait la tête par une ouverture ménagée au milieu du vêtement, et on le relevait sur les bras quand on voulait se servir de ses mains. Nous trouvons ce costume prescrit par une loi de 397 (1), qui interdit aux sénateurs de paraître à Rome avec la chlamyde, habit militaire, et ne leur permet que le *colobus*, tunique sans manches, et la *paenula*. C'est aussi celui qui est figuré dans une peinture du cinquième siècle environ, où est représenté un préfet de l'annone avec son fils (2). Cependant, quand ils étaient dans l'exercice de leurs fonctions, les magistrats portaient encore la toge. Les *officiales* (appariteurs, employés) en tenue portaient aussi la *paenula* sur la tunique; mais celle-ci devait être serrée à la taille par une ceinture; de plus ils devaient porter bien ostensiblement un *pallium*

(1) Cod. Theod., XIV, x, 1.
(2) *Annali dell' Istituto*, 1885, pl. 1.

de couleur voyante, qui servait à faire reconnaître leur dignité (1). Ce *pallium* était une sorte d'écharpe; on peut voir par les deux figures 1914 et 1915 du dictionnaire des antiquités de M. Saglio comment il était porté, soit sur la *paenula*, soit même sur la tunique.

Sauf cet insigne, sur lequel nous aurons à revenir, le costume du clergé romain était absolument identique au costume civil des personnes de quelque situation. Le pape Célestin, dans une lettre (2) adressée aux évêques de Provence, blâme l'usage d'un costume ecclésiastique spécial, bon signe qu'il n'y en avait aucun dans son église et dans les pays de sa juridiction immédiate (3). Les documents, liturgiques ou autres, de l'usage romain, supposent que tous les clercs, depuis le pape jusqu'à l'acolyte et même au-dessous, portent la planète ou *paenula* par-dessus la tunique. La planète est ordinairement de couleur foncée, brune ou violette (*purpurea*), la tunique de couleur claire. Or ce costume était encore porté, au sixième siècle, par les laïques de distinction. Le biographe de saint Fulgence rapporte que, lorsque ce saint évêque débarqua en Afrique, à son retour de

(1) « Discoloribus palliis pectora contegentes conditionis suae necessitatem ex huiusmodi agnitione testentur. » Il pourrait bien se faire que cette écharpe ne fût qu'une réduction de la toge antique. Tout est possible en ce genre de transformations. Les religieux de certaines congrégations de clercs réguliers (au mont Saint-Bernard, par exemple, à Klosterneubourg et ailleurs) portent actuellement, sur leurs habits, une bande de toile qui pend par devant et par derrière. Elle n'est pas large de trois doigts. C'est pourtant un surplis, c'est-à-dire une tunique longue et à manches. Après cela on ne peut guère s'étonner de voir la toge se réduire à une écharpe.

(2) Jaffé, 369.

(3) Le long développement sur le sens des vêtements sacerdotaux de l'ancienne Loi, qui se trouve dans la prière pour l'ordination des évêques (ci-dessus, p. 347), suppose aussi qu'il n'y avait point, au temps où cette prière fut rédigée (vers le cinquième siècle), de vêtements liturgiques bien caractérisés.

l'exil, comme il pleuvait, les nobles étendirent leurs planètes au-dessus de sa tête, pour l'abriter. Jean Diacre, dans sa vie de saint Grégoire, décrit, d'après des peintures contemporaines, le costume de ce pape et de son père Gordianus : tous deux étaient habillés de la même façon; ils portaient, sur la dalmatique, une planète couleur châtain.

La tunique inférieure est devenue l'aube, d'où sont dérivés, par diverses modifications, le rochet des chanoines et le surplis; ces vêtements peuvent être portés par des clercs de divers ordres. La planète est devenue la chasuble, qui n'est plus guère portée que par les prêtres et les évêques. C'était un vêtement coûteux; les simples clercs y renoncèrent d'assez bonne heure.

En dehors de Rome le costume liturgique comprenait essentiellement les mêmes pièces, l'aube (*tunica*, *linea*, *alba*, στιχάριον) et la planète, appelée aussi *casula* (chasuble) ou *amphibalum* (1), et, en grec, *phelonion* (φελόνιον). L'aube du diacre, sans avoir la forme de la dalmatique spéciale, à l'usage romain, était cependant d'une matière plus précieuse que celle des clercs ordinaires; on ne la serrait pas à la taille par une ceinture : elle tombait librement (2).

2° La dalmatique.

Outre ces deux vêtements essentiels et communs à tous les clercs, le pape et ses diacres portaient, aux

(1) Ces deux termes se rencontrent pour la première fois, avec le sens bien net de vêtement liturgique, dans le traité de saint Germain de Paris. A Rome, on se servait du mot *planeta*, dont l'origine est inconnue; le terme *casula* ou plutôt *casulis* y apparaît pour la première fois dans la vie d'Etienne II (*L. P.*, t. I, p. 443, l. 15), et encore sous une forme bien altérée (*quodsulis*).

(2) C'est ainsi qu'elle est décrite par saint Germain de Paris; les diacres grecs l'ont toujours portée de cette façon.

jours de fête, entre la tunique ordinaire (*linea*) et la planète, une seconde tunique à manches larges, appelée dalmatique. Cette combinaison des trois pièces de vêtement est bien antérieure au temps où se constitua le costume ecclésiastique. Le jour de son martyre (258), saint Cyprien portait une tunique de lin, une dalmatique, et un vêtement de dessus, analogue à la *pacnula* ou planète (1). Dès la fin du cinquième siècle, la dalmatique, démodée sans doute comme vêtement commun, était devenu un insigne propre au pape et à ses clercs (2). Le pape l'accordait quelquefois, comme une décoration honorifique, à des évêques où à des diacres d'autres églises. Le pape Symmaque (v. 513) en conféra le privilège aux diacres d'Arles : saint Grégoire (599) à l'évêque de Gap et à son archidiacre (3). Les évêques et les diacres de Ravenne représentés dans les mosaïques du sixième siècle portent aussi la dalmatique, sans doute en vertu de quelque concession analogue.

(1) *Acta procons.*, 5 : « Se lacerna byrro exspoliavit et genu in terra flexit et in orationem se Domino prostravit. Et cum se dalmatica exspoliasset et diaconibus tradidisset, in linea stetit et coepit speculatorem sustinere. »

(2) Le *Liber pontificalis* (t. I, p. 171 de mon édition) en attribue l'introduction au pape Silvestre. La vie légendaire de saint Silvestre, écrit de la fin du cinquième siècle, ne la fait pas remonter aussi haut, mais elle en suppose l'usage existant depuis environ un siècle. Il est à remarquer que, pour l'auteur de ce document, la tunique diaconale romaine a d'abord été ce même *colobus* que l'empereur Honorius imposa aux sénateurs comme tunique de ville (ci-dessus, p. 365).

(3) *Vita s. Caesarii*, c. 4 (Migne, *P. L.*, t. LXVII, p. 1016); Greg. M., *Ep.*, IX, 107. Saint Grégoire a même l'attention d'envoyer à Gap les dalmatiques toutes faites, signe qu'on n'en trouvait pas ordinairement dans le pays. — On cite souvent une concession analogue faite par le pape Zacharie à l'évêque de Vienne, Austrobert; mais le document qui la contient est une lettre apocryphe (Jaffé, 2258).

3° La *mappula* et les manches.

Le *Liber pontificalis*, au commencement du sixième siècle, mentionne, outre la dalmatique, un autre insigne des diacres romains, et même des diacres du diocèse suburbicaire (1). C'est le *pallium linostimum*, qui se porte sur le bras gauche. Ce *pallium linostimum*, en tissu de laine et de lin, n'est qu'une variété de la serviette ou *mappula*, qui fait partie de certains costumes de cérémonie, par exemple de celui du consul inaugurant les jeux du cirque. Les *Ordines* du neuvième siècle parlent de la *mappula* du pape. Cependant on ne rencontre jamais cet insigne dans les mosaïques et autres monuments figurés, à Rome, avant le douzième siècle. Cela tient sans doute à ce que la *mappula* ne servait qu'à certains moments et que, comme on pouvait à chaque instant la déposer et la reprendre, elle n'était pas considérée comme faisant partie du costume. En revanche, quand on figure des personnages dans l'acte de présenter ou de recevoir quelque chose, il ont presque toujours sur les mains une serviette précieuse, déployée. Quelques monuments anciens (2), qui n'ont rien à voir avec le costume liturgique, nous montrent comment on portait la *mappula*, quand on ne s'en servait pas pour offrir ou recevoir quelque chose. Elle était pliée et posée sur le bras gauche, les extrémités pendantes, comme les prêtres, diacres et sous-diacres latins portent actuellement le manipule, lequel n'est du reste qu'une transformation de l'antique *mappula*.

La *mappula*, comme insigne liturgique, ne se ren-

(1) T. I, p. 171, 189, note 62 ; p. 225, note 2.

(2) Peinture de Syracuse, publiée par M. de Rossi, *Bull.*, 1877, pl. XI ; cf. le bas-relief trouvé à Travaux (Jura) et publié par le P. Théolenat dans le *Bulletin des antiquaires de France*, 1887, p. 178.

contre pas en dehors de Rome (1). Mais en Orient et dans les pays gallicans (2), on portait des manches (*manualia*, *manicae*, ἐπιμανίκια) en étoffe précieuse, qui recouvraient la tunique aux extrémités des bras.

Les pièces du costume liturgique que nous avons étudiées jusqu'ici ne sont autre chose que des vêtements communs, auxquels on donna peu à peu un caractère sacré. Venons maintenant aux insignes ecclésiastiques proprement dits.

4° Le *pallium*.

Le pape portait déjà, dès la fin du cinquième siècle, un insigne auquel on donnait le nom de *pallium*. C'était une longue bande de laine blanche, drapée autour des épaules, et dont les deux bouts retombaient l'un par devant, l'autre par derrière.

L'évêque d'Ostie le portait aussi, par un privilège spécial, comme consécrateur ordinaire du pape; les évêques de Ravenne avaient le même privilège, dès le sixième siècle, comme on le voit par les mosaïques où ils sont figurés. Le pape Symmaque en fit la concession à saint Césaire d'Arles, et cette concession se renouvela pour les successeurs de celui-ci. On voit saint Grégoire conférer le pallium aux évêques de Syracuse, de Messine, de Milan, de Salone, de Nicopolis, de Corinthe, de Justiniana Prima, d'Autun, de Séville, de Cantorbéry.

Cet insigne paraît remonter à une concession impériale. Tel est encore, à la fin du huitième siècle, le sentiment du fabricateur de la donation de Constantin, lorsqu'il fait décerner par Constantin à saint Silvestre le *superhumerale*, *videlicet lorum qui imperiale circumdare assolet collum*. Au sixième siècle, les papes, quand ils accordaient le pallium à des évêques qui n'étaient point sujets de l'empire grec, avaient coutume de demander d'abord l'autorisation de l'empereur (1). Celui-ci, du reste, se reconnaissait le droit de l'accorder directement. Au septième siècle, Maur, archevêque de Ravenne, le demanda à l'empereur Constant II, et l'obtint. Mais dès lors une telle démarche était synonyme de révolte contre la suprématie du pape. Peu à peu le pallium romain prit une signification symbolique. On le considéra comme une relique, comme une sorte de répétition du manteau de saint Pierre. Avant de l'expédier à son destinataire, on le déposait, une nuit durant, dans le sanctuaire de la Confession, immédiatement au-dessus du tombeau de l'apôtre. Saint Pierre était censé avoir dormi une nuit sous ce manteau, qui était devenu le sien. De là à l'idée d'une sorte de transmission de pouvoirs, comme celle que symbolisait le manteau d'Elie, légué à son successeur Elisée, il n'y avait pas loin (2). Le pallium devenait ainsi le signe naturel d'une juridiction supérieure, d'une sorte de participation au *Pasce oves meas*; dès le sixième siècle, les évêques d'Arles, au siècle suivant ceux de Cantorbéry, le portèrent

(1) Il est possible que l'ἐπιγονάτιον, sorte de bourse en forme de losange que les évêques grecs portent suspendue à la ceinture, du côté droit, dérive aussi de la *mappula*.

(2) Saint Germain, ép. 2.

(1) C'est ce que fit Vigile pour les évêques d'Arles, Auxanius et Aurélien; pour les autres évêques, Sapaudus, Virgile, Florian, la permission n'est pas mentionnée; il est possible que l'autorisation ait fini par être accordée, à titre perpétuel, pour les évêques d'Arles. Saint Grégoire la demanda pour l'évêque d'Autun. Il ne paraît pas l'avoir demandée pour les évêques de Séville et de Cantorbéry. Mais ce dernier était un moine romain, sujet de l'empereur Maurice, et Léandre de Séville avait séjourné à la cour de Constantinople, où il était fort connu.

(2) Un sens analogue fut attaché, dès le sixième siècle, au *pallium* d'Alexandrie (Liberatus, *Brev.*, 20).

comme un insigne des pouvoirs spéciaux qui leur venaient de Rome.

Quand fut conclue l'alliance entre le pape et la maison carolingienne, et que l'église franque se trouva rattachée plus étroitement au saint-siège, les métropolitains furent obligés d'accepter le pallium romain avec son symbolisme.

Cette conception du *pallium* comme un manteau a été suggérée par le mot plutôt que par la chose. L'insigne que l'on désignait par ce terme n'a jamais eu la forme d'un vêtement, mais d'une écharpe. Ici il faut revenir aux *discolora pallia* du Code théodosien, qui sont bien évidemment des écharpes, et des écharpes-insignes, que l'on porte sur la *paenula*, comme le *pallium* pontifical se porte sur la planète. Le Code théodosien ne parle de cet insigne qu'à propos de fonctionnaires d'un ordre relativement humble; mais les monuments nous le présentent sur les épaules des consuls, ce qui permet de croire que le gouvernement impérial donna en réalité une très grande marque d'honneur aux dignitaires ecclésiastiques en le leur conférant.

Il suffit de jeter les yeux sur un diptyque consulaire pour comprendre ce que je veux dire. Le consul y est représenté dans l'acte le plus solennel de son inauguration, au moment où il va donner le signal de laisser courir les chevaux dans l'arène. Par-dessus ses habits, on distingue une longue écharpe ainsi disposée : un bout pend de l'épaule gauche, par devant, presque jusqu'aux pieds; cette extrémité est pliée et présente l'aspect d'un long orfroi vertical; de l'épaule gauche, l'écharpe passe, par derrière le dos, sous le bras droit, remonte en diagonale, sur la poitrine, vers l'épaule gauche, s'étale, si l'on veut, sur le haut du dos et repasse sous le bras droit pour aboutir à la main gauche, en drapant au-dessous de la

ceinture; l'extrémité est tenue à la main gauche, ou rejetée sur le poignet gauche. Dans les diptyques du sixième siècle, au lieu de tomber de l'épaule gauche, la première extrémité tombe de l'épaule droite; mais on a soin de l'amener d'abord au milieu de la poitrine, de sorte que le bout tombe droit au milieu du corps, entre les jambes. Cette déviation est obtenue, soit au moyen d'une fibule qui saisit l'orfroi sur la poitrine, soit tout simplement en serrant l'écharpe d'une manière convenable.

L'effet de cette draperie est d'une analogie frappante avec l'aspect du *pallium* pontifical, tel que nous le présentent les anciens monuments. Celui-ci, cependant, a beaucoup moins d'ampleur. Ce n'est pas une draperie richement brodée et terminée par un orfroi, c'est une longue bande de laine blanche, étroite, et partout d'égale largeur, sans autre ornement qu'une petite croix noire à chaque extrémité. Par ailleurs elle est drapée exactement comme l'écharpe consulaire, sauf que la seconde extrémité, au lieu de revenir par devant aboutir à la main gauche, retombe librement derrière le dos. Pour qu'elle ne traine pas, elle est écourtée à la hauteur des pieds, ou même plus haut.

Ainsi, par sa forme elle-même, le *pallium* pontifical révèle son origine officielle. Il est à regretter que nous n'ayons, en ce qui regarde l'église romaine, aucun document de sa provenance et de son usage avant le commencement du sixième siècle. Au moment où il en est d'abord question, sous le pape Symmaque, l'église romaine était séparée de Constantinople par un schisme; ce n'était pas pour elle le temps des faveurs impériales. Cette situation remontait à l'année 484. Plusieurs années avant cette dernière date, Rome avait cessé d'obéir aux empereurs pour passer sous l'autorité de souverains barbares. Il

faut donc remonter assez haut dans le cinquième siècle pour trouver un temps favorable. D'autre part, les évêques de Gaule et d'Espagne (1) avaient, en dehors du *pallium* romain, concédé depuis le sixième siècle à quelques-uns d'entre eux, un *pallium* qui leur servait d'insigne et qui semble bien avoir eu la même forme que celui du pape. Ceci porterait à croire que la concession impériale remontait à un temps où la Gaule était encore romaine dans son ensemble, c'est-à-dire à la première moitié du cinquième siècle. Les évêques d'Afrique portaient aussi le *pallium* comme insigne de leur dignité (2). S'ils le tenaient de l'empereur, ils devaient l'avoir reçu avant l'invasion des Vandales. C'est au même temps que nous reporte la plus ancienne mention du *pallium* que l'on trouve dans la littérature ecclésiastique d'Orient. Saint Isidore de Péluse (3) connait déjà cet insigne sous son nom grec d'*omophorion;* il lui rattache même une signification symbolique, ce qui donne lieu de croire que l'introduction n'en était pas récente.

Je serais donc disposé à croire que l'origine de cet insigne doit être cherchée plutôt dans le quatrième siècle que dans le siècle suivant.

En ces temps anciens, le *pallium* était l'insigne par excellence de l'autorité épiscopale dans son plein

(1) Saint Germain de Paris, ép. 2. Le premier concile de Mâcon (581) interdit aux évêques de célébrer la messe sans pallium : *Ut episcopus sine pallio missas dicere non praesumat.* La leçon *archiepiscopus*, qui se trouve dans les textes imprimés, n'est qu'une correction d'éditeur; les manuscrits portent *episcopus. Cf.* Lœning, *Deutsch. Kirchenrecht*, t. II, p. 94. Pour l'Espagne, voy. ci-dessous, p. 377.

(2) Vie de saint Fulgence, c. 18. Saint Fulgence, par humilité, s'abstenait de le porter : « Orario quidem sicut omnes episcopi numquam utebatur. » Le terme d'*orarium* ne doit pas donner le change; il est employé en Espagne (*Conc. Tol.*, IV, c. 27), et même à Rome (*Lib. pont.*, t. I, p. 472, l. 3), dans le sens de *pallium* épiscopal.

(3) *Ep.*, I, 136.

exercice. Un pape, un patriarche, était-il déposé, on lui enlevait son *pallium*. Le pape Félix IV voulut investir son successeur avant sa mort : il lui remit son *pallium* (1). Il semble qu'en Orient, comme dans les pays gallicans, le *pallium* fût porté indistinctement par tous les évêques, et l'on ne peut même dire qu'ils eussent besoin d'en être investis par leurs métropolitains ou leurs patriarches. L'usage romain de réserver cet insigne à certains évêques et de le leur envoyer de Rome, parait être une modification de l'institution primitive. Je ne serais pas éloigné de croire qu'il a quelque rapport avec le changement qui transforma, dans l'opinion et dans le langage, un insigne d'origine officielle en une relique de l'apôtre Pierre.

Bien qu'ayant au fond la même origine que celui des autres évêques, le *pallium* du pape prit peu à peu une signification différente et plus élevée. Une circonstance qui dut concourir à lui donner beaucoup de prestige, c'est que, sauf les exceptions d'Ostie et de Ravenne, les évêques suffragants de Rome n'avaient pas l'usage de cet insigne, soit que le pape se fût opposé d'abord à ce qu'ils le reçussent, soit qu'il les en eût privés par la suite (2), ce qui serait bien extraordinaire.

(1) Voy. *Lib. pontif.*, t. I, p. 282, note 4; p. 293, l. 2; p. 353, l. 2, 3; p. 472, l. 3; Théophane, a. m. 6221; cf. ci-dessous, p. 381, note 1.

(2) Les évêques du diocèse suburbicaire étaient, vis-à-vis du pape, dans une situation beaucoup plus subordonnée que celle des autres évêques vis-à-vis de leurs métropolitains. Ils étaient obligés de venir à Rome se faire ordonner; le pape les ordonnait tout seul, sans le concours d'autres évêques; ils n'avaient pas le droit de fonder, sans son autorisation, des églises rurales. Il suffit de parcourir les registres de Gélase, de Pélage et de saint Grégoire pour constater la différence entre le régime de la province romaine et celui de la province d'Arles, par exemple, ou de Milan. Comme ceux d'Afrique, les prélats de la Basse-Italie font plutôt l'effet de curés importants (et encore !) que de véritables chefs de diocèse.

5° L'étole.

Les évêques n'étaient pas les seuls dignitaires ecclésiastiques à qui fût attribué un insigne distinctif. Les prêtres et les diacres avaient aussi le leur. Cependant il y a ici une différence à faire entre l'usage romain et celui des autres pays. A Rome on paraît avoir été d'abord peu favorable aux insignes ; la lettre du pape Célestin aux évêques de Provence le montre déjà. Mais ce qui le fait voir encore plus clairement, c'est que l'*orarium* du prêtre et du diacre, considéré comme insigne apparent et distinctif, y demeura inconnu, au moins jusqu'au dixième siècle, tandis qu'il était adopté partout ailleurs. Sans doute il est question de l'*orarium* dans les *Ordines* du neuvième siècle; mais on y voit aussi que ce vêtement est porté par les acolytes et les sous-diacres tout aussi bien que par les clercs majeurs, et que sa place est sous le vêtement apparent, dalmatique ou planète, et non par-dessus. Cet *orarium* n'est que le *sudarium* antique, mouchoir, cravate, qui a fini par prendre une forme spéciale et même par devenir un accessoire du vêtement de cérémonie (1) : ce n'est pas un insigne. Je n'en connais aucune représentation romaine antérieure au douzième siècle. Les prêtres, les diacres, qui figurent dans les mosaïques ne présentent jamais ce détail de costume.

Il n'en était pas de même ailleurs. Vers la fin du quatrième siècle, le concile de Laodicée en Phrygie

(1) On finit par lui donner, comme au *pallium* du pape, une sorte de consécration qui le transformait en relique. Les *oraria* donnés aux ordinands, le samedi des Quatre-Temps, étaient déposés, la nuit précédente, à la Confession de Saint-Pierre. Il est remarquable que les biographes des papes Agathon et Etienne III se servent du mot d'*orarium* pour désigner le *pallium* patriarcal ou pontifical (*L. P.*, t. I, p. 354, 472).

interdit aux clercs inférieurs, sous-diacres, lecteurs, etc., d'usurper l'*orarium*. Saint Isidore de Péluse (1) le connaît comme quelque chose d'analogue au *pallium* épiscopal, sauf qu'il est en lin, tandis que le *pallium* est de laine. Le sermon sur l'enfant prodigue, attribué à saint Jean Chrysostome, emploie le même terme d'ἐπόνη; il ajoute que cette pièce de costume était disposée sur l'épaule gauche, et que son flottement rappelait les ailes des anges.

Les diacres grecs portent encore l'étole de cette manière, bien apparente, sur le vêtement de dessus, et fixée à l'épaule gauche. Le nom antique d'*orarium* (ὠράριον) lui est resté. Quant à l'*orarium* des prêtres, il se porte, comme l'étole des prêtres latins, autour du cou, les deux bouts retombant par devant, presque jusqu'aux pieds. C'est ce qu'on appelle l'*épitrakilion* (ἐπιτραχήλιον).

Ces distinctions se retrouvent en Espagne et en Gaule. Le concile de Braga, en 561 (2), ordonna aux diacres de porter leurs *oraria*, non sous la tunique, ce qui les faisait confondre avec les sous-diacres, mais par-dessus, sur l'épaule. Le concile de Tolède, en 633, désigne (c. 27) l'*orarium* comme un insigne commun aux trois ordres supérieurs, évêques, prêtres, diacres; il spécifie (c. 39) que le diacre doit porter le sien sur l'épaule gauche, et que cet insigne doit être blanc, sans mélange de couleurs ou de broderies d'or. Un autre concile de Braga, tenu en 675, interdit aux prêtres (c. 3) de célébrer la messe sans avoir un *orarium* passé autour du cou et croisé sur la poitrine, exactement comme le font maintenant les prêtres

(1) *Loc. cit.* : « Ἡ ἐπόνη μεθ' ἧς λειτουργεῖτον ἐν ἁγίοις οἱ διάκονοι. »

(2) « Item placuit ut quia in aliquantis huius provinciae ecclesiis diaconos absconsis infra tunicam utuntur orariis, ita ut nihil differri a subdiacono videantur, de cetero superposito scapulae, sicut decet, utantur orario. »

latins. Saint Germain de Paris parle de l'insigne épiscopal et de l'insigne diaconal; il donne au premier le nom de *pallium*, dit qu'il se porte autour du cou, qu'il descend sur la poitrine et qu'il est terminé par des franges. Quant à l'insigne diaconal, il l'appelle étole (*stola*); il dit que le diacre le porte sur l'aube. Cette façon de porter l'étole diaconale se répandit, pendant le moyen âge, dans presque toute l'Italie et jusqu'aux portes de Rome (1). Mais à Rome même on semble avoir maintenu l'ancien usage, avec un compromis toutefois. On finit par adopter l'étole des diacres et par la disposer sur l'épaule gauche; mais on passa toujours la dalmatique ou la planète par dessus (2).

On accepta aussi l'étole presbytérale : dans la mosaïque de Sainte-Marie *in Trastevere*, on voit un prêtre orné de cet insigne. Il est à remarquer que les quatre papes qui figurent dans la même mosaïque portent le pallium, mais sans étole. L'un semble exclusif de l'autre. En fait, les *Ordines* du neuvième siècle, quand ils décrivent le costume du pape, omettent toujours l'étole. Du reste, dans les monuments où on peut les voir rapprochés, les deux insignes offrent une ressemblance frappante. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur la mosaïque que je viens de citer, ou encore sur les miniatures du cartulaire de Tivoli. Dans celles-ci, on voit, groupés ensemble, le pape, avec son *pallium* sur la planète, et des évêques suburbicaires avec leur étole sous le même vêtement. C'est exactement la même forme, la même couleur, la même décoration de petites croix noires. On conçoit très bien que celui qui porte

(1) Voir le costume de saint Laurent dans les illustrations du cartulaire de Tibur (Bruzza, *Il regesto di Tivoli*, pl. IV).

(2) C'est ce qui fait que l'on a été obligé de la saisir à la ceinture, de sorte qu'elle se porte en bandoulière.

l'un des deux insignes ne doit pas porter l'autre (1).

Cependant ils finirent par se combiner. A Ravenne, où l'on a toujours eu le goût des décorations, l'évêque Ecclesius porte, dans la mosaïque de Saint-Vital, à la fois l'étole presbytérale et le pallium romain. Ce monument semble isolé; les autres évêques de Ravenne, successeurs d'Ecclesius, sont figurés avec le pallium seul. On retrouve les deux à la fois dans le sacramentaire d'Autun (2) et sur le paliotto de saint Ambroise de Milan; tel paraît avoir été dès lors l'usage du clergé frank.

Si l'on tient compte de ces faits, de ces différences et de ces changements, on est porté à se figurer ainsi qu'il suit l'histoire des insignes appelés pallium, omophorion, orarium, étole, épitrachilion. Tous ont la même origne. Ce sont des marques de dignité, introduites dans l'usage ecclésiastique pendant le quatrième siècle, analogues à celles que le Code théodosien prescrit à certaines catégories de fonctionnaires. L'église romaine, pour une raison ou pour une autre, refusa de les accepter, ou plutôt s'en tint au pallium du pape, qui prit bientôt une signification toute spéciale. Ailleurs, on adopta l'insigne pour les trois degrés supérieurs de la hiérarchie, en le diversifiant un peu suivant le degré; le diacre le porta sur l'épaule gauche, le prêtre et l'évêque autour du cou; le diacre sur la tunique qui est son vêtement de dessus, le prêtre sous la planète, l'évêque par-dessus (3).

(1) Cf. la peinture de Saint-Clément (De Rossi, *Bull.*, 1865, p. 2), qui représente le pape Nicolas transférant les restes de saint Clément; le pape a le pallium sans l'étole; saint Méthode et un autre évêque qui l'assistent, ont l'étole sans le pallium. Cette peinture est du douzième siècle.

(2) Voy. la reproduction publiée par M. L. Delisle, dans la *Gazette archéologique* de 1881, pl. 20.

(3) Cependant, pour cette différence entre le prêtre et l'évêque, nous sommes assez peu renseignés. Le canon du troisième concile de

Le pallium, sauf les croix qui en ornaient les extrémités, était toujours de couleur blanche; il en était de même de l'étole diaconale et aussi de l'étole presbytérale ou épiscopale. Le *pallium* a toujours et partout été en laine; en Orient, l'étole diaconale était de lin; je ne saurais dire en quelle matière était cette étole et celle du prêtre dans les pays occidentaux.

6° Les souliers et la coiffure.

Les souliers et la coiffure devinrent aussi matière à particularités distinctives. Tous les clercs n'avaient pas le droit de porter les *campagi*, espèce de mule qui ne couvrait que le talon et l'extrémité du pied. C'était déjà, au sixième siècle, la chaussure de cérémonie du haut clergé de Rome et de Ravenne (1). Pour la porter, il fallait une permission du pape (2).

Braga (ci-dessus, p. 377), qui prescrit aux prêtres de croiser l'*orarium* sur la poitrine, suppose, par là même, qu'il se portait sous la planète. Le concile ne dit pas que cette disposition soit propre aux prêtres ordinaires et que les évêques en doivent observer une autre. Le terme *sacerdotes*, dont il se sert, peut comprendre les évêques aussi bien que les prêtres. Par ailleurs, l'ancienne littérature ecclésiastique d'Espagne ne fournit aucun renseignement. En Gaule, saint Germain de Paris parle du *pallium* épiscopal après avoir décrit la chasuble, ce qui donne lieu de croire qu'il se mettait par-dessus. J'ai déjà dit que l'évêque Ecclesius de Ravenne est représenté avec l'étole ou *orarium* pendant par devant, sous la planète, et en même temps avec le pallium par-dessus, et que cet usage fut adopté en France aux temps carolingiens. Les évêques grecs portent aussi à la fois l'épitrachilion et l'omophorion. Ce cumul d'insignes était interdit en Espagne au septième siècle (*Conc. Tol. IV*, c. 39), et nous constatons que le pape s'en abstint jusqu'au douzième siècle environ, se contentant de son pallium, sans y joindre l'étole.

(1) On peut la voir représentée dans les mosaïques du temps, en particulier dans celles de S. Vital de Ravenne, où elle est portée par l'empereur, les officiers de sa cour, l'évêque de Ravenne et ses diacres. L'un des *Ordines romani* la mentionne comme celle des prêtres et des diacres romains; l'auteur de la fausse donation de Constantin en parle aussi, quoique en termes assez peu clairs.

(2) Saint Grégoire (*Ep.* VIII, 27) interdit aux diacres de Catane de porter le *campagus*; il déclare que, dans toute la Sicile, les diacres de Messine sont les seuls qui en aient le privilège, à eux concédé par ses prédécesseurs.

Dans les histoires de dépositions relatives au pape Martin et à l'antipape Constantin (1), on voit que, en pareil cas, non seulement on enlevait le pallium, mais on coupait les courroies des *campagi*.

La tiare paraît avoir été, à l'origine, un insigne tout à fait particulier au pape. Au moins ne le rencontre-t-on nulle part ailleurs en Occident. Il n'y en a aucun document antérieur à la vie du pape Constantin (708-715) (2), où l'on voit le pape faire son entrée à Constantinople *cum camelauco, ut solitus est Roma procedere*. La similitude du mot *camelaucum* avec le terme grec de καμηλαύκιον, montre qu'il s'agit ici d'un couvre-chef. Soixante ans plus tard, l'auteur de la fausse donation constantinienne en donne la description et en explique l'origine. L'empereur Constantin a voulu donner sa couronne impériale à saint Silvestre; mais celui-ci s'y étant refusé par humilité, il lui posa sur la tête une coiffure phrygienne (3) de couleur blanche, *frigium candido nitore*, et lui accorda, à lui et à ses successeurs, le droit de la porter dans les processions, à l'imitation de la pompe souveraine. Cet insigne n'apparaît, à ma connaissance, sur aucun monument antérieur aux peintures de l'ancienne église de Saint-Clément, à Rome (XII° s.). Dans ces peintures, le bonnet, de forme à peu près conique, s'appuie sur une couronne gemmée; cette couronne

(1) « Cum incidisset peachnion (pallium) beati viri excubitor et corrigiam compagiorum eius... » (Hardouin, *Conc.*, t. III, p. 682; *L. P.*, t. I, p. 472).

(2) *L. P.*, t. I, p. 390, l. 15.

(3) La tiare du pape et le bonnet phrygien ont ainsi une parenté réelle, quoique éloignée. La mitre des évêques, qui n'est qu'un capuchon sublime, dérive d'un vêtement (*cuculla*) qui était autrefois celui des gens de peine et des pauvres paysans.

doit avoir été ajoutée postérieurement au huitième siècle, car la fausse donation constantinienne suppose qu'elle n'était pas en usage alors. La deuxième couronne ne se rencontre pas sur les monuments avant le temps de Boniface VIII; la troisième a été ajoutée par l'un des papes d'Avignon.

7° La housse blanche des clercs romains.

La donation de Constantin mentionne un autre insigne, particulier non plus au pape seul, mais aux membres du clergé romain, c'est celui de la housse blanche (*mappula* ou *mappulum*) (1), en toile de lin, soyeuse, qu'ils avaient le droit de mettre sur la selle de leurs chevaux, les jours de procession. Les clercs romains étaient fort jaloux de ce privilège. Au temps de saint Grégoire (2), ils protestèrent vivement contre les usurpations que le clergé de Ravenne se permettait sur ce point. Le biographe du pape Conon (3) (687) lui fait un grand crime d'avoir autorisé un diacre de Syracuse à user du *mappulum*. A Rome les moindres clercs, même avant d'être entrés dans les ordres mineurs, en avaient la jouissance (4).

8° La crosse et l'anneau.

La crosse et l'anneau, comme insignes de la dignité épiscopale, sont mentionnés dans le quatrième concile de Tolède (c. 27) et dans le *De ecclesiasticis*

(1) « Decernimus et hoc ut clerici eiusdem sanctae Romanae ecclesiae mappulis et linteaminibus, id est candidissimo colore decorari equos et ita equitari. »
(2) *Ep.* III, 56, 57.
(3) *L. P.*, t. I, p. 369.
(4) *Ordo Rom.*, *IX*, 1 : « Accipient primam benedictionem ab archidiacono, ut liceat eis super linteum velloeum sedere, quod mos est ponere super sellam equi. »

officiis (II, 5) de saint Isidore. Ils étaient donc entrés dans l'usage, en Espagne, dès le commencement du septième siècle. Au onzième siècle, on s'en servait à peu près partout, comme le prouve l'histoire de la querelle des investitures. Du reste, bien avant cette date, certaines vies de saints, rédigées en pays gallican, donnent lieu de croire qu'ils n'étaient pas particuliers à l'Espagne. C'est ce qui résulte encore de l'emploi de la crosse, sous le nom de *cambuta*, dans la cérémonie de la dédicace suivant le rit gallican. A Rome, au contraire, cet insigne était inconnu. Quand la crosse épiscopale eut été adoptée partout, avec son symbolisme si naturel, on s'étonna que le pape, le pasteur des pasteurs, fût le seul qui ne fît pas usage du bâton pastoral. Pour expliquer cette particularité, qui n'est que l'ancien usage romain mieux conservé à Rome qu'ailleurs, on eut recours à des légendes sans aucune autorité (1).

Quant à la mitre, comme il n'en est nulle part question avant le onzième siècle, il n'y a aucune raison d'en parler ici. Du reste, pas plus au onzième siècle qu'à présent, elle ne constituait un insigne épiscopal proprement dit.

La tradition des vêtements ou insignes ecclésiastiques eut sa place dans le rituel de l'ordination. Les textes, cités plus haut, de saint Isidore et du quatrième concile de Tolède en parlent expressément, mais sans dire à quel moment de la cérémonie elle avait lieu. Les autres documents du rituel gallican sont muets

(1) C'est l'histoire du bâton de saint Pierre, qui est confié à un évêque missionnaire pour ressusciter un de ses compagnons mort en route. Innocent III (*De alt. myst.*, I, 62) est le premier qui ait donné cette explication. Il la rattache à la légende de saint Eucher de Trèves. Au temps où il écrivait, on racontait la même histoire à propos de beaucoup d'autres saints.

sur ce détail. Dans les *Ordines* romains du neuvième siècle on voit l'archidiacre revêtir les ordinands du costume de l'ordre qui va leur être conféré, puis les présenter au pape ainsi habillés, pour recevoir la bénédiction du diaconat, du presbytérat ou de l'épiscopat. Cette cérémonie se fait en avant de l'autel, dans l'enceinte réservée ou presbyterium, en dehors de l'abside où siège le pontife entouré des clercs majeurs. Les vêtements qui sont l'objet d'une collation solennelle sont : l'orarium, avec la dalmatique pour les diacres, et la planète pour les prêtres; l'évêque revêt à la fois la dalmatique et la planète, celle-ci par-dessus l'autre.

CHAPITRE XII.

LA DÉDICACE DES ÉGLISES.

§ 1er — *Les édifices consacrés au culte chrétien.*

Les églises primitives n'ont été d'abord que des maisons ordinaires, spécialement affectées au culte chrétien, ou plutôt à l'ensemble des services de la communauté chrétienne. Les maisons antiques se prêtaient fort bien à cet usage. Elles comprenaient généralement une entrée sur la voie publique, une cour entourée de portiques (*atrium*); en arrière, une autre cour ou une grande salle fermée, une salle de bains, des pièces d'habitation, des caves, des celliers, des dépendances de tout genre, disposées autour des cours intérieures. C'était ce qu'il fallait pour installer les diverses catégories de personnes dont se composaient les réunions chrétiennes, catéchumènes, fidèles, pénitents, pour loger l'évêque et les clercs qui l'assistaient dans son administration, pour abriter et conserver les papiers, les livres, les vases sacrés, pour emmagasiner les vêtements, les objets de literie, les provisions à l'usage des pauvres et des étrangers. Une *domus ecclesiæ*, en ces temps reculés, comprenait tout cela (1). C'était quelque chose d'as-

(1) Voy. le procès-verbal de saisie de l'église de Cirta, en 303, dans les *Gesta apud Zenophilum* (Migne, *P. L.*, t. VIII, p. 731).

sez compliqué, à la fois église, évêché, réfectoire, dispensaire, hospice. Cependant la partie spécialement affectée au culte prit de bonne heure un relief spécial; les autres parties du bâtiment s'en détachèrent peu à peu et ne participèrent point à son caractère sacré. La *domus ecclesiae* devint la *domus Dei*, le lieu où les chrétiens rencontraient le Seigneur, le *dominicum* (1).

L'idée de donner une solennité particulière à la prise de possession de ces édifices sacrés était trop naturelle pour ne pas rencontrer de bonne heure une expression. Dès le lendemain de la persécution de Dioclétien il est question de dédicaces d'églises, accomplies avec une certaine pompe. Eusèbe décrit celle de l'église de Tyr, qui fut célébrée en 314. Il n'y avait encore aucun rite spécial. Les évêques voisins étaient convoqués; il se produisait un grand concours, qui rehaussait la première célébration des saints mystères. Des discours d'apparat étaient prononcés: Eusèbe, qui fut chargé de porter la parole à la dédicace de l'église de Tyr, n'a pas négligé d'insérer dans son Histoire le discours qu'il fit à cette occasion.

L'église de Tyr était une église de ville, ou mieux l'église par excellence, la cathédrale de la ville de Tyr. Il est possible qu'il n'y en eût point d'autre au temps où elle fut inaugurée. Dans les très grandes villes, à Rome, à Alexandrie, à Carthage, il y eut de fort bonne heure plusieurs églises, une seule étant insuffisante à contenir toute la population chrétienne. Ces églises avaient des prêtres spéciaux; elles n'en étaient pas moins considérées comme appartenant à

(1) Κυριακόν, en grec. De là est venue l'appellation en usage dans les langues germaniques, *Kirche*, *Kirk*, *Church*. Dans les langues néolatines, c'est de l'ancien terme ἐκκλησία que dérivent les désignations actuellement reçues.

l'ensemble de la communauté, et l'évêque se transportait souvent de l'une à l'autre. Elles représentaient plutôt un épanouissement de la cathédrale que des paroisses distinctes, au sens que nous attachons à ce mot.

Outre les églises urbaines il y avait des églises cimitériales (1), situées aux lieux de sépulture et servant aux services funèbres, à la messe des funérailles, de l'anniversaire et autres commémorations, ainsi qu'aux agapes funéraires, dont l'usage se conserva longtemps. Quelquefois ce n'était qu'une exèdre couverte, suffisante pour abriter le prêtre, l'autel et quelques assistants; si l'assemblée était nombreuse, elle s'installait en plein air, dans l'enceinte du cimetière. Mais il arrivait souvent que l'église cimitériale s'élevât près ou au-dessus du tombeau d'un martyr. Alors la dévotion populaire y amenait un concours qui ne se bornait pas à la fête de l'anniversaire. On aimait à tenir des réunions, liturgiques ou autres, aux lieux où dormaient les héros de la foi. La nécessité d'abriter ces réunions et le désir d'honorer le souvenir de ceux qui en étaient l'objet firent construire des édifices parfois considérables et somptueux sur les tombes des martyrs et des apôtres. Quand, pour une raison ou pour une autre, les restes du martyr ne se trouvaient pas déjà dans l'enceinte de l'édifice sacré, leur transfert à cette demeure nouvelle était accompagné d'une pompe solennelle (2). C'était encore un enterrement, une *déposition*, mais un enterrement triomphal. En ces occasions, outre le service liturgique ordinaire, c'est-à-dire la prise de possession de l'édifice par le culte chrétien, la fête de dédicace

(1) Sur ceci, voy. De Rossi, *Roma sott.*, t. III, p. 454 et suiv.
(2) Je me borne à rappeler les translations de reliques célébrées par saint Ambroise.

comportait la translation des reliques du saint, c'est-à-dire la prise de possession du monument par le saint qui devait l'habiter désormais.

Il y avait ainsi deux catégories d'églises, les églises ordinaires, qui n'étaient que des lieux d'assemblées liturgiques, et les églises où reposaient les corps des saints. Les églises des villes appartenaient en général à la première catégorie, et, avec elles, beaucoup d'églises de campagne. Quant au second type, il n'eût été représenté que par un petit nombre d'édifices sacrés, si l'on s'était borné à y ranger les églises élevées réellement sur les tombes des martyrs, relativement peu nombreux, dont le souvenir et le culte s'étaient conservés. Mais, par une sorte de fiction légale, il fut bientôt admis qu'un même saint pouvait avoir un très grand nombre de tombeaux. Une relique quelconque, un linge imbibé de son sang, une fiole d'huile puisée à la lampe de son sanctuaire, un fragment d'étoffe coupé dans le voile qui recouvrait son sarcophage, cela suffit pour le représenter au loin. Posséder un objet de ce genre, c'était posséder le corps même du saint; le transporter, le déposer dans une église, c'était y enterrer le corps du saint (1). On obtenait ainsi des tombeaux représentatifs en aussi grand nombre que l'on voulait. De cette façon, les églises à reliques devinrent bientôt aussi nombreuses que les autres; elles devinrent même plus nombreuses, jusqu'au moment où, leur prestige étant tout à fait supérieur, il fut impossible de con-

(1) Je ne puis citer ici un exemple plus ancien que celui de la *basilica Romana* de Milan, dédiée par saint Ambroise avec des *pignora* de saint Pierre et de saint Paul, apportés de Rome. Cette dédicace est antérieure à l'année 386 (*Ambros.*, *Ep.* 22; *cf.* Paulin, *Vita Ambr.*, 23). Il faut rappeler aussi la basilique des deux mêmes apôtres, construite par Rufin dans sa villa du Chêne, auprès de Chalcédoine, et consacrée solennellement, en 394, avec des reliques venues aussi de Rome.

cevoir une église qui n'eût pas de reliques dans son autel. A défaut de souvenirs des saints (*pignora*, *sanctuaria*), on en vint à employer des fragments de l'Evangile ou même des hosties consacrées (1).

§ 2. — *La dédicace suivant le rit romain.*

Ni le sacramentaire léonien, ni celui du pape Hadrien ne contiennent de formules pour la dédicace des églises (2). Le sacramentaire gélasien, comme toujours, est plus complet; mais on ne sait pas d'avance s'il correspond ici à l'usage romain ou à l'usage gallican, ou à un mélange des deux. On en peut dire autant des autres livres liturgiques d'origine franque, depuis le huitième siècle; ils sont d'ailleurs si peu d'accord entre eux, que l'on est en droit de se demander jusqu'à quel point le rituel de la dédicace était fixé lorsqu'ils ont été copiés. Il devait y avoir encore une très grande latitude.

Si l'on remonte au delà du huitième siècle, le plus ancien document de l'usage romain est la lettre du pape Vigile à Profuturus de Braga (538). Il en résulte que, vers le milieu du sixième siècle, l'église romaine n'avait encore aucun rituel pour la dédicace des églises. Une église était dédiée par ce fait même que la messe y avait été célébrée solennellement. Cependant, au cas où cette église appartenait à la catégorie des sanctuaires à reliques, les reliques devaient y être déposées avant la première messe. Les aspersions

(1) Concile anglais de Celichyth, tenu en 816, c. 2 : « Eucharistia ... cum aliis reliquiis condatur in capsula ac servetur in eadem basilica. Et si alias reliquias intimare non potest, tamen hoc maxime proficere potest, quia corpus et sanguis est domini nostri Iesu Christi. »

(2) Il y a, dans le sacramentaire léonien, I, 34 (Muratori, p. 308), une messe de dédicace; mais il ne faut pas confondre la messe de dédicace avec les rites et formules propres à la dédicace elle-même, qui doit avoir lieu avant la messe.

d'eau bénite, qui ont une si grande importance dans la cérémonie actuelle, sont mentionnées, mais pour être exclues : elles n'étaient pas d'usage à Rome (1).

Une soixantaine d'années plus tard, les lettres de saint Grégoire parlent assez souvent de dédicaces d'églises (2). Dans le diocèse métropolitain du pape, aucune église rurale ne pouvait être consacrée sans son autorisation. C'est ce qui fait qu'il est souvent question de ces cérémonies dans la correspondance pontificale. Le *Liber diurnus* contient une vingtaine de formules, à cet usage (3). Je ne vois rien dans ces documents qui, tout bien pesé, suppose un autre rituel que celui dont s'inspirait le pape Vigile (4).

Ceci est confirmé par la comparaison des deux plus anciens *Ordines* de dédicace, suivant l'usage romain. Le premier est inédit (5), le second a été publié par F. Bianchini, dans le tome III de son Anastase, p. XLVIII. La cérémonie qu'ils décrivent est la même au fond, bien qu'il y ait quelques différences prove-

(1) « De fabrica vero cuiuslibet ecclesiae, si diruta fuerit et si in eo loco consecrationis solemnitas debeat iterari in quo sanctuaria non fuerint, nihil indicamus officere si per eam minime aqua exorcizata iactotur ; quia consecrationem cuiuslibet ecclesiae in qua sanctuaria non ponuntur celebritatem tantum scimus esse missarum. Et ideo, si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, cum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis impletur. Si vero sanctuaria quae habebat ablata sunt, rursus earum depositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiet. »

(2) Greg. M., *Ep.* I, 56 ; II, 5 ; III, 19 ; VI, 22, 45, 49 ; VIII, 4 ; IX, 25 ; *cf. Dial.*, III, 30.

(3) Ed. Garnier, ch. V ; Rozière, 10-31.

(4) Il est quelquefois question de dédicaces célébrées *absque missis publicis* ; il s'agit ici d'oratoires de monastères dans lesquels le public ne devait pas entrer et dans lesquels, par conséquent, on ne pouvait célébrer de *missae publicae*. Il est tout naturel que, l'édifice ne devant jamais servir aux messes publiques, on n'en célébrât point au moment de la dédicace.

(5) C'est celui du manuscrit de Saint-Amand. On le trouvera à la fin de ce volume.

nant de ce que l'un des deux insère les pièces de chant et néglige les prières prononcées par le célébrant, tandis que l'autre fait justement le contraire. En somme, ils se suppléent. Leur titre est significatif ; il ne mentionne pas la dédicace, mais la translation des reliques ; et, en effet, la translation des reliques est à peu près le seul rite dont ils s'occupent. En dehors de ces deux rituels, le sacramentaire gélasien (1) nous a conservé une formule de convocation intitulée *Denunciatio cum reliquiae ponendae sunt martyrum*, qui correspond à la même cérémonie. Je vais la décrire brièvement.

L'évêque se rend avec son clergé au lieu où sont les *sanctuaria*. Le chœur chante un répons, puis entonne la litanie, après laquelle l'évêque récite une oraison. Puis il dépose les reliques (2) sur une patène recouverte d'un linge, enveloppe le tout d'un voile de soie et la procession se met en route pour l'église à consacrer. Les reliques sont portées, soit par l'évêque lui-même, soit par un prêtre. Pendant le parcours, le chœur chante un psaume ; à l'approche de l'église, il recommence la litanie.

L'évêque laisse les reliques entre les mains des prêtres, et, accompagné seulement de deux ou trois clercs, il pénètre dans l'église. Là, il procède à l'exorcisme de l'eau ; puis il y mêle quelques gouttes de chrême, et s'en sert aussitôt pour faire le mortier avec lequel il scellera bientôt la pierre de l'autel. Prenant alors une éponge, il la trempe dans l'eau exorcisée et lave l'autel, une fois seulement. Cela fait, il sort et termine la litanie par une deuxième oraison. Avant de rentrer

(1) II, 2, Muratori, t. I, p. 635.

(2) Les reliques étaient généralement déposées dans une boîte en métal précieux. Voy. de Rossi, *Bull.* 1872, pl. X-XII ; de Laurière, *Bulletin monumental*, t. LIV (1888), *Note sur deux reliquaires*, etc.

dans l'église, il asperge le peuple avec ce qui reste de l'eau lustrale (1).

L'évêque prend ensuite les reliques; la porte s'ouvre : il entre dans l'église, suivi cette fois de tout le peuple, au chant d'une troisième litanie, qui se termine encore par une oraison. Cela fait, pendant que le chœur exécute une antiphone, il se dépouille de sa planète et s'avance tout seul vers l'autel, où il dépose les *sanctuaria*. Avant de fermer la cavité (sépulcre, confession) il y fait des onctions de chrême aux quatre coins, à l'intérieur. Puis il place et scelle la pierre du tombeau, récite une oraison et fait encore des onctions sur la pierre, au milieu et aux quatre coins.

On couvre alors l'autel, l'évêque reprend son vêtement et récite une dernière oraison. On lui apporte à bénir les linges et les vases sacrés, ainsi que la croix de l'autel. Il se rend ensuite au *sacrarium*, où le mansionnaire se présente, un cierge allumé à la main. L'évêque bénit en ce cierge tout le luminaire de l'église qui est aussitôt allumé, et la messe commence.

Il est facile de voir que ce rituel est exclusivement funéraire. On prépare le tombeau du saint, on l'y transporte, on l'y enferme, on répand un parfum à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre. L'idée d'embaumement est exprimée plus clairement encore dans le rituel postérieur, où les fumigations d'encens se joignent aux onctions d'huile aromatisée.

L'*Ordo* de Vérone mentionne, à la fin de la cérémonie, l'aspersion de l'église; mais ce passage peut être soupçonné d'interpolation. En tout cas, il n'y a rien de semblable dans l'autre *Ordo*, et, même dans celui de Vérone, le rite de l'aspersion n'est qu'un appendice de peu de relief, ajouté à la cérémonie de la déposition (1).

(1) Cette eau est appelée *grégorienne* dans les rituels postérieurs.

Il n'y aurait, certes, rien d'étonnant à ce que l'on eût pratiqué ces aspersions sur les murs du nouvel édifice. Dès le temps du pape Vigile, les fidèles de Rome avaient l'habitude de répandre de l'eau bénite dans leurs maisons. Le *Liber pontificalis* en fait foi (2). Cependant l'état des documents ne permet pas, je crois, de conclure que cet usage se soit dès lors, et même de longtemps, étendu aux édifices consacrés au culte.

§ 3. — *La dédicace gallicane.*

Une fois reconstitué, au moins dans ses lignes principales, le rituel de la dédicace suivant l'ancien usage romain, je vais essayer de le reconstituer suivant l'ancien usage gallican (3). C'est une tâche fort délicate, car il ne subsiste aucune description, aucun texte liturgique, si ce n'est dans des livres où les deux rituels, romain et gallican, se trouvent plus ou moins combinés.

Un ancien commentaire du rituel de la dédicace, publié d'abord par Martène, fut attribué par lui à Remy d'Auxerre, chef de l'école épiscopale de Reims

(1) Comme l'*Ordo* de Vérone ne mentionne pas l'aspersion du peuple devant l'église, avec le reste de l'eau exorcisée, il est possible que ce rite soit celui qu'il a ici en vue. On asperge le peuple, non les murs de l'église; cette aspersion a lieu à l'intérieur, au lieu de se faire à l'extérieur. Dans les autres rituels, on verse simplement au pied de l'autel ce qui reste de l'eau lustrale. Il semble que l'on ait tenu à la faire disparaître, probablement pour empêcher qu'elle ne servît à quelque usage superstitieux.

(2) Tome I, p. 127.

(3) Dès le commencement du sixième siècle, on trouve trace d'un rituel gallican pour les dédicaces d'églises. *Conc. Aurel.* [511], c. 10 : « Ecclesias [Gothorum] simili quo nostræ innovari solent placuit ordine consecrari. »

à la fin du neuvième siècle. Bien que cette attribution ne soit pas absolument sûre, elle est au moins vraisemblable. En tout cas, le texte auquel est rattaché le commentaire était certainement en usage au neuvième siècle, car il se retrouve, à peu près mot à mot, dans un autre *Ordo* du manuscrit de Vérone dont j'ai parlé ci-dessus. Il précède immédiatement, dans ce manuscrit, le rituel romain que je viens de décrire.

Le sacramentaire d'Angoulême (1), de la fin du huitième siècle ou du commencement du neuvième, contient, à propos de la dédicace, un *Ordo* semblable pour le fond au rituel de Remy; il n'en diffère que pour un point important que je signalerai bientôt. Les prières et autres formules contenues dans ce sacramentaire et dans celui de Gellone, qui est à peu près du même temps (2), sont les mêmes que celles dont ce rituel donne la série et les premiers mots.

Enfin les deux anciens manuscrits appelés sacramentaire gélasien et *Missale Francorum* contiennent la plupart de ces prières et même quelques rubriques qui sont absolument identiques à celles que supposent ou indiquent Remy et l'*Ordo* de Vérone. On peut donc admettre que tout ce rituel était en usage en France au commencement du huitième siècle.

1° Entrée de l'évêque; prières préparatoires.

Les reliques des saints sont dans un endroit à part. Toute la nuit on a fait vigile auprès d'elles. Quant à l'église à consacrer, elle est vide; douze cierges y brûlent le long des murs; un clerc s'y enferme pour l'ouvrir au moment opportun. L'évêque se présente

(1) *Parisinus* 816. Voir cet *Ordo* à l'appendice.
(2) Delisle, *Anciens sacramentaires*, n°s 7 et 15 (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXII, part. 1).

devant la porte; de son bâton pastoral (*cambuta*), il touche le linteau, en disant l'antienne *Tollite portas, principes vestras*, etc. Le chœur chante alors le psaume analogue : *Domini est terra*. Quand il est fini, la porte s'ouvre et l'évêque dit en entrant : *Pax huic domui*! Puis il va devant l'autel, le clergé à sa suite, et tous se prosternent, pendant que, dans l'édifice vide, retentit pour la première fois le chant de la litanie. L'évêque se relève et récite la première oraison :

Magnificare, Domine, Deus noster, in sanctis tuis; et hoc in templo aedificationis appare, ut qui omnia in filiis adoptionis operaris, ipse semper in tua haereditate lauderis.

2° Cérémonie de l'alphabet.

Le pontife se rend alors à l'angle oriental de gauche et, traversant l'église en diagonale, il trace sur le pavé, du bout de son bâton pastoral, les lettres de l'alphabet; puis, remontant à l'angle oriental de droite, il accomplit le même rite sur l'autre diagonale du pavé (1).

3° Préparation de l'eau lustrale.

Il revient ensuite devant l'autel et appelle le secours de Dieu : *Deus in adiutorium meum intende*! Puis il procède à la bénédiction de l'eau lustrale. Cette cérémonie commence par l'exorcisme et la bénédiction, séparés, de l'eau d'abord, puis du sel. Le sel est ensuite mêlé de cendre et ce mélange est répandu dans

(1) Actuellement l'usage est de tracer l'alphabet grec sur la première des deux lignes, l'alphabet latin sur la seconde. Les rituels du neuvième siècle ne marquent pas cette distinction. On a soin de recouvrir préalablement le pavé avec de la cendre, sur les deux diagonales, afin que les lettres apparaissent.

l'eau à trois reprises et en forme de croix. Alors l'évêque y verse du vin et prononce la prière :

Creator et conservator humani generis, dator gratiae spiritalis, largitor aeternae salutis, tu permitte Spiritum tuum super vinum cum aqua mixtum; ut armata virtute caelestis defensionis ad consecrationem huius ecclesiae vel altaris proficiat.

4° Lustration de l'autel.

Avec son doigt trempé dans l'eau lustrale, l'évêque trace la croix aux quatre angles de l'autel; puis il en fait le tour sept fois, en l'aspergeant avec un bouquet d'hysope. Le chœur exécute le psaume *Miserere*.

5° Lustration de l'église.

Toujours armé de son bouquet d'hysope, l'évêque fait le tour de l'église par trois fois, jetant l'eau lustrale sur les murs, pendant que le chœur chante les trois psaumes *Miserere*, *Exurgat Deus*, *Qui habitat in adiutorio Altissimi*. Des clercs détachés par lui vont faire l'aspersion de l'église à l'extérieur (1). L'évêque asperge ensuite le pavé, en marchant de l'autel jusqu'à la porte, puis au milieu, sur une ligne perpendiculaire à la longueur de l'édifice.

6° Prières consécratoires.

L'évêque se place au milieu de l'église, face à l'autel, et récite successivement une oraison, puis une prière eucharistique.

Deus qui loca nomini tuo dicata sanctificas, effunde super hanc orationis domum gratiam tuam, ut ab omnibus hic invocantibus te auxilium misericordiae sentiatur.

(1) Une fois seulement, dit l'*Ordo* de Vérone. Actuellement, cette lustration est répétée trois fois; c'est l'évêque lui-même qui la fait, avant d'entrer dans l'église.

Dominus vobiscum. — Sursum corda. — Gratias agamus, etc.

Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, sanctificationum omnipotens dominator, cuius pietas sine fine sentitur; Deus, qui caelestia simul et terrena complecteris, servans misericordiam tuam populo tuo ambulanti ante conspectum gloriae tuae; exaudi preces servorum [tuorum], ut sint oculi tui aperti super domum istam die ac nocte, hancque basilicam in honorem sancti *illius* sacris mysteriis institutam clementissimus dedica, miserator inlustra, proprio splendore clarifica; omnemque hominem venientem adorare in hoc loco placatus admitte, propitius dignare respicere; et propter nomen tuum magnum et manum fortem et brachium excelsum in hoc habitaculo supplicantes libens protege, dignanter exaudi, aeterna defensione conserva; ut semper felices semperque tua religione laetantes constanter in sanctae Trinitatis fide catholica perseverent.

7° Onction de l'autel.

Au chant de l'antiphone *Introibo ad altare Dei* et du psaume *Iudica me Deus*, l'évêque s'avance vers l'autel, au pied duquel il verse le reste de l'eau lustrale. Il encense alors l'autel et y fait trois séries d'onctions, au milieu et aux quatre coins, les deux premières fois avec l'huile bénite ordinaire, la troisième fois avec le saint chrême. Pendant ce temps le chœur exécute trois antiphones analogues au rite :

Erexit Jacob lapidem in titulum, fundens oleum desuper, etc. — Psaume : *Quam dilecta tabernacula tua.*

Sanctificavit Dominus tabernaculum suum, etc. — Psaume : *Deus noster refugium.*

Ecce odor filii mei, etc. — Psaume : *Fundamenta eius.*

Pendant les onctions, un prêtre circule constamment autour de l'autel, balançant l'encensoir, et continuant ainsi la fumigation commencée par l'évêque.

8° Onction de l'église.

L'évêque, ayant terminé les onctions de l'autel, va

en faire d'autres sur les murs, tout autour de l'église, mais une fois seulement, avec le saint chrême.

9° Prières consécratoires.

L'évêque revient ensuite à l'autel, sur lequel il dispose de l'encens allumé, en forme de croix. Pendant que l'encens brûle, il récite une prière consécratoire de type gallican, précédée d'un invitatoire :

Dei Patris omnipotentis misericordiam, dilectissimi Fratres, deprecemur; ut hoc altarium sacrificiis spiritalibus consecrandum, vocis nostrae exorandus officio praesenti benedictione sanctificet; ut in eo semper oblationes famulorum suorum studio suae devotionis impositas benedicere et sanctificare dignetur; et spiritali placatus incenso, precanti familiae suae promptus exauditor adsistat.

Deus omnipotens, in cuius honorem altarium sub invocatione tui consecramus, clemens et propitius preces nostrae humilitatis exaudi, et praesta ut in hac mensa sint tibi libamina accepta, sint grata, sint pinguia, et Spiritus sancti tui semper rore perfusa, ut omni tempore in hoc loco supplicantis tibi familiae tuae anxietates releves, aegritudines cures, preces exaudias, vota suscipias, desiderata confirmes, postulata concedas.

10° Bénédiction des objets du culte.

Les sous-diacres apportent ensuite les linges, les vases sacrés, les objets servant à la décoration de l'église : l'évêque les bénit. Des formules spéciales sont indiquées pour les linges, pour le calice, pour la patène; celle-ci est consacrée par une onction avec le saint chrême.

11° Translation des reliques.

Le clergé, l'évêque en tête, quitte alors l'église et se rend au lieu où le peuple est rassemblé autour des saintes reliques. On les prend et on les transporte

en grande pompe, en chantant des hymnes de triomphe : *Ambulatis sancti Dei, ingredimini in civitatem*, etc. Le peuple pénètre dans l'église à la suite du cortège sacré, mais quand l'évêque est entré dans le sanctuaire, un voile retombe derrière lui. Il procède seul à la déposition des *pignora*; pendant qu'il les enferme dans l'autel, le chœur chante, sur l'antienne *Exultabunt sancti in gloria*, le psaume *Cantate domino cantum novum*. La cérémonie est terminée (1). On illumine l'église, et l'évêque rentre au *sacrarium* pour se disposer à célébrer la messe.

Ce rituel offre en somme un dessin clair et logique. Il est calqué sur celui de l'initiation chrétienne. De même que le chrétien est dédié par l'eau et par l'huile, par le baptême et la confirmation, ainsi, l'autel d'abord, puis l'église, sont consacrés par l'ablution et par l'onction. La consécration faite, on y introduit les saints représentés par leurs *pignora*, et, à leur suite, l'assemblée des fidèles. Cette dernière partie correspond à la cérémonie romaine de la *depositio*. Mais il y a dans cette dernière quelques détails qui ressemblent à ceux de la consécration de l'autel par l'eau et l'onction. Les liturgistes franks du huitième et du neuvième siècle, qui s'ingérèrent à combiner les deux rituels, n'eurent pas toujours la main assez habile pour éviter les confusions et les répétitions. Il s'est produit ici plus de complications encore que dans le rituel de l'ordination. On ne procéda pas partout de la même manière; les *Ordines* que je publie offrent des combinaisons très différentes. Quant au pontifical actuel, il est le résultat d'un travail beaucoup plus complexe. Dans l'ensemble, cependant, on y

(1) Remy mentionne ici l'oraison *Deus qui ex omni ceaptione*.

reconnaît fort bien la présence simultanée des deux rituels que j'ai successivement décrits.

Jusqu'ici je ne me suis pas prononcé sur le second de ces deux rituels. Le premier est certainement et purement romain. Peut-on dire que l'autre soit certainement et purement gallican?

Je crois qu'il y a lieu de distinguer. On trouve au début et au milieu de cette cérémonie des prières de type et de style plutôt romain que gallican. Je veux parler de l'oraison *Magnificare* et des prières consécratoires que l'évêque prononce au milieu de la basilique, l'oraison *Deus qui loca* et la prière eucharistique *Deus sanctificationum*. Il est possible que ces formules aient été empruntées à la liturgie romaine (1) pour être substituées à d'autres. Ici je ferai remarquer que l'oraison *Magnificare* est inconnue au sacramentaire gélasien et au *Missale Francorum*; que ce dernier ne commence la série des prières propres à l'officiant qu'au *Creator et conservator*, dont les répétitions sont conformes au style gallican, et qu'il omet absolument les deux prières consécratoires *Deus qui loca* et *Deus sanctificationum*. Il y a donc lieu de supposer que ces prières étaient étrangères au rit gallican primitif. Cette élimination n'altère nullement le caractère de la cérémonie. La prière principale se trouve, il est vrai, reportée à la fin : *Deus omnipotens, in cuius honorem*; mais le rite gagne ainsi en unité. Au lieu de deux prières consécratoires, il n'en a plus qu'une.

Quant au reste, nous le trouvons attesté, assez rapidement il est vrai, dans un récit de Grégoire de Tours (2), où il est question de la dédi-

(1) A quelque messe de dédicace, et non pas à un rituel spécial, puisque, comme on l'a vu plus haut, la dédicace romaine ne comportait pas de prières de ce genre, en dehors de la messe.

(2) *Gl. conf.*, 20.

cace d'un oratoire en l'honneur de saint Allyre (Illidius). C'est Grégoire lui-même qui préside la cérémonie, dans sa ville épiscopale. La nuit précédente les reliques ont été « veillées » à la basilique de Saint-Martin. Le matin, l'évêque se rend à l'oratoire, où il consacre l'autel (1). Il retourne ensuite à la basilique, y prend les reliques et les transporte en procession à l'oratoire. Les cérémonies se présentent ici dans le même ordre que dans notre second rituel; à Rome, on aurait commencé par aller chercher les reliques à la basilique où elles étaient déposées provisoirement.

Mais où nous trouvons une coïncidence tout à fait remarquable, c'est dans le rituel byzantin, tel que l'a publié Goar (2). Dans ce rituel, la dédicace et la déposition des reliques sont des cérémonies tout à fait distinctes, qui ont même lieu, en règle ordinaire, à des jours différents. L'évêque commence par sceller lui-même la table de l'autel, soit sur des colonnes, soit sur une base pleine. Il y fait le signe de la croix et la lave d'abord avec de l'eau baptismale, puis avec du vin; il y fait ensuite des onctions de chrême (μύρον) (3), et enfin des fumigations d'encens. L'autel consacré, il fait le tour de l'église en balançant l'encensoir, tandis qu'un prêtre, marchant derrière lui, fait des onctions cruciformes sur les murs, colonnes, etc. La cérémonie se termine par la bénédiction des linges, vases sacrés, lampes et autres objets servant au culte.

La déposition, précédée d'une vigile solennelle, est accompagnée de toute la pompe possible (4). En arri-

(1) « Mane vero, venientes ad cellulam, altare quod erexeramus sanctificavimus. »

(2) *Euchol.*, p. 832 et suiv., en suivant le texte du ms. Barberini.

(3) Denys l'Aréopagite (*Eccl. Hier.*, IV, 12) mentionne l'usage du μύρον dans la consécration de l'autel.

(4) A Constantinople, l'empereur assistait à la procession, à pied,

vant à l'église, on chante le *Tollite portas, principes, vestras*. Avant de fermer le tombeau des reliques, l'évêque y met du chrême.

Cette description sommaire suffit à faire sentir la parenté qu'il y a entre le rituel grec et notre second rituel latin. Après tout ce que nous avons vu sur les rapports entre la liturgie byzantine et la liturgie gallicane, il ne peut guère y avoir de doute : c'est bien un rituel gallican que nous avons sous les yeux (1).

Une question reste à résoudre : quelle est l'origine du rite de l'alphabet? Il est inconnu en Orient; en Occident il n'a pas, on l'a vu, d'attestation antérieure au neuvième siècle, même dans la liturgie franque. Dès lors il est difficile d'indiquer sa provenance exacte, de dire s'il est romain ou gallican. M. de Rossi (2) a présenté d'intéressants rapprochements entre ce rite singulier et les monuments chrétiens où l'alphabet paraît avoir une signification symbolique. Il a mis hors de doute l'idée génératrice de la cérémonie. Elle correspond à la prise de possession du terrain et à sa délimitation. La croix oblique (*crux decussata*) sur laquelle l'évêque trace les lettres de l'alphabet correspond aux deux lignes transversales que les arpenteurs romains traçaient d'abord sur les terrains qu'ils voulaient mesurer. Les lettres que l'on y écrit sont un souvenir des signes numéraux que l'on combinait avec ces lignes pour dé-

derrière son char de cérémonie, sur lequel était assis le patriarche, tenant les reliques sur ses genoux. Théophane (p. 217, 227, 238, de Boor) décrit ainsi des dédicaces célébrées à Constantinople, sous Justinien, en 537, 550, 562. Il mentionne même le chant Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν.

(1) Mais il est bien entendu que, pour lui restituer sa forme originaire, il faut en défalquer les parties indiquées ci-dessus comme romaines.

(2) *Bull.* 1881, p. 140.

finir les dimensions du périmètre. De plus, la série qu'elles forment, l'alphabet dans son entier développement, n'est qu'une sorte de dilatation du sigle mystérieux Αω, de même que le *decussis*, le X grec, est l'initiale du nom du Christ. Ainsi l'alphabet tracé en croix sur le pavé de l'église équivaut à l'impression d'un large *signum Christi* sur le terrain qui doit être consacré au culte chrétien.

Ce symbolisme profond, de même que l'usage antique sur lequel il est greffé, doit remonter à un temps où la barbarie n'était pas encore dominante, bien au-delà du huitième siècle, par conséquent. C'est tout ce que l'on peut dire. Il y avait des arpenteurs romains ailleurs qu'à Rome et en Italie. Rien ne prouve que cette curieuse transformation de leurs pratiques ait été imaginée en Italie plutôt qu'en Gaule ou en Espagne.

CHAPITRE XIII.

LA CONSÉCRATION DES VIERGES.

§ 1. — *La profession virginale.*

Les formes de la vie ascétique, dans l'antiquité chrétienne, se sont succédé ainsi qu'il suit (1). On a d'abord pratiqué individuellement l'ascétisme, sans se séparer de la communauté ecclésiastique, sans quitter sa famille, sa cité, ses relations habituelles. Puis, l'expérience ayant montré les difficultés de cette combinaison, on s'est « retiré du monde », on a cherché en dehors des lieux habités le silence et la solitude. Ce second stade est celui des *moines* ou *anachorètes* isolés. Enfin, des ascètes ou des anachorètes ont imaginé de se réunir, de former des groupes recrutés uniquement parmi les personnes de leur profession, isolés du « monde », et même des chrétiens ordinaires. Ainsi est née la vie cénobitique.

Je n'ai à considérer ici que le premier degré, celui de l'ascète vivant dans l'église locale, sans segrégation d'aucune sorte. Il y en eut des deux sexes, et cela de très bonne heure; on en trouve, dès le deuxième siècle, sous des noms divers, ascètes, eu-

(1) J'indique ici l'ordre logique, auquel correspond, en somme, l'ordre chronologique.

nuques, continents, encratites, etc. Au quatrième siècle, le terme d'ascète ou de moine (ἀσκήτης, μόναχος) était le plus en usage pour les hommes dans les pays de langue grecque; en latin, quand on ne se servait pas de ces termes eux-mêmes, on employait celui de confesseur, plus tard celui de religieux (*confessor*, *religiosus*) (1). Quant aux femmes, on les désignait par le nom de *vierges*, ou *vierges sacrées* (παρθένοι, *virgines sacrae*).

Ce terme, comme du reste la plupart de ceux qui précèdent, exprimait le genre de renoncement qui était surtout recherché et estimé. Il faut être très réservé dans les rapprochements que l'on fait entre les religieux ou religieuses modernes et leurs ancêtres de la haute antiquité. Ceux-ci recherchaient l'ascétisme pour lui-même, et non comme une condition favorable au recueillement (2) ou à l'exercice des œuvres de charité, de prédication, d'enseignement. La vierge chrétienne qui était restée vierge avait rempli l'essentiel de ses obligations surérogatoires. On ne lui demandait ni ferveur spéciale, ni assiduité extraordinaire aux réunions de culte, ni dévouement particulier aux bonnes œuvres. Ce n'est que plus tard, quand la ferveur se ralentit dans l'ensemble des communautés chrétiennes, que l'on eut l'idée d'attendre des continents une piété plus grande que celle des autres. Il est vrai

(1) *Confessor* est le terme de la liturgie romaine; voy. ci-dessous, p. 406, note 2; une épitaphe (De Rossi, *Bull.*, 1874, pl. VI) de Tarquinies mentionne un *Eutichius confessor*; c'est dans ce sens que le terme est employé par les conciles d'Elvire (c. 25), d'Arles (314, c. 9), de Tolède (400, cc. 6, 9).

(2) Saint Paul (*I Cor.*, *VI*) se place à un point de vue plus conforme au nôtre; noter que, dans ce qu'il dit de la virginité, il est très préoccupé du retour prochain du Christ : *tempus breve est, praeterit figura huius mundi.* Ce n'est pas, il faut en être bien convaincu, de cette doctrine de l'Apôtre que dérive l'ascétisme chrétien. L'ascèse est antérieure au christianisme et ne lui est nullement particulière.

qu'on y arriva vite; la législation ecclésiastique fut soutenue ou même suppléée dans cette voie par les tendances de l'opinion. Les gens qui se relâchent ne sont pas fâchés de voir un petit nombre de courageux se dévouer à porter les fardeaux qu'eux-mêmes n'osent plus remuer. Quant aux œuvres d'assistance charitable, elles étaient considérées comme incombant, soit aux fidèles, quels qu'ils fussent, soit à la communauté, représentée par le clergé et ses auxiliaires, évêques, diacres, diaconesses, ministres inférieurs.

L'idée génératrice de la profession virginale, c'est qu'une telle manière de vivre, supérieure aux forces de la nature, honore extrêmement le christianisme (1). Les vierges des deux sexes, surtout les femmes, à cause de leur fragilité spéciale, sont l'honneur de l'Eglise, les plus précieux joyaux de sa parure. Aussi, bien loin de les cacher derrière des murs et des grilles, est-on heureux de les montrer. Les *confesseurs* et les *vierges sacrées*, auxquelles on adjoint les veuves restées fidèles, après un court mariage, à la profession de viduité, forment comme une aristocratie dans la communauté des fidèles; ils ont une mention spéciale dans les prières (2), une place spéciale à l'église. On ne leur ménage pas les marques de respect; les matrones ne quittent pas la sainte assemblée sans venir demander le baiser aux vierges consacrées.

La liberté la plus grande présidait à l'entrée dans l'état virginal. Aucune cérémonie n'en consacrait le

(1) Saint Ambroise compare volontiers les vierges chrétiennes aux vestales romaines. Il triomphe naturellement du petit nombre de celles-ci, du caractère temporaire et forcé de leurs engagements.

(2) Dans la formule romaine de la prière des fidèles, telle que nous l'a conservée la liturgie du vendredi saint (ci-dessus, p. 164), les ascètes des deux sexes sont marqués aussitôt après le clergé : « *Oremus et pro omnibus episcopis... ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis et pro omni populo Dei.* »

début. On changeait de costume, on revêtait des vêtements plus graves de forme et de couleur; on adoptait, si l'on avait vraiment l'esprit de sa vocation, une vie plus retirée du monde; on pratiquait le christianisme sérieusement, avec sévérité, sans se permettre aucun des relâchements autorisés ou tolérés; au sacrifice des plaisirs de la chair on ajoutait des austérités spéciales dans l'usage des aliments, des bains, du sommeil (1).

Les vierges étaient, au bout d'un certain temps, l'objet d'une cérémonie spéciale, la collation du voile ou *velatio*, à laquelle on attachait l'idée d'une sorte de mariage mystique avec le Christ (2). Après cette cérémonie, l'engagement était regardé comme irrévocable; il n'était plus possible de contracter mariage, et toute violation du vœu constituait une sorte d'adultère sacrilège. Au quatrième siècle, la législation de l'empire vint consacrer, sur ce point, les prescriptions ecclésiastiques (3). L'âge requis pour la *velatio* était d'abord assez indéterminé; il variait suivant l'appréciation de l'évêque (4), ou suivant l'usage des différents pays. En Afrique, à la fin du quatrième siècle, on accordait le voile dès la vingt-cinquième

(1) Ainsi faisaient les ascètes sérieux; mais il y en avait d'un autre genre, en trop grand nombre. Les Pères de l'Eglise prêchent sans cesse contre les vierges sacrées qui compromettent leur profession par les dehors les plus mondains. On en voyait qui, n'ayant plus leurs parents, ou vivant, pour une autre raison, en dehors de leur famille, s'accordaient un « protecteur » qui partageait à tout le moins leur demeure. L'opinion paraît avoir été assez tolérante pour ces désordres, car les prédicateurs sont souvent obligés de les flétrir.

(2) Cette façon de concevoir la consécration virginale explique pourquoi cette cérémonie ne se faisait que sur les femmes.

(3) *Cod. Theod.*, l. IX, t. 25.

(4) Ambr., *De virg.*, 7. — Sa sœur Marcelline était encore jeune quand elle fut consacrée par le pape Libère. Le discours que saint Ambroise met, à cette occasion, dans la bouche de Libère, suppose que les vierges romaines recevaient d'ordinaire la consécration à un âge peu avancé.

année (1); en Espagne, vers le même temps, on attendait la quarantième année (2). Cette dernière limite supprimait beaucoup de difficultés; une loi de l'année 458 (3) la sanctionna officiellement. De cette façon la *velatio* perdait beaucoup de sa signification. Au lieu d'être l'inauguration d'une carrière, elle n'en était plus guère que le couronnement. Sous prétexte d'assurer la fidélité des épouses du Christ, on ne lui en donnait que d'un âge avancé. L'opinion populaire, il faut le reconnaître, était tout à fait favorable à cette combinaison; elle eût même été beaucoup plus loin. Certaines pièces apocryphes réclament soixante et même soixante-douze ans (4).

La cérémonie de la *velatio* était réservée à l'évêque, comme l'ordination. Elle se faisait en grande pompe, les jours de fête solennelle. Dans son curieux discours *Ad virginem lapsam*, l'évêque de Remesiana (5), Nicétas, rappelle à une vierge déchue sa consécration solennelle à la fête de Pâques, au milieu des néophytes vêtus de blanc et portant des cierges allumés. A Rome, on choisissait les solennités de Noël ou de l'Epiphanie, du lundi de Pâques, de la Saint-Pierre (6), jours où la station avait lieu dans la basilique du Vatican.

(1) *Cod. can.*, 16.
(2) Concile de Saragosse (tenu en 380), c. 8.
(3) *Nov. Majoriani*, VI, 1.
(4) Les soixante ans sont réclamés par l'auteur du *L. P.* (t. I, p. 239, 241); les soixante et douze par le faux *Constitutum Silvestri* (*ibid.*).
(5) Localité de la province de Sardique (*Dacia mediterranea*), actuellement Palanka, en Serbie, entre Nisch et Pirot.
(6) Décrétale de Gélase (Jaffé, 636), c. 12, rapprochée d'une rubrique du sacramentaire gélasien (I, 103). Ces textes ne mentionnent pas la fête de Noël; Marcelline fut cependant consacrée ce jour-là. Il est possible que, lorsque l'Epiphanie fut introduite à Rome, — ce qui n'eut lieu, je crois, qu'après Libère, — on ait transporté à cette fête la cérémonie de la *velatio virginum*.

§ 2. — *Les rites de la Velatio virginum.*

1° Usage romain.

Il ne subsiste aucun ancien rituel de la *Velatio* suivant l'usage de Rome; mais les prières sont marquées dans les sacramentaires. Voici celles du sacramentaire léonien (1). Elles étaient, sans aucun doute, précédées d'une litanie :

Respice, Domine, propitius super has famulas tuas, ut virginitatis sanctae propositum quod te inspirante suscipiunt, te gubernante custodiant.

Vere dignum... aeterne, Deus, castorum corporum benignus habitator et incorruptarum Deus amator animarum, Deus qui humanam substantiam, in primis hominibus diabolica fraude vitiatam, ita in Verbo tuo per quod omnia facta sunt reparas ut eam non solum ad primae originis innocentiam revoces, sed etiam ad experientiam quorumdam bonorum quae in novo saeculo sunt habenda perducas, et obstrictos adhuc conditione mortalium iam ad similitudinem provehas angelorum; respice, Domine, super has famulas tuas quae in manu tua continentiae suae propositum collocantes, ei devotionem suam offerunt a quo ipsa vota sumserunt. Quando enim animus mortali carne circumdatus legem naturae, libertatem licentiae, vim consuetudinis et stimulos aetatis evinceret, nisi tu hanc flammam (2) clementer accenderes, tu hanc cupiditatem (3) benignus aleres, tu fortitudinem ministrares? Effusa namque in omnes gentes gratia tua ex omni natione quae

(1) Muratori, t. I, p. 444. — Celle du sacramentaire gélasien (*ibid.*, p. 629) est un peu plus longue, comme il est marqué plus loin; celle du *Missale Francorum* est semblable à celle du sacramentaire gélasien, sauf une omission de quelques lignes (t. II, p. 674). Dans les suppléments du sacramentaire grégorien figure une formule beaucoup plus courte, mais dérivée de celle du léonien, avec une finale qui ressemble à celle du sacram. gélasien et du *Miss. Francorum*. Cette circonstance me porte à croire que la formule a été écourtée à la fin dans le sacram. léonien.
(2) « *Hanc flammam*] per liberum arbitrium hunc amorem virginitatis » *Gél. M. Fr.*
(3) « Cupiditatem in earum corde » *Gél. M. Fr.*

est sub caelo in stellarum innumerabilem numerum Novi Testamenti haeredibus adoptatis, inter ceteras virtutes, quas filiis tuis non ex sanguinibus neque ex voluntate carnis sed de tuo Spiritu genitis indidisti, etiam hoc donum in quasdam mentes de largitatis tuae fonte defluxit. Ut cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuissent ac super sanctum coniugium initialis benedictio permaneret, existerent tamen sublimiores animae quae in viri ac mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum, nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed diligerent quod nuptiis praenotatur. Agnovit auctorem suum beata virginitas, et aemula integritatis angelicae illius thalamo, illius cubiculo, se devovit qui sic perpetuae virginitatis est sponsus quemadmodum perpetuae virginitatis est filius. Implorantibus ergo auxilium tuum, Domine, et confirmari se benedictionis tuae consecratione cupientibus, da protectionis tuae munimen et regimen; ne hostis antiquus qui excellentiora studia subtilioribus infestat insidiis ad obscurandam perfectae continentiae palmam per aliquam serpat mentis incuriam, et rapiat de proposito virginum quod etiam moribus decet inesse nuptarum. Sit in eis, Domine, per donum Spiritus tui, prudens modestia (1), sapiens benignitas, gravis lenitas, casta libertas. In caritate ferveant et nihil extra te diligant; laudabiliter vivant, laudarique non appetant. Te in sanctitate corporis, te in animi sui puritate glorificent. Amore te timeant, amore tibi serviant. Tu eis honor sis, tu gaudium, tu voluntas, tu in maerore solatium, tu in ambiguitate consilium, tu in iniuria defensio, in tribulatione patientia, in paupertate abundantia, in ieiunio cibus, in infirmitate medicina. In te habeant omnia quem elegere super omnia (2). Et quod sunt professae custodiant, scrutatori pectorum non corpore placiturae sed mente. Transeant in numerum sapientium puellarum; ut caelestem sponsum accensis lampadibus cum oleo praeparationis expectent, nec turbatae improvisi regis adventu praecedentium choro iungantur, occurrant, nec excludantur cum stultis, regalem ianuam cum sapientibus virginibus licenter introeant; et in Agni tui perpetuo comitatu probabiles mansura castitate permaneant. »

2° Usage gallican.

La forme gallicane s'obtient par la comparaison des

(1) Ce qui suit, jusqu'à *elegere super omnia*, manque au *Missale Francorum*.

(2) Ce qui suit ne se trouve que dans le sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum*.

textes sûrement romains avec le *Missale Francorum*, qui contient un mélange des deux formes, et avec le *Missale gallicanum vetus*. On récitait d'abord une prière, précédée de son invitatoire (1) :

Faventes, dilectissimi Fratres, his virtutibus quas praestare paucorum est, Deum semper pudicitiae castitatisque custodem acceptis eidem precibus oremus, ut hanc famulam suam omnibus saeculi inlecebris liberam carnalibus ac spiritu integram, Regis aeterni thalamo reservandam addita caelestis propositi virtute corroboret, et ad sexagesimum fructum quem propria devotione praesumit addat sua liberalitate centesimum.

Omnium quidem laudum atque virtutum sed praecipue castitatis adsertor, custos, auxiliator, effector dicatae tibi in sanctis corporibus pariter ac mentibus puritatis; qui virginitatem ideo plus intueris et diligis quia tibi origo virginitas; quique in hunc mundum natus ex virgine id in aliis probas quod in matre elegisti, atque adeo aptissime tibi sponso viro sponsam virginem dedicamus; tu, Domine, tribue hanc puellae iam tunc semper optabilem magno proposito perseverantiam et contra multiformis inimici instantia spiritum agitantes insidias indeflexam inexpugnabilemque constantiam, ut tibi debeat consummatione quae iam ante habuit bona voluntate.

Puis venait la tradition du voile, accompagnée de la bénédiction :

Accipe, puella, pallium, quod perferas sine macula ante tribunal domini nostri Iesu Christi, cui flectit omne genu caelestium et terrestrium et infernorum.

Benedicat te conditor caeli et terrae, Deus Pater omnipotens, qui te eligere dignatus est ad instar sanctae Mariae matris Domini nostri Iesu Christi ad integram et immaculatam virginitatem, quam professa es coram Deo et angelis sanctis. Idcirco serva propositum, serva castitatem per patientiam, ut coronam virginitatis tuae accipere merearis. Nunc exoro domini nostri Iesu

(1) Je donne ici la formule du *Missale gall. vetus*, Muratori, t. II, p. 701. Dans le *Missale Franc.* (*ib.*, p. 673), le canon romain *Deus castorum* est précédé d'une formule analogue de sens, où cependant l'invitatoire est placé après l'oraison.

Christi divinam misericordiam ut hanc virginem consecrare ac sanctificare dignetur usque in finem. Benedicat te Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus omni benedictione spiritali, ut maneas sine macula sub vestimento sanctae Mariae matris domini nostri Iesu Christi.

CHAPITRE XIV.

LA BÉNÉDICTION NUPTIALE.

Tertullien (1) relève la félicité du mariage que l'Eglise concilie, que l'oblation confirme, que scelle la bénédiction, que les anges proclament, que le Père céleste ratifie. Beaucoup d'autres anciens auteurs parlent aussi de mariages célébrés devant l'Eglise et bénis par elle avec plus ou moins de solennité. Cependant aucune loi ecclésiastique n'obligeait les chrétiens à faire bénir leur mariage. La bénédiction était affaire de coutume, de convenances; elle finit par passer en règle, mais sans devenir jamais une condition de validité. Le mariage est indépendant du rite.

Le rite a beaucoup varié, suivant les temps et les pays (2). Il n'y a rien à tirer ici des *Ordines*, ni des anciens livres liturgiques, sauf les prières de la messe et de la bénédiction nuptiales. Il faut descendre jusqu'au temps du pape Nicolas I pour trouver une description un peu étendue des rites du mariage dans l'Eglise latine (3). Il en parle dans sa célèbre consul-

(1) *Ad uxor.*, II, 9.

(2) Le Rituel romain actuellement en usage, après avoir indiqué un minimum de cérémonies et de formules, ajoute que, s'il y a dans tel ou tel pays d'autres usages ou cérémonies louables, le concile de Trente désire qu'on les maintienne.

(3) *Responsa ad consulta Bulgarorum*, c. 3 : « Post *sponsalia*, quae futurarum sunt nuptiarum promissa foedera, quaeque consensu

tation aux Bulgares, délivrée en 866. Les actes qu'il mentionne se divisent en deux séries : les uns précèdent, les autres accompagnent les *nuptialia foedera* : La première série contient :

1° Les épousailles (*sponsalia*), expression du consentement des futurs et de leurs parents au mariage projeté ;

2° La *subarrhation*, ou tradition de l'anneau par le futur à la future ;

3° La tradition de la dot, par document écrit, en présence de témoins.

Tout ceci est préliminaire. La cérémonie matrimoniale elle-même comprend :

1° La célébration de la messe, devant les époux, qui prennent part à l'offrande et à la communion;

2° La bénédiction prononcée pendant que l'on étend un voile sur leurs têtes ;

3° Le couronnement, à la sortie de l'église (1).

Tous ces rites se retrouvent dans les usages modernes. La cérémonie nuptiale comprend actuellement les rites des fiançailles aussi bien que ceux du mariage proprement dit. Elle commence par la déclaration du consentement, qui, le mariage devant être célébré sur l'heure, a maintenant le caractère d'un engagement *de praesenti*. Les parties, interrogées par le prêtre, expriment publiquement leur intention de s'unir en mariage (1). Vient ensuite la *subarrhation*, accomplie par l'époux, avec un anneau préalablement bénit; puis, en bien des endroits, la tradition de la dot, représentée par une médaille ou une pièce de monnaie.

Tout ceci est l'ancien rituel des fiançailles, qui se célébraient autrefois en famille et sans l'intervention du prêtre. Quant au rituel du mariage lui-même, l'usage actuel et celui du neuvième siècle se relient très bien avec celui que supposent les livres liturgiques les plus anciens. La messe nuptiale se rencontre dans tous les sacramentaires romains (2). Les formules de prière y sont naturellement analogues à la circonstance. Il faut remarquer qu'elles supposent l'oblation faite pour l'épouse. Voici celle du *Hanc igitur* dans le sacramentaire léonien (3) :

eorum qui haec contrahunt et eorum in quorum potestate sunt celebrantur, et postquam *arrhis* sponsam sibi sponsus per digitum fidei a se annulo insignitum desponderit, *dotem* utrique placitam sponsus ei cum scripto pactum hoc continente coram invitatis ab utraque parte tradiderit, aut mox aut apto tempore... ambo ad nuptialia foedera perducuntur. Et primum quidem in ecclesia Domini cum oblationibus quas offerre debent Deo per sacerdotis manum statuuntur, sicque demum benedictionem et velamen caeleste suscipiunt... Veramtamen velamen illud non suscipit qui ad secundas nuptias migrat. Post haec autem de ecclesia egressi coronas in capitibus gestant, quae semper in ecclesia ipsa sunt solitae reservari. Et ita festis nuptialibus celebratis, ad ducendum individuam vitam Domino disponente de caetero diriguntur. » — Le pape continue en disant que rien de tout cela n'est essentiel au mariage, que le consentement suffit, et qu'il est la seule chose indispensable.

(1) Le pape note que ces couronnes sont ordinairement conservées dans l'église. On tenait sans doute à empêcher le port de couronnes profanées par quelque usage superstitieux.

Hanc igitur oblationem famulae tuae *illius*, quam tibi offerimus pro famula tua *illa*, quaesumus, Domine, placatus aspicias; pro qua maiestatem tuam supplices exoramus, ut sicut eam ad aeta-

(1) On a placé là, au moyen âge, la formule *Ego coniungo vos in matrimonium*, etc., qui est, comme on le voit, une sorte d'interpolation de la cérémonie primitive. Cette formule, dont le sens littéral est excessif, n'a pas peu contribué à fausser les idées sur la nature du mariage religieux, et à faire croire que le lien matrimonial dérive de l'autorité du prêtre. Le concile de Trente (*Sess. XXIV, De ref. matr.*, c. 1) la mentionne sans l'imposer.

(2) Les livres gallicans n'en ont pas. Je n'y trouve qu'une *benedictio thalami super nubentes*, composée d'un invitatoire et d'une oraison, dans le sacramentaire de Bobbio (Murat., II, p. 956).

(3) Cf. les formules du sacramentaire gélasien (Murat., I, p. 722) et du sacramentaire grégorien (partie ajoutée, *ibid.*, t. II, p. 245).

tem nuptiis congruentem pervenire tribuisti, sic consortio maritali tuo munere copulatam desiderata sobole gaudere perficias, atque ad optatam seriem cum suo coniuge provehas benignus annorum.

La bénédiction nuptiale a lieu après le *Pater*, avant la fraction du pain. On étend un voile sur les époux, et l'officiant récite d'abord une simple oraison, puis une prière *eucharistique* :

Adesto (1), Domine, supplicationibus nostris, et institutis tuis quibus propagationem humani generis ordinasti benignus assiste; ut quod te auctore iungitur te auxiliante servetur.

Vere dignum..... Pater (2), mundi conditor, nascentium genitor, multiplicandae originis institutor; qui Adae comitem tuis manibus addidisti, cuius ex ossibus ossa crescentia parem formam admirabili diversitate signarent. Hinc ad totius multitudinis incrementum coniugalis thori iussa consortia, quo totum inter se saeculum colligarent, humani generis foedera nexuerunt. Sic enim tibi placitum necessario; ut quia longe esset infirmius quod homini simile quam quod tibi Deo feceras, additus fortiori sexus infirmior unum efficeret ex duobus, et pari pignore soboles mixta manaret, dum per ordinem flueret digesta posteritas, ac priores ventura sequerentur, nec ullum sibi finem in tam brevi termino quamvis essent caduca proponerent. Ad haec igitur venturae huius famulae tuae, Pater, rudimenta sanctifica, ut bono et prospero sociata consortio legis aeternae iura custodiat. Memineritque se, Domine, non tantum ad licentiam coniugalem sed ad observantiam Dei sanctorumque pignorum custodiae delegatam. Fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis ut Rachel viro, sapiens ut Rebecca, longaeva et fidelis ut Sarra. Nihil ex hac subcisivus ille auctor praevaricationis usurpet; nixa fidei mandatisque permaneat; muniat infirmitatem suam robore disciplinae; uni thoro iuncta contactus vitet illicitos. Sit verecundia gravis, pudore venerabilis, doctrinis caelestibus erudita. Sit fecunda in sobole, sit probata et innocens, et ad beatorum requiem atque ad caelestia regna perveniat.

Cette cérémonie est le principal rite religieux. C'est

(1) Sacramentaire léonien, Muratori, t. I, p. 446.
(2) Sacramentaire léonien et gélasien, *ll. cc.*

par le nom de *velatio nuptialis* que la bénédiction nuptiale est indiquée dans le vieux sacramentaire léonien; à la fin du quatrième siècle, le pape Sirice (1) parle de la *velatio coniugalis*. Saint Ambroise (2) dit aussi que le mariage doit être sanctifié *velamine sacerdotali et benedictione*. Il n'y a pas bien longtemps, on avait encore, en France, la coutume de tenir le voile (*pallium*, *paleum*, *poêle*) étendu sur les époux, pendant la bénédiction; mais cet usage, n'étant pas marqué dans le rituel romain, disparaît de plus en plus (3).

Le couronnement des nouveaux mariés, qui tient encore actuellement une si grande place dans le rite grec, a été aussi abandonné en Occident.

Je disais tout à l'heure que les vieux livres mérovingiens ne contiennent pas le rituel du mariage. Cependant l'usage gallican a laissé, je crois, une trace dans les missels postérieurs, la bénédiction qui est prononcée, après la communion, sur les deux époux (4). Des trois anciens sacramentaires romains, le gélasien, si souvent mêlé de prières gallicanes, est le seul qui contienne une formule de ce genre. On a vu, d'ailleurs, que les bénédictions, au moment de la communion, tiennent une grande place dans le système liturgique gallican. Voici la formule du sacramentaire gélasien :

Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, iteratis precibus te supplices exoramus, pro quibus apud te supplicator est

(1) Décrétale à Himère, c. 4.
(2) Ep. XIX, 7.
(3) C'est un de ces vieux rites romains que l'on avait mieux conservés en France qu'en Italie, et qui ont disparu quand on a adopté, ces temps derniers, l'usage romain moderne.
(4) Actuellement la formule *Deus Abraham...* est prononcée après l'*Ite missa est*, au moment marqué pour la bénédiction du peuple, dans l'usage romain. Dans le sacramentaire gélasien, la bénédiction des époux est marquée aussitôt après la communion, avant l'oraison *post communionem*.

Christus, coniunctiones famulorum tuorum fovere digneris, benedictiones tuas excipere mereantur, et filiorum successibus fecundentur. Nuptias eorum sicuti primi hominis confirmare dignare; avertantur ab eis inimici omnes insidiae, ut sanctitatem Patrum etiam in ipso coniugio imitentur, qui providentia tua, Domine coniungi meruerunt.

Il est intéressant de constater que le rituel nuptial décrit par le pape Nicolas n'est autre chose que le rituel des anciens Romains, moins le sacrifice, ou plutôt avec la substitution de la messe au sacrifice idolâtrique. Les Romains distinguaient aussi l'engagement préliminaire, ou fiançailles, et la cérémonie nuptiale proprement dite. On commençait par s'engager l'un à l'autre; les parties contractaient en présence l'une de l'autre, par paroles expresses. L'engagement était consacré par la tradition de l'anneau ou *subarrhatio*; puis venait la rédaction des conventions matrimoniales, accompagnée de présents offerts par le futur à la future. Tout ceci se passait en présence des amis de la famille; leur réunion donnait lieu à un banquet.

Le matin des noces on interrogeait d'abord les dieux en prenant les auspices; plus tard l'aruspicine, qui supposait un sacrifice, fut substituée aux auspices. Dès la veille au soir, la mariée avait quitté ses vêtements de jeune fille et revêtu ceux d'épouse. Sa tête était couverte d'un *flammeum*, voile de couleur rouge; sauf la couleur, ce voile était le même que celui de toutes les femmes mariées; c'est cette *obnubilatio capitis* qui a donné lieu aux termes *nubere*, *nuptiae*, *noces*. Ses cheveux étaient divisés en six tresses et sa tête couronnée de fleurs qu'elle-même avait cueillies; l'époux aussi portait une couronne de fleurs.

Les invités étant rassemblés, les aruspices venaient donner le résultat de leur consultation. Alors les

époux exprimaient leur consentement et l'on signait le contrat définitif (*tabulae nuptiales*); puis la *pronuba* leur faisait se donner la main. Ici se plaçait le sacrifice non sanglant de la *confarreatio*, offrande de fruits et d'un pain de froment. Pendant le sacrifice, les époux étaient assis sur deux siéges liés ensemble et couverts de la peau de la brebis qui avait été égorgée pour l'aruspicine. Pendant que le prêtre récitait la prière, ils faisaient le tour de l'autel en marchant vers la droite. Venait ensuite un sacrifice sanglant, bœuf ou cochon, sur l'autel d'un temple. Les invités criaient *Feliciter*! Le père de la mariée leur donnait un grand festin. La nuit venue, la mariée était conduite en grande pompe chez son mari.

De cette description rapide, il résulte que, sauf ce qui a un caractère nettement religieux, surtout l'aruspicine et les sacrifices, tout le rituel nuptial romain a été conservé dans l'usage chrétien. Il n'est pas jusqu'au *flammeum* et aux couronnes qui n'y aient trouvé place. Cette sélection n'est pas isolée. Essentiellement conservatrice, l'Eglise ne modifiait, en ce genre de choses, que ce qui était incompatible avec ses croyances.

CHAPITRE XV.

LA RÉCONCILIATION DES PÉNITENTS.

Les pécheurs que l'autorité ecclésiastique avait exclus de la société des fidèles, pour des fautes, soit avouées par eux à l'Eglise, avec plus ou moins de publicité, soit établies d'une autre manière, ne pouvaient y rentrer que par la voie de la pénitence. Le premier pas dans cette voie était la demande de réintégration, c'est-à-dire d'admission au nombre des pénitents. On ne l'accordait pas sans difficulté; quelquefois, en l'accordant, on faisait entendre au pénitent que l'expiation devait durer jusqu'à la mort. En tout cas il était de règle de ne l'accorder qu'une fois. Tout le temps que durait la pénitence on devait vivre à peu près dans les mêmes conditions que les ascètes profès. On ne pouvait ni se marier, ni user du mariage déjà contracté; il fallait renoncer à l'état militaire, aux fonctions publiques, à la carrière ecclésiastique, pratiquer l'austérité dans le boire, le manger, le costume, l'usage des bains, être assidu à l'église, en un mot, vivre comme un moine. Toute la différence entre l'état de moine dans le monde et celui de pénitent, consistait en ce que le moine avait embrassé librement son genre de vie, tandis que, pour le pénitent, c'était une condition de réhabilitation (1).

(1) Il faut noter aussi que le monachat n'était pas, comme la péni-

Telle était la discipline au quatrième et au cinquième siècle : elle ne tarda pas à s'adoucir et à se modifier de telle façon que, sauf des cas extrêmement rares, la pénitence perdit toutes ses solennités extérieures et qu'on ne lui assigna plus aucune place dans le culte public.

Autrefois elle avait son rituel, dont les formes se rapprochent beaucoup de celles de l'initiation chrétienne. Le pénitent était considéré en somme comme un chrétien qui a perdu son initiation et qui travaille à la recouvrer. La pénitence est un recommencement du noviciat, du catéchuménat. La catéchisation, les scrutins, les exorcismes, sont remplacés par les exercices de l'ascétisme. De même qu'il y a un *doctor audientium*, ou catéchiste en chef, assisté d'un personnel d'exorcistes, de même il y a, en certaines églises au moins, un prêtre pénitencier avec des clercs sous ses ordres, chargé de surveiller les pénitents et responsable du sérieux de leur expiation. A l'église, les pénitents forment un groupe à part, comme les catéchumènes, et sont congédiés en même temps qu'eux, avant la célébration des saints mystères. Enfin, leur temps d'épreuve terminé, ils sont réintégrés solennellement dans le corps des fidèles, comme ils

tence, un empêchement aux ordres. — Les trois ou quatre stages de la discipline pénitentielle d'Orient n'ont jamais été d'usage dans les pays latins (Funk, *Theol. Quartalschrift*, 1886, p. 373 et suiv.). On peut même se demander s'ils représentaient, en Orient, une institution universelle. Les constitutions et les canons apostoliques n'en parlent jamais, le concile d'Antioche (341) non plus, ni saint Jean Chrysostome. En Syrie, on le voit, tant par saint Chrysostome que par le livre II des Constitutions apostoliques, on était particulièrement facile avec les pécheurs pénitents. Les Constitutions (II, 16) assignent, suivant les fautes, une durée plus ou moins longue aux exercices pénitentiels; mais on ne va pas au delà de sept semaines. Cette durée est celle du carême oriental; c'est aussi celle à laquelle on se tenait, semble-t-il, à Rome, pendant le septième siècle. Voyez plus loin, p. 423.

y avaient été introduits solennellement, lors de leur initiation baptismale. Il y a même, pour les deux cérémonies, concordance de temps : toutes les deux ont lieu immédiatement avant la fête de Pâques.

Il ne s'est conservé que peu de traces du rituel suivi dans ces temps antiques pour l'admission au nombre des pénitents. On devait, au préalable, avouer les fautes pour lesquelles on demandait la pénitence. La vie de saint Hilaire d'Arles (1) († 447) suppose que l'évêque prononçait une allocution, imposait les mains et récitait une prière. Le concile d'Agde (506), c. 15, parle aussi de l'imposition des mains (2), à laquelle était jointe celle du cilice. Après cette cérémonie, les pénitents devaient prendre le deuil, dont les formes variaient suivant les pays (3).

A Rome, les livres liturgiques parfaitement purs, c'est-à-dire le sacramentaire léonien et celui d'Hadrien, ne contiennent absolument rien sur les rites pénitentiels (4). Le gélasien suppose que les pénitents sont, à l'entrée du carême, renfermés dans un monastère d'où ils ne sortent que le jeudi saint (5).

Le mercredi (6) *in capite ieiunii*, que nous appelons

(1) III, 17.

(2) « Paenitentes, tempore quo paenitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est, consequantur. »

(3) En Gaule, on se rasait la tête (concile d'Agde, *loc. cit.*); en Espagne, on laissait pousser cheveux et barbe (Isidore, *De eccl. off.*, II, 17).

(4) Pour le sacramentaire léonien, cela tient probablement à la mutilation du manuscrit.

(5) On peut se demander, en raison du silence des deux autres sacramentaires, si nous ne sommes pas ici en présence d'un rituel gallican plutôt que romain. Mais cette hypothèse est écartée par le style des prières et par la mention du mercredi *in cap. ieiunii* qui, au temps où le sacramentaire gélasien fut transcrit, était encore caractéristique de l'usage romain.

(6) *Sacram. gél.*, I, 16. *Ordo agentibus publicam paenitentiam. Suscipis eum IIII feria mane, in capite Quadragesimae, et cooperis*

maintenant le mercredi des cendres (1), dès le matin, c'est-à-dire bien avant la procession et la messe stationale, le pénitent se présente à un prêtre, qui le revêt d'un cilice et fait une prière : le texte de cette prière n'est pas indiqué. C'est en somme la même cérémonie que dans le concile d'Agde. Rien n'empêche de croire qu'elle ne soit, à Rome, beaucoup plus ancienne que le septième siècle. Ce qui est moins ancien, c'est le choix du mercredi avant le Carême et la réclusion du pénitent dans un monastère. Au milieu du cinquième siècle, les pénitents étaient encore, à Rome, laissés à eux-mêmes, sans réclusion et même sans surveillance officielle (2).

L'usage de la réclusion supprima naturellement celui du congé solennel des pénitents (*missa paenitentium*) à la messe publique. De cet usage les sacramentaires latins n'ont conservé aucun vestige; il n'en est pas de même des livres grecs, et surtout des Constitutions apostoliques, où nous voyons le groupe des pénitents assister au commencement de la réunion, se présenter à l'appel du diacre et sortir après une prière spéciale et la bénédiction de l'évêque. Cet usage était encore observé à Rome au milieu du cin-

eum cilicio, oras pro eo et inclaudis usque ad Caenam Domini. Qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae: et prostrato eo omni corpore in terra, dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum, in quinta feria Caenae Domini, sicut ibi continetur.

(1) Ni le sacramentaire gélasien, ni l'*Ordo I* de Mabillon, qui décrit la station du mercredi *in capite ieiunii*, ne parlent de la bénédiction et de l'imposition des cendres; mais la cérémonie actuelle figure tout au long dans les *Ordines* du douzième siècle. Elle correspond à une conception plus étendue de la pénitence. Tous les fidèles, clercs et laïques, se constituent pénitents pour la durée du Carême et se font imposer les cendres, qui sont, comme le cilice, le symbole de la condition pénitentielle. Une telle idée, surtout en ce qui regarde le clergé, est inconciliable avec l'ancienne législation pénitentiaire encore observée à Rome au neuvième siècle.

(2) Sozomène, *H. E.*, VII, 16.

quième siècle. Sozomène (1) l'atteste expressément.

Quant à la cérémonie finale, celle de la réconciliation, nous la trouvons dans le sacramentaire gélasien (2), avec des formules très amples.

Nous sommes au jeudi saint, jour qui était consacré, à Rome, à la réconciliation des pénitents (3). La messe commence sans psalmodie, c'est-à-dire sans que l'on exécute le chant de l'Introït (4), et sans que le pape salue l'assistance par le *Dominus vobiscum*. Il récite une prière d'ouverture (5), puis un diacre lui amène les pénitents (6), qui se prosternent tout du long au milieu de l'église. Le diacre prend alors la parole :

Adest, o venerabilis pontifex, tempus acceptum, dies propitiationis divinae et salutis humanae, qua mors interitum et vita accepit aeterna principium, quando in vinea Domini Sabaoth sic novorum plantatio facienda est ut purgetur et curatio (7) vetustatis. Quamvis enim a divitiis bonitatis et pistatis Dei nihil temporis vacet, nunc tamen et largior est per indulgentiam remissio peccatorum et copiosior per gratiam adsumptio renascentium. Augemur regenerandis, crescimus reversis; lavant aquae, lavant lacrymae;

(1) *Loc. cit.* Cf., ci-dessus, p. 163.

(2) I, 38. « *Orat. in quinta feria.* Eodem die non psallitur, nec salutat, id est non dicit *Dominus vobiscum*; et reconciliatio paenitentis. » — Suivent trois oraisons, puis : « *Ordo agentibus publicam paenitentiam.* Egreditur paenitens de loco ubi paenitentiam gessit et in gremio praesentatur ecclesiae, prostrato omni corpore in terra, et postulat in his verbis diaconus. »

(3) Lettre d'Innocent à Decentius, c. 7; cf. *L. P.*, t. I, p. CXI.

(4) La litanie du *Kyrie eleison* est sans doute supprimée comme devant être exécutée peu après; il en est de même du *Gloria in excelsis*. Tous ces détails, plus ou moins nettement indiqués, sont contredits par les *Ordines* du neuvième siècle, qui supposent que la messe commence comme à l'ordinaire; ils n'ont d'ailleurs aucun vestige de la réconciliation des pénitents dans la journée du jeudi saint. Peut-être cette cérémonie avait-elle été abandonnée dans le courant du huitième siècle.

(5) Le sacramentaire gélasien en donne trois formules, qui sont évidemment des rechanges.

(6) La rubrique et les formules ont toujours le singulier.

inde gaudium de adsumptione vocatorum, hinc laetitia de absolutione paenitentium. Inde est quod supplex tuus, postea quam in varias formas criminum neglectu mandatorum caelestium et morum probabilium transgressione cecidit, humiliatus atque prostratus prophetica ad Deum voce clamat, dicens : *Peccavi, impie egi, iniquitatem feci, miserere mei Domine*, evangelicam vocem non frustratoria aure capiens : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Manducavit, sicut scriptum est, panem doloris; lacrymis stratum rigavit; cor suum luctu, corpus adflixit ieiuniis, ut animae suae reciperet quam perdiderat sanitatem. Unicum itaque est paenitentiae suffragium, quod et singulis prodest et omnibus in commune succurrit. Hic ergo dum ad paenitudinis actionem tantis excitatur exemplis, sub conspectu ingemiscentis ecclesiae, venerabilis Pontifex, protestatur et dicit : *Iniquitates meas ego agnosco et delictum meum contra me est semper. Averte faciem tuam a peccatis meis, Domine, et omnes iniquitates meas dele. Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me.* Quo ita supplicante et misericordiam Dei adflicto corde poscente, redintegra in eo, apostolice Pontifex, quicquid diabolo scindente corruptum est; et orationum tuarum patrocinantibus meritis, per divinae reconciliationis gratiam fac hominem proximum Deo; ut qui antea in suis perversitatibus displicebat, nunc iam placere se Domino in regione vivorum (1) devicto mortis suae auctore gratuletur.

Le pape (2) alors prend la parole ou la donne à un prêtre, qui admoneste le pénitent. Il récite (3) ensuite une oraison, puis une prière eucharistique :

Adesto, Domine, supplicationibus nostris et me, qui etiam misericordia tua primus indigeo, clementer exaudi; ut quem non electione meriti sed dono gratiae tuae constituisti operis huius ministrum, da fiduciam tui muneris exequendi, et ipse in nostro ministerio quod tuae pietatis est operare (4).

(1) Ici le sacramentaire ajoute *cum*, qui forme un contresens.

(2) *Post hoc admonetur ab episcopo sive alio sacerdote ut quod paenitendo diluit iterando non revocet. Inde vero has dicit orationes sacerdos super eum.*

(3) Cette partie du formulaire est entrée dans les suppléments du sacramentaire grégorien (n° 99), dont les variantes sont notées ci-dessous.

(4) Il y a ici une deuxième oraison; mais le style général des cérémonies romaines autorise à y voir un rechange.

[Vere dignum ... aeterne] Deus, humani generis benignissime conditor et misericordissime reformator; qui hominem invidia diaboli ab aeternitate deiectum unici Filii (1) tui sanguine redemisti, vivifica hunc famulum tuum (2) quem tibi nullatenus mori desideras, et qui non derelinquis devium, adsume correptum. Moveant pietatem tuam, quaesumus, Domine, huius famuli tui lacrymosa suspiria. Tu eius medere vulneribus, tu iacenti manum porrige salutarem, ne Ecclesia tua aliqua sui corporis portione vastetur, ne grex tuus detrimentum sustineat, ne de familiae tuae damno inimicus exultet, ne renatum lavacro salutari mors secunda possideat. Tibi ergo, Domine, supplices preces, tibi fletum cordis effundimus. Tu parce confitenti, ut (3) in imminentes paenas sententiamque futuri iudicii te miserante non incidat. Nesciat quod terret in tenebris, quod stridet in flammis; atque ab erroris via ad iter reversus iustitiae, nequaquam ultra novis vulneribus saucietur; sed integrum sit ei atque perpetuum, et quod gratia tua contulit et quod misericordia reformavit (4).

Les livres gallicans ne nous fournissent, pour la réconciliation des pénitents, qu'une seule formule de prière, avec invitatoire. Elle s'est conservée, en fort mauvais état, à la fin du sacramentaire de Bobbio (5). Au temps où ces livres ont été écrits, la discipline pénitentielle avait déjà subi, particulièrement en Gaule, des modifications extérieures très considérables.

Aussi est-ce plutôt à titre de souvenir d'un usage ancien que je mentionnerai ici la cérémonie de l'Indulgence, qui avait lieu, en Espagne, le vendredi saint, le même jour où, depuis un temps fort ancien, semble-t-il, on célébrait à Milan la réconciliation solen-

(1) *Filii* supplée d'après le sacramentaire grégorien.

(2) *hunc famulum tuum* Grég. : *itaque* Gél.

(3) *Ut-incidat*] Grég. : « Ut sic in hac mortalitate peccata sua te adiuvante defleat qualiter in tremendi iudicii die sententiam damnationis aeternae evadat, et nesciat, etc. »

(4) Ici le sacramentaire gélasien donne un nouveau groupe de formules, trois oraisons et une prière eucharistique; ces rechanges ne sont pas entrés dans le supplément grégorien.

(5) Muratori, t. II, p. 966.

nelle des pénitents (1). Cette cérémonie est prescrite par le quatrième concile de Tolède (633) (2), et l'on en trouve tout le détail dans le missel mozarabique.

Après quelques préliminaires, où l'on trouve le chant de reproche, *Populo meus, quid feci tibi*, qui est entré dans notre service du vendredi saint, l'office commence par les trois leçons prophétiques (*Isaïe*, 52, 53), apostolique (*I Cor.*, 5, 6) et évangélique. L'usage gallican, dont témoigne aussi le lectionnaire de Luxeuil, était de lire la Passion dans un texte composite, une sorte de *Diatessaron*, où les quatre évangiles étaient combinés. Le récit était réparti entre les divers offices du jeudi et du vendredi saint. Au service de l'Indulgence on commençait par les mots *Mane autem facto*, *cena pura*, *consilium inierunt* (3). Après ces lectures venait la cérémonie proprement appelée de l'Indulgence. Les assistants, qualifiés indistinctement de pénitents, sont par trois fois invités à se prosterner et à invoquer la miséricorde divine. Les formules conservées ressemblent beaucoup à celle de la *missa paenitentium* dans la liturgie des Constitutions apostoliques.

L'archidiacre, s'adressant alors à l'assemblée, clercs

(1) Ceci résulte, je crois, de la lettre 20 de saint Ambroise : « Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in Ecclesia paenitentia relaxatur. »

(2) Can., 6 : « Oportet eodem die mysterium crucis, quod ipse Dominus cunctis annuntiandum voluit, praedicare atque indulgentiam criminum clara voce omnem populum postulare, ut paenitentiae compunctione mundati venerabilem diem dominicae Resurrectionis remissis iniquitatibus suscipere mereamur, corporisque eius et sanguinis sacramentum mundi a peccato sumamus. »

(3) Matth., XXVII, 1. Les mots *cena pura*, qui n'appartiennent pas au texte biblique, sont une très ancienne désignation du vendredi saint. On la rencontre dans un livre de comput pascal rédigé à Rome au quatrième siècle (Krusch, *Der 84jährige Ostercyclus*, p. 234). Le texte *Mane autem facto* est assigné, par le lectionnaire de Luxeuil, à l'office de *Seconde*, office matinal, correspondant à celui de *Prime*, dans l'usage romain.

et fidèles, l'invite à crier *Indulgentia !* (1) Quand les acclamations se taisent, l'archidiacre évoque le souvenir du « bon Pasteur qui a donné sa vie pour ses brebis » ; puis il invite à la prière. L'évêque la formule dans une sorte de litanie à laquelle on répond par de nouveau cris : *Indulgentia !*

Te precamur, Domine, — Indulgentia !
Procedat ab Altissimo — Indulgentia !
Succurrat nobis miseris — Indulgentia !
Delicta purget omnibus — Indulgentia !
Praestetur paenitentibus — Indulgentia !
Patrona sit lugentibus — Indulgentia !
Errantes fide corrigat — Indulgentia !
Lapsos peccatis erigat — Indulgentia !
Te deprecamur, Domine, — Indulgentia !

Vient ensuite une prière en forme de collecte, prononcée au nom de tous par l'évêque seul ; il y fait appel à la clémence divine en faveur des pénitents.

Les cris d'indulgence se font entendre de nouveau, puis la litanie, puis la prière de l'évêque, avec d'autres formules, mais dans le même ordre. La série terminée, on la reprend une troisième fois.

La troisième fois, l'oraison finale est omise et le service continue par l'adoration de la croix et la messe des présanctifiés, à peu près comme dans l'usage actuel.

La cérémonie de l'Indulgence s'isole aisément des autres parties du service. Elle comprend trois actes : la prière des pénitents eux-mêmes, l'intercession de l'assemblée en leur faveur, la prière adressée en son nom, par l'évêque, à la miséricorde divine. Les livres

(1) La rubrique du missel mozarabique actuel suppose que ces acclamations étaient réglementées ; la première fois on ne doit pas crier plus de trois cents fois, la seconde plus de deux cents, la troisième plus de cent.

liturgiques ne distinguent pas très nettement les pénitents de l'ensemble des assistants. Tout le monde (1) paraît être d'abord dans la situation de pénitent, puis dans celle d'intercesseur. Mais les rôles doivent être distingués si l'on veut ramener ce rituel à son sens primitif. A l'origine, les pénitents ne rentraient pas dans la communauté des fidèles sans le consentement exprimé de ceux-ci. Quand il ne se manifestait pas spontanément, l'évêque devait le provoquer. La scène est décrite dans un passage où Tertullien (2) représente le pape Calliste procédant à la réconciliation d'un pécheur repentant :

« Tu introduis dans l'église l'adultère pénitent, qui » vient supplier l'assemblée des fidèles ; le voilà, vêtu » d'un cilice, couvert de cendre, dans un appareil » lugubre et propre à exciter l'épouvante. Il se pros- » terne au milieu de l'assistance, devant les veuves, » devant les prêtres ; il saisit la frange de leurs ha- » bits ; il baise les traces de leurs pas ; il les prend » par les genoux. Pendant ce temps là, tu harangues » le peuple, tu excites la pitié publique sur le triste » sort du suppliant. Bon pasteur, benoit pape, tu » racontes la parabole de la brebis perdue pour » qu'on te ramène ta bique égarée (3) ; tu promets » qu'elle ne s'échappera plus de la bergerie, etc.

Entre ce tableau et le rituel du missel mozarabique, il y a la différence qui sépare le troisième siècle du sixième, pour les choses de cet ordre. Mais les cris d'indulgence qui retentissaient autrefois le vendredi saint dans les églises du royaume wisigoth dérivent

(1) Rapprocher ceci de ce qui a été dit plus haut, p. 423, note 1, sur l'origine de la cérémonie des Cendres.
(2) *De pudicitia*, 13.
(3) Il ne faut pas oublier que cette description est une caricature. Tertullien, adversaire acharné de la pénitence, fait son possible pour la ridiculiser.

en droite ligne des cris de pitié que les fidèles persévérants proféraient jadis, soit spontanément, soit sur les exhortations de l'évêque, quand un pécheur pénitent venait demander sa réhabilitation à l'assemblée chrétienne.

CHAPITRE XVI.

L'OFFICE DIVIN.

On a vu, au chapitre VIII, comment l'ancienne Eglise avait organisé la sanctification de la semaine et de l'année. Les réunions de culte du dimanche, du mercredi, du vendredi, des fêtes, avec leurs services nocturnes ou diurnes, n'épuisaient pas toutes les ressources de la piété des fidèles, ni même toutes leurs obligations. L'idéal de la vie chrétienne était une perpétuelle communion avec Dieu, entretenue par une prière aussi fréquente que possible. Un chrétien qui n'aurait pas prié tous les jours, et même à diverses reprises, n'eût pas été un chrétien. Sans doute la prière commune, collective, faite au même endroit par toute l'église locale, n'avait lieu qu'aux jours et heures des synaxes. Mais on pouvait prier en particulier, en dehors des synaxes, soit isolément, soit en famille, soit avec des voisins, des amis. L'usage s'établit de bonne heure de consacrer à la prière privée les derniers instants de la nuit, le temps qui s'écoule entre le chant du coq et le lever du jour, puis, à la fin de la journée, l'heure mélancolique où le soleil disparaît, où l'ombre se fait, où il faut allumer les lampes de la maison. C'étaient là les prières fondamentales, universellement en usage, la prière du matin et celle du soir, matines et vêpres. Dans la

journée, certains moments étaient indiqués, soit par la Bible, soit par la tradition juive, soit même par l'usage de la vie ordinaire et civile. Il était naturel de profiter du moment où la famille se réunissait pour le repas, au milieu du jour, et, un peu plus tard, du moment où elle se séparait de nouveau pour vaquer au travail quotidien. On obtenait ainsi deux prières régulières, deux *heures*, observées d'une façon privée, mais habituelle. D'autres, se rappelant que Daniel priait trois fois le jour, en concluaient qu'il était convenable d'en faire autant. Les trois heures étaient indiquées par les Actes des apôtres, où l'on voit les disciples réunis pour la prière à l'heure de tierce, lorsque le Saint-Esprit descend sur eux, le jour de la Pentecôte; saint Pierre monter à l'étage supérieur de sa maison pour y prier, à l'heure de sexte, avant de prendre son repas; enfin les apôtres Pierre et Jean entrer au temple pour y faire la prière, à l'heure de none. Ces heures, du reste, étaient les principales divisions du jour; on les observait pour les affaires, elle sonnaient aux horloges publiques.

C'est Tertullien qui nous renseigne (1) ainsi sur l'usage des trois « heures » de jour et sur leur origine. Clément d'Alexandrie connaît aussi (2) cette division de la journée chrétienne. Dans son *Cathimerinon*, Prudence paraît s'inspirer d'un usage un peu différent, celui que j'ai décrit en premier lieu, mais avec dédoublement des deux heures de matines et de vêpres. Il a une hymne pour l'heure où le coq chante, *Ales diei nuntius*, une autre pour l'aurore, *Nox et tenebras et nubila*; d'autres pour avant et après le repas, *O crucifer bone*, *lucis sator*, *Pasiis visceribus ciboque sumpto;* d'autres enfin pour le soir, *Inventor*

(1) *De ieiun.*, 10.
(2) Strom., VII, 40.

rutili, *dux bone luminis* (1), et pour le moment où l'on va s'abandonner au sommeil, *Ades Pater supreme*.

Encore une fois, ces prières, distribuées de façons un peu différentes dans le cours de la journée, sont essentiellement des prières privées. L'évêque, le clergé, les observent sans doute en particulier; mais on ne voit pas qu'elles se soient transportées, avant le quatrième siècle, dans les édifices où se tenaient les réunions publiques du dimanche et des jours de station. Ce ne sont pas des exercices de communauté, j'entends de toute la communauté chrétienne d'une localité déterminée. Au quatrième siècle, une circonstance spéciale les mit en relief, c'est qu'elles furent adoptées par les congrégations d'ascètes, par les monastères. Il n'est pas de monastère qui n'ait ses heures de prière commune. Comme pour bien d'autres choses, il y eut d'abord de grandes différences entre monastères et monastères, entre pays et pays (2). Au cinquième siècle, les moines d'Egypte n'avaient encore que les deux heures primitives du matin et du soir, le *Gallicinium* et le *Lucernaire*. Les moines de Syrie et de Mésopotamie se réunissaient en outre aux trois heures de jour, tierce, sexte et none. On ajouta même, à Bethléem, et cet usage se répandit, une réunion à la première heure de jour, pour empêcher les moines de se recoucher après l'office de nuit et de dormir une partie de la matinée. Cela faisait six heures consacrées. Un texte du psaume CXVIII où le psalmiste dit à Dieu qu'il le prie sept fois par jour, fournit une sorte de type que l'on s'efforça de réaliser, en distinguant deux parties dans l'office de matines, les prières au chant du coq et celles de l'aurore (Lau-

(1) C'est bien à tort que l'on a vu, dans cette prière quotidienne, une pièce composée en l'honneur du cierge pascal.
(2) Sur tout ceci, voyez le livre III des *Institutions* de Cassien.

des). Beaucoup plus tard, le même résultat fut atteint par l'office de complies (1), entre le repas du soir et le coucher. C'est le système de Prudence combiné avec celui de Tertullien.

L'étude de ces diversités rentre dans l'histoire spéciale de la discipline monastique. Un point d'un intérêt plus général, c'est l'introduction des prières quotidiennes dans l'usage ecclésiastique proprement dit. L'auteur des Constitutions apostoliques insiste déjà pour que l'évêque réclame des fidèles l'assistance aux offices du matin et du soir, même à ceux des trois heures du jour (2). Il suppose que ces offices se célèbrent dans l'église et que l'évêque y prend part avec son clergé. La Pérégrination de Silvie fournit ici, en ce qui regarde l'usage spécial de l'église de Jérusalem, des renseignements très précis. Sauf en carême, où l'heure de tierce est célébrée en public, il se tient quatre réunions par jour dans l'église du Saint-Sépulcre, au chant du coq, à sexte, à none et à vêpres (lucernaire). L'édifice sacré, qui n'est pas, ceci est à noter, l'église-mère ou cathédrale de Jérusalem, mais seulement un sanctuaire de dimensions relativement restreintes, est ouvert à tout le monde, à toutes les personnes de bonne volonté. En fait, l'assistance est surtout composée d'ascètes des deux sexes (*monazontes et parthenae*). Ces personnes pieuses exécutent des psaumes, soit suivant le mode ancien du répons, soit à deux chœurs, en antiphones.

(1) Cet office n'a pas d'attestation plus ancienne que la règle de saint Benoît. Une fois *Complies* admis, on put encore, même en distinguant Matines et Laudes, vérifier le *Septies in die laudem dixi tibi*, car Matines peut être mis en dehors du compte, comme office nocturne.

(2) II, 59; VIII, 34-39; dans le premier de ces textes, il n'est pas encore question des heures diurnes; l'autre ne donne des formules que pour le matin et le soir, tout en recommandant les trois heures de tierce, sexte et none.

Deux ou trois prêtres et autant de diacres sont de service tour à tour auprès d'elles, pour réciter les prières. On admet, en effet, que, dans les assemblées un peu importantes, les prières communes, litanies ou autres, ne peuvent être dirigées que par le haut clergé; une pratique différente est considérée comme entraînant quelques dangers au point de vue de l'unité ecclésiastique. Mais ce n'est pas la seule participation du clergé à l'office des ascètes. Quand les psaumes, entrecoupés de prières, tirent à leur fin, l'évêque et le clergé entrent dans l'église. A partir de ce moment, la réunion devient vraiment ecclésiastique. On y fait des prières, d'abord avec les catéchumènes, puis avec les fidèles seuls, les catéchumènes étant renvoyés au bout d'un certain temps, comme dans les synaxes liturgiques. L'assistance ne se sépare pas sans avoir reçu la bénédiction de l'évêque; il est même d'usage que chacun lui baise la main avant de se retirer.

Le dimanche et les jours de fêtes, les synaxes antiques reprennent leurs droits. L'office privé passe après et s'installe comme il peut dans l'intervalle entre la vigile et la messe. Au chant du coq, le clergé tout entier, évêque en tête, préside l'office de nuit, bien autrement fréquenté que les jours ordinaires. Au jour, la messe a lieu, dans la grande basilique (*Martyrium*) voisine du Saint-Sépulcre. Elle est fort longue, aussi ne reste-t-il de temps que pour le lucernaire : sexte et none sont sacrifiées.

Il va de soi qu'une assistance régulière à des offices aussi fréquents ne pouvait être demandée à tout le monde. Saint Chrysostome (1) nous met en présence des objections que faisaient valoir les laïques de son temps : « Est-il possible, fait-il dire à ses audi-

(1) *Hom. IV de Anna*; Migne, *P. G.*, t. LIV, p. 667.

» teurs, qu'un homme du monde, enchaîné aux affai-
» res des tribunaux, se dérange trois fois par jour
» pour aller prier à l'église? » Il répond à cela que l'on peut prier en son particulier, et n'importe où. En fait cependant, il résulte de son témoignage comme de beaucoup d'autres auteurs contemporains, que l'office était célébré tous les jours dans les églises, aux heures canoniques, avec la participation du clergé et sous sa direction. Ce point est capital. Une fois installée dans l'église, la prière privée n'en devait plus sortir. Les ascètes isolés, les vierges vivant dans le monde, disparurent bientôt ou se rattachèrent aux monastères, pourvus d'oratoires dans lesquels la congrégation célébrait ses offices. Mais le pli était pris. Les fidèles, tout en n'y assistant pas, trouvèrent très convenable que les offices fussent célébrés dans leurs églises par le clergé, et celui-ci dut accepter la continuation d'un service assez onéreux dans sa régularité, auquel il avait été d'abord étranger. L'obligation de l'office, comme celle du célibat, est un legs de l'ascétisme au clergé. On peut même dire que, sur ces deux points, il s'est produit une sorte de concordat tacite. La popularité des parfaits, des continents, des hommes de Dieu, comme on disait, était et se maintint si grande, qu'elle aurait pu mettre en question les titres du clergé à la direction des communautés chrétiennes, si, sur les points principaux, le clergé ne s'était empressé d'adopter le programme des moines, s'il ne s'était pas arrêté, d'une façon nette et apparente, dans la voie du relâchement général.

Ainsi naquit pour le clergé l'obligation de célébrer, dans les églises publiques, dans les cathédrales de ville et dans les églises paroissiales des campagnes, l'office canonique de jour et de nuit. Quant à l'organisation précise de ces offices, quant à la distribution des psaumes, antiphones ou répons, des prières, litaniques ou

collectives, des lectures même, entre les heures de l'office et les temps de l'année, on varia beaucoup d'une église à l'autre. Ici, comme dans le service primitif du dimanche et des stations, l'usage des grandes métropoles s'imposa aux églises suffragantes. Les conciles provinciaux s'efforcèrent de régler les détails et d'obtenir quelque uniformité. D'autre part, l'ordre des offices était une des parties principales des règles monastiques. Les couvents importants suivaient en ceci les règles qu'ils avaient adoptées; d'autres acceptaient l'usage diocésain ou provincial, défini par les évêques. Jusqu'au neuvième siècle, en Occident, il n'y eut guère d'uniformité dans ce domaine. Quand on arriva à l'y introduire, ce fut en s'inspirant de la règle bénédictine et surtout (1) de l'usage des monastères de Rome, de ces grands couvents groupés autour des basiliques du Latran, du Vatican, de Sainte-Marie-Majeure, qui, à la longue, sont devenus des chapitres, réguliers d'abord, puis séculiers, mais qui représentent, en somme, le *principium et fons* de tout le développement latin de l'office ecclésiastique et monacal (2).

(1) Je me bornerai à signaler quelques faits qui peuvent avoir leur intérêt pour l'étude des anciens livres d'office. A Rome, jusqu'au neuvième siècle au moins, les hymnes étaient inconnus; on s'en tenait, pour le chant, aux psaumes et aux autres cantiques bibliques. Les lectures, réservées d'abord aux antiques services de la vigile et de la messe, ne s'introduisirent dans l'office qu'au bout d'un certain temps, vers le septième siècle. L'office se composait donc uniquement de psaumes, antiphones ou répons, et de prières. Cet usage romain primitif concorde exactement avec celui qui était observé à Jérusalem au temps de Silvia. La règle de saint Benoît, au contraire, admet les hymnes et les lectures. Voy. la lettre de Théodemar, abbé du Mont-Cassin, à Charlemagne, dans Jaffé, *Monum. Carolina*, p. 360; cf. *Liber pontif.*, t. I, p. 231, note 1, où j'ai eu tort de placer les répons de l'office au nombre des parties ajoutées postérieurement.

(2) Ceci est dit, bien entendu, des temps postérieurs au septième siècle pour la Gaule, au dixième ou onzième pour l'Espagne. Dans ces pays, il y a lieu de tenir compte d'un développement indigène,

On comprend aisément que, devant un sujet si vaste, je m'abstienne d'entrer dans le détail et même d'y toucher, si légèrement que ce soit.

qui a commencé sous l'influence directe des usage orientaux, et qui doit peu à l'imitation des monastères romains.

APPENDICE

1°

LES ORDINES ROMAINS DU MANUSCRIT DE SAINT-AMAND.

Le manuscrit d'où je tire ces textes, *Parisinus* 974, du neuvième siècle, contient les traités suivants de saint Augustin : *De libero arbitrio et gratia Dei libri II ; Altercatio Feliciani arriani et beati Augustini, liber I ; De praedestinatione, liber I.* Il provient de Saint-Amand en Puelle, comme en témoigne la note suivante, inscrite à la fin : *Almae ecclesiae sancti Amandi in Pabula liber.* Avant et après le texte de saint Augustin, quelques feuillets étaient demeurés blancs ; on en a profité pour y transcrire les *Ordines.*

Ceux-ci sont rédigés en latin vulgaire (*non grammatico sermone*), ce qui, si l'auteur était un clerc frank, les reporterait à une date antérieure à l'an 800 environ. Si c'est un clerc romain qui a tenu la plume, la rédaction peut être un peu postérieure. Le manuscrit n'est sûrement pas original. Il nous offre une copie exécutée sur un original rempli d'abréviations, qui n'ont pas été toutes déchiffrées avec un égal bonheur. Je le reproduis tel quel, sauf certains endroits où les fautes sont manifestes et faciles à corriger ; en ces cas-là la leçon du manuscrit est indiquée au bas de la page.

In nomine Domini nostri Iesu Christi incipit ordo qualiter in sancta atque apostolica ecclesia Romana missa caelebratur, quam nos cum summo studio atque cum diligentia maxima curavimus, non grammatico sermone, sed aperte loquendo veritatem indicare, id est qualiter pontifex procedit in die sollemni cum honore magno; sicut investigatum est a sanctis patribus.

I

Primitus enim procedit omnis clerus ad ecclesiam vel omnis populus ubi missa caelebranda est, et ingreditur pontifex in sacrario et induit se vestimentis sacerdotalibus. Quando dalmaticas induit, et diaconi similiter induunt se, et subdiaconi involvunt se anagolagio circa collo et induunt se tonicas albas quales habent, sericas aut lineas. Et si pontifex dalmaticas non induerit, diaconi vel subdiaconi non se involvunt anagolagio, sed cum tonicis albis et planitis ambulant. Et interim dum pontifex sedit in sacrario in sede sua, custodit evangelium diaconus qui eum lecturus est, et postea tradit ad subdiaconum. Deinde portans eum subdiaconus per medium presbiterio, et non presumat sedere quisquam quando eum viderint pretereuntem; et pertransiens subdiaconus ponat eum super altare. Et interim stat quartus de scola ante pontificem et dicit [1] ad subdiacono regionario [2] : « Talis psallit responsorium et talis Alleluia. » Deinde dicit pontifex scolae : « Intrate. » Et renuntiat ad primum scole, et dicit : « Iubete. » Deinde venit subdiaconus suprascriptus ad auriculam pontificis et dicit secreto : « Talis legit, talis et talis psallit. »

Deinde oblationarius inluminat duos cereos ante secretario pro luminaria pontificis [3], quod est consuetudo omni

[1] diaconus.
regionaria.
[3] pontifex.

tempore, et antecaedit ante pontificem [1], et ponit eos retro altare, in duo candelabra, dextra levaque. Deinde inluminant acolithi cereostata [2] ante secrarium et aegreditur pontifex de secrario cum diaconibus, tenentes eum duo dextra levaque, et VII caereostata procaedunt ante eum et subdiaconus (1) temperita [3] cum thimiamasterium ante pontificem. Et ipsi diaconi planitas habeant indutas super dalmaticas, usque dum venerint cum pontifice ad summum presbiterium. Et cum introierint, exuent planitas quas habent, et recipiunt eas ministri ipsorum. Et dum viderit subdiaconus primus de scola eos expoliare et pontificem introeuntem in presbiterio, expoliat se planita qua est indutus, et recipit eam accolitus de scola. Et surgunt sacerdotes et stant. Et subdiaconi qui antecaedunt pontificem non transeant per medium scolae, sed dextra levaque stantes subtus cancello, hinc et indo. Et cum adpropinquaverit pontifex scola, stant ibi acolithi cum cereostata, mutantes, novissimi primi. Et transit pontifex cum diaconis per mediam scolam, et annuit primo [4] scolae ut dicatur *Gloria*. Et venit prior episcopus et prior presbiter; dat eis pacem pontifex, deinde et ad diaconos [5]. Et si pontifex minime fuerit, similiter dat diaconus pacem qui ipsa diae lecturus est evangelium. Deinde psallit (2) ante altare, et stat inclinato capite et diaconi similiter. Dum dixerit scola *Sicut erat in principio*, erigunt se diaconi ab oratione, et osculant altare hinc et inde. Et dum dixerit scola versum ad repetendum, surgit pontifex ab oracione et osculat evangelium qui est super altare, et vadit de dextra parte altaris ad sedem suam, et diaconi

[1] pontifex.
[2] ceor.
[3] teperita.
[4] primum.
[5] diaconum.

(1) Le sous-diacre *temperita* reparaît plus loin. Je ne sais ce que signifie cette qualification.
(2) Dans ce texte, le verbe *psallere*, outre le sens ordinaire de chanter un psaume, a aussi celui de monter.

cum ipso hinc et inde, stantes et aspicientes contra orientem (1).

Deinde ponunt acolithi cereostata quas tenent in terram. Et dum compleverit scola antiphonam, annuit pontifex ut dicatur *Kyrie eleison*. Et dicit scola, et repetunt regionarii (2) qui stant subtus ambone. Dum repetierunt tertio, iterum annuit pontifex ut dicatur *Christae eleison*. Et dicto tercio, iterum annuit ut dicatur *Kirie eleison*. Et dum compleverint novem vicibus, annuit ut finiantur. Et respiciens pontifex ad populum dicit *Gloria in excelsis Deo* et revolvit se ad orientem et diaconi cum ipso, usque dum expletur *Gloria in excelsis Deo*. Hunc expleto, respicit populum et dicit : *Pax vobis*. Respondetur : *Et cum spiritu tuo*. Deinde *Oremus*. Leventur acolithi caereostata et ponunt ea ante altare, sicut ordinem habent.

Oracione expleta, sedet pontifex in sede sua et diaconi stant hinc et inde. Et revertit scola subtus tabula qui est subtus ambone, et subdiaconi qui stant subtus cancellum psallunt circa altare ex utraque parte. Et annuit pontifex ut sedeant sacerdotes in presbyterio. Deinde legitur lectio a subdiacono in ambone, stans (3) in medium de scola, aut acolithus planita et accipit cantorium et psallit in ambone et dicit responsorium ; similiter et alius *Alleluia*.

Hoc expleto, inclinat se diaconus ad pontificem, et iubet pontifex ut legatur evangelium ; et vadit ad altare, et osculat aevangelium et accipit eum. Deinde surgit pontifex a sede, seu et omnes sacerdotes stantes. Et antecedunt eum duo subdiaconi, unus dextra parte, alius de sinistra, et duo acolithi portantes ante ipsum dua caereostata. Et dum venerit subtus ambone, porrigit ei subdiaconus qui est dextra parte

(1) A condition, bien entendu, que l'orientation de l'église s'y prête. C'est le cas dans les deux basiliques du Latran et du Vatican; mais non dans celles de Sainte-Marie-Majeure, de Saint-Paul et bien d'autres.

(2) Les défenseurs régionnaires.

(3) Le texte est altéré ici. Cf. l'*Ordo* de Mabillon : *Subdiaconus... ascendit in ambonem et legit. Postquam legerit, cantor cum cantatorio ascendit et dicit responsum*. Dans notre texte, il doit manquer quelques mots; je crois que l'on marquait ici que le chantre se dépouillait de sa planète avant de monter à l'ambon.

brachio sinistro, et recumbit super eum diaconus aevangelium usque dum custodit signum. Deinde psallit in ambone, et revertunt cereostata ante ambonem et legitur aevangelium. Et suscipit aevangelium subdiaconus, et tenens eum contra pectus suum subtus ambone, usque dum osculantur omnes aevangelium. Inde retrudit eum in capsa sua. Et revertit diaconus ad altare et ipsa caereostata ante eum, et possunt ea retro altare, seu et reliqua caereostata. Et si fuerit pallium super altare, replicat eum in una parte ad orientem. et expanditur corporale super altare a diaconibus.

Deinde lavat pontifex manus suas et surgit a sede sua. Et revertitur scola in partae sinistra praesbiterii. Deinde descendit pontifex ad suscipiendum oblationes a populo, et annuit archidiaconus scolae ut dicatur offertorium. Et dum suscipit aeas pontifex, tradit a subdiacono et subdiaconus ponit eas in sindone quos acolithi tenent, sequentes eum. Et diaconi recipiunt amulas et portatur stationarius calix a subdiacono regionario, et refundit diaconus ammulas in ipso calice sancto ; et dum repletus fuerit, devacuatur in sciffo quas portant acholithi. Deinde vadit pontifex ad partem mulierum [1] cum diaconibus et faciunt similiter. Deinde revertitur ad sedem suam et permanent diaconi ad amulas recipiendas. Et interim stant ante pontificem primicaerius, secundicaerios, notarii et regionarii, dum presbiteri recipiant oblaciones seu et amulas infra presbyterium, tam de parte virorum quam de muliaerum ; et acolithi tenentes sindones et sciffos ad recolligendum.

Deinde lavat archidiaconus manus suas et vadit ante altare, et ceteri diaconi lavant manus suas, et tenent acolithi sindone cum oblatas quas recepit pontifex a populo in dextro cornu altaris ; et eliguntur eas a subdiacono temperita, et tradit eas a subdiacono regionario et ipse porrigit eas ad archidiaconum, et ex eas facit tres aut V ordines super altare, tantum ut sufficiat populo et exinde in crastino remaneat, secundum auctoritatem canonicam. Et interim teneatur calix a subdiacono regionario, et accipit archidiaconus amula pontificis de manu oblationaris et devacuat ea

[1] mulieris.

in calice sancto, similiter ammulas presbyterorum seu et diaconorum. Deinde tenet subdiaconus colatorium super calicem et mittitur de vino quod est in sciffo quos offert populus. Deinde portatur aquarum de scola fontem cum aqua munda, et datur ad oblacionarium, et oblacionarius porrigit eam archidiacono, et facit crucem de aqua in calicae sancto, tenente a subdiacono in dextro cornu altaris. Deinde descendit pontifex a sede sua, veniens ante altare, et recipit archidiaconus oblatas pontificis a subdiacono oblacionario et tradit eas pontifici, et ponit eas pontifex super altare. Et recipit archidiaconus calicem a subdiacono et ponit eum super altare.

Et annuit pontifex scola ut faciant finem ; et revertitur scola subtus tabula. In Natale Domini sive in Aepyphania et in Sabbato sancto seu in Dominica sancta et in feria secunda, in Ascensa Domini et in Pentecosten vel in natale sancti Petri et sancti Pauli, stant episcopi post pontificem inclinato capite, presbiteri vero dextra levaque, et tenet unusquisque corporale in manu sua, et dantur eis ab archidiacono oblatas duas ad unumquemque [1], et dicit pontifex canon ut audiatur ab eis, et sanctificantur (1) oblaciones quas tenent, sicut et pontifex (2). ...inclinato capite post episcopos et subdiaconi [2] ante ipsum inclinato capite ad altare, usque dum dicit *Nobis quoque*. Et si isti dies solempni non sunt, dum calix ponitur supra altare, revertuntur presbiteri in presbiterio ; similiter et alius clerus revertitur subtus tabula ; et si dominica evenerit, presbiteri inclinato capite stant, et si cotidianis diebus, genua flectant quando inchoant *Sanctus*. Et veniunt acolithi stantes ante altare post diaconos, dextra levaque, involuti cum sindonibus. Et unus ex illis, involutus de palla cum cruce sirica, tenens patenam contra pectus suum, stans primus, et alii tenentes sciffos

[1] unumque.
[2] subdiaconos.

(1) Pour *sanctificant*.
(2) Il manque ici quelque chose. On doit suppléer, d'après l'*Ordo I* de Mabillon, quelque chose comme *Diaconi vero stant*.

cum fontes, alii saccula. Et dum venerit pontifex ad *omnis honor et gloria*, levat duas oblatas in manus suas, et diaconus calicem tenens et levans paululum usque dum dicit : *Per omnia saecula saeculorum, amen*.

Et surgunt ab oracione diaconi seu et sacerdotes, et dum dixerit pontifex : *Pax Domini sit semper vobiscum*, accipit subdiaconus patenam ab acolitho et porriget eam archidiacono et tenet eam ad dexteram pontificis et frangit unam ex oblatis quas offert pro se et dimittit coronam ipsius super altare, et ponit unam integram et aliam mediam in patenam et reddit archidiaconus patenam ad accolitum, et pontifex vadit ad sedem suam. Deinde confranguntur alii diaconi in patena, seu et episcopi in dextra parte abside. Deinde levat archidiaconus calicem de altare et dat ad subdiaconum, et stat cum ipso ad dextro cornu altaris, et psallunt acolithi ad altare cum saccula, et stant circa altare, et ponit archidiaconus oblatas per saccula, et revertuntur ad presbiteros ut confrangantur et (1) interim psallunt *Beati immaculati* secreto presbiteri vel diaconi ; et si necessitas evenerit, rumpantur primitus oblatae a presbitero et sicut frangantur subdiaconi regionarii. Et revertitur scola in presbiterio, in parte sinistra, et annuit archidiaconus scola ut dicatur *Agnus Dei*. Et interim, dum confranguntur, iterum respondunt acolithi qui sciffos et amulas [1] tenent, *Agnus Dei*. Et dum fractum habuerint, accipit archidiaconus calicem sanctum a subdiacono, et alius diaconus patenam ab acolitho, et vadunt ante pontificem.

Accipit pontifex sancta de patena, mordit ex ea particula, et de ipsa facit crucem super calicem, dicendo secreto : *Fiat commixtio et consecracio* et reliqua. Deinde confirmat pontifex, tenente calicae ab archidiacono. Deinde accipiunt aepiscopi vel presbiteri sancta de manu pontificis et vadunt in sinistra parte altaris, et ponunt manus cum sancta super altare et

[1] amalas.

(1) Les mots *et interim-dum confranguntur*, omis d'abord, ont été suppléés en marge du ms.

sic communicant. Quando incipiunt episcopi vel presbiteri communicare, tunc vadit archidiaconus in dextra parte altaris, stans ante eum acolitus cum sciffo priore, et adnunciat stacione, et respundunt omnes : *Deo gracias*. Et tunc perfundit de calicae in sciffo. Deinde dat calicem ad episcopum qui prius communicavit et vadit ad pontificem et accipit sancta de manu ipsius, similiter et alii diaconi. Et vadunt in dextra parte altaris et communicant. Deinde confirmantur ab episcopo a quo et presbiteri confirmati sunt. Deinde communicat pontifex primicerios et secundicaerios. Deinde recipit archidiaconus calicem ab episcopo, et veniens subdiaconus, habens colatorio minore in manu sua, expellit sancta de calicae, et ponit ea in fonte priore unde archidiaconus debet confirmare populo, et devacuat calicem archidiaconus in secundo calice, et de ipso perfundit acolithus in fonte priorae. Deinde descendit pontifex ad communicandum populum, et annuit archidiaconus scola ut dicatur antiphona ad communionem. Et dum dixerit scola, repetunt subdiaconi de sinistra parte cancello infra thronum. Et dum communicati fuerint primati, tribuni, comites et iudices et caeteros quos voluerit, vadit de parte mulierum infra cancellum, et diaconi post ipsum, confirmantes populo. Deinde quando iubet revertitur ad sedem suam, et stant sacerdotes ad communicandum vel confirmandum populum infra presbiterium. Et interim pontifex sedet in sede sua, et stat ante eum acolitus cum sancta patena, et veniunt ad eum subdiaconi, notarii vel regionarii, et communicat eos, et confirmantur a diacono.

Deinde stant notarii ante eum tenentes calamario et thomum in manu, et cui voluerit pontifex invitare, iubet ut scribantur nomina ipsorum. Et descendunt notarii a sede et adnunciant ad ipsos qui scripti sunt.

Et interim venit sacerdos et communicat scola, et tenens quartus fontem in manu, quod impleta est de sciffo primo, et accipit eam presbiter de manu ipsius et facit crucem de sancta super fontem et ponit eam intro. Similiter et omnes presbiteri faciant quando confirmant populum et confirmat scola. Et dum viderit archidiaconus quod pauci sunt ad communicandum, annuit ut dicatur scola *Gloria*. Et repetunt subdiaconi *Sicut erat in principio* et repetit scola versum [1].

Deinde descendit pontifex a sede et vadit ante altare et revertuntur cereostata post ipsum. Et interim lavant sacerdotes vel diaconi manus suas et osculantur se per ordinem et subdiaconi in vicem ubi stant, similiter et scola in loco quo stat. Oracione explota, dicit diaconus : *Ite missa est*, non ipse qui legit evangelium, sed alius.

Deinde descendit pontifex ab altare et diaconi cum ipso, et subdiaconi ante eum cum thimiamasterium qui supra scriptus est, seu et cereostata ante eum ab acolitis portantes. Et transiens per medium praesbiterium, dicit subdiacono de scola : *Iube, domne, benedicere*. Et dat pontifex orationem, et respondetur *Amen*. Et cum exierit de presbiterio, iterum dicunt iudices : *Iube, domne, benedicere*. Et data benedictione respondetur *Amen*. Et venientes acolithi ante pontifice cum cereostata, stant ante ostium usque dum ingreditur pontifex sacrarium, et extinguunt cerea.

Et spoliat se pontifex et recipiunt vestimenta a subdiaconibus, et ipsi tradunt eas ad cubicularios. Et diaconi spoliant se foras secretario, et accipiunt vestimenta ipsorum acholiti. Et dum sedet pontifex, venit mansionarius prior de ecclesia cum bacea argentea cum pastillos, et si non fuerit argentea, cum catino, stat ante pontificem ; et veniunt per ordinem diaconi, deinde primicerius et secundicereus, sed [2] et vicaedominus vel subdiaconi [3] et accipiunt pastillos de manu pontificis. Deinde miscitur pontifici et ceteros suprascribtos. Omnia expleta, dat pontifex oracionem et egrediuntur de secrario.

Et hoc quod obmisimus ad memoriam reducimus, id est quod si pontifex non processerit, diaconi sic procedant sicut superius dictum est. Et si diaconi minime fuerint, in loco ipsorum procedat presbiter de secrario cum cereostata ad [4] custodiendum sedem pontificis [5] et licet evangelium legere

[1] versum ii.
[2] se quicse dominus
[3] subdiaconus.
[4] et.
[5] pontificem.

in ambone procinctus de planita, sicut et diaconus, et descendens de ambone induit se planita. Et dum venerint ante cancellum diaconi aut presbiteri, venit episcopus aut presbiter de parte sinistra presbiterii qui ipsa die missa caelebraturus est; dat ei diaconus pacem qui evangelium lecturus est ipsa diae. Et dum finierit scola *Kirie eleison*, psallit episcopus in parte dextra throni infra cancello et dicit *Gloria in excelsis Deo*. Et si presbiter missa debet caelebrare, non dicit *Gloria in excelsis Deo*, sed tantum psallit et dicit oracione. Ipsa expleta, revertitur in locum suum, usque dum legitur evangelium. Ipso expleto, psallit ut supra, et dicit *Dominus vobiscum*; deinde *Oremus*, et sequitur omnia sicut supra scriptum est. Et dum venerit ad *omnis honor et gloria*, non levat diaconus calicem, sicut ad pontificem, sed ipse episcopus aut presbiter levat duas oblatas et tangit ex ipsis calicem et dicit *Per omnia saecula saeculorum*. Et dum dixerit *Pax Domini sit semper vobiscum*, tenet subdiaconus de sancta cum corporale ad cornu altaris quod pontifex consecravit [1], et accipit eam diaconus et tradit eam episcopo aut presbitero. Et exinde facit crucem super calicem, dicendo *Pax Domini sit semper vobiscum*. Et osculatur altare, et diaconus dat pacem ad subdiaconum. Deinde veniet alius episcopus de parte sinistra; tenent ambo manus super oblata et frangunt ea, et episcopus revertitur ad locum suum. Et episcopus aut presbiter qui fecit missa tradit una et media oblata qui partita est ad diacono, et ipse ponit medietate in patenam et qui integra est in sacculo, tenente acholito. Et vadit ad archipresbitero ad confrangendum; et stat episcopus in sinistra parte altaris usque dum expensae [2] fuerint oblatae per saccula acholitorum, sicut mos est. Deinde revertitur episcopus ante altare et confrangendum medietate de oblata qui remansit. Et dum confractum habuerint, adnunciat diaconus stacione, sicut mos est. Et veniunt tam episcopi quam presbiteri ad communicandum ante altare, et dat episcopus particulas duas ad primum ex illis episcopis in manu sua; et ipse qui eis

[1] consecrabit.
[2] expensa.

accipit, reddit unam ex illis ad eum; et ipse particula tenit in manu dextra usque dum communicant sicut supra. Et tunc ponit manus supra altare, et communicat ipse qui missa fecit. Deinde communicant diaconi et confirmantur ab episcopo sive a presbitero qui prius communicavit et calicem tenet et complet omnia sicut supra scriptum est.

II

Qualiter Feria V Caenae Domini agendum sit.

Media illa nocte surgendum, nec more solito *Deus in adiutorium meum* nec invitatorium, sed in primis cum antiphonis III psalmi secuntur; deinde versus [1]; nec presbiter dat oracionem. Deinde surgit lector ad legendum, et non petat benedictionem, et non dicit *Tu autem Domine*, sed ex verbis leccionis iubet prior facere finem; III [lectiones] (1) de tractatu sancti Augustini in psalmo *Exaudi Deus oracionem meam dum tribulor*, III de Apostolo ubi ait ad Corinthios: *Et ego accepi a Domino quod et tradidi vobis*. VIIII [psalmi] cum antiphonis, VIIII lectiones, VIIII responsoria completi sunt; et non dicit *Gloria* nec in psalmis nec in responsoriis. Sequitur matutinum. Matutino completo non dicit *Chirie eleison*, sed vadunt per oratoria psalmis psallendo cum antiphonis.

In eadem die, ora V, procedunt ad ecclesiam et mutant se vestimentis suis tam pontifex quam et diaconi [2] cum dalmaticis et subdiaconi non induunt planitas. Deinde egreditur pontifex de sacrario cum diaconibus et VII cereostata ante eum, et cetera sicut mos est in die sollempni. Dum transierit per medium scolae, annuit primum scolae ut dicatur *Gloria*. Et antequam ascendat ad altare, dat pacem priori episcopo et priori presbitero seu et diaconibus omnibus. Et veniens ante altare et reclinans se ad oracionem

[1] u.
[2] diaconus.

(1) Je supplée ce mot, comme aussi *psalmi*, un peu plus bas.

prostratus in terram, usque dum dicit versum ad repetendum. Deinde psallit ad sedem. Et dum fixierit *Kirie eleison* scola, dicit *Dominus vobiscum* et sequitur oracio *Deus a quo et Iudas*; deinde leccio Apostoli et responsorium, deinde evangelium. Offerente populo dicit scola Offertorium *Dextera Domini*.

Dum venerit ad finem, in verbis in quibus coeperit dicere *intra quorum nos consortium non aestimator meriti* [1], *sed veniae, quaesumus, meritis largitor admitte, per Christum dominum nostrum*, tunc vadunt diaconi et tollent ampullas cum oleo que ponuntur a diversis in podia et tenent eas super altare et benedicuntur a pontifice; residue vero quae remanent super cancellos dextra levaque iuxta altare ascendunt episcopi et priores presbiteri : ab eis benedicuntur. Qua benedictione olei completa, subiungit pontifex et dicit : *Per quem hec omnia, Domine, semper bona creas*, et revocantur ampullae a diaconibus per loca sua. Hec autem benedictio dicitur super oleum secreto, tam a pontifice [2] quam et ab episcopis vel a presbiteris : *Emitte, Domine, Spiritum sanctum tuum Paraclitum*, et (1) oratione completa dicit pontifex : *Per quem hec omnia, Domine*, et cetera, deinde oratione dominica, et sequitur *Libera nos, quaesumus, Domine*, et dicit : *Pax Domini sit semper vobiscum*. Et vadit ad sedem et confrangunt sacerdotes sancta, seu et diaconi, et interim psallitur *Agnus Dei*. Deinde communicat pontifex tantum, et diaconus cooperit sancta seu et calicae super altare cum corporale; similiter et acoliti cooperiunt sciffos cum pallas, tenentes eos.

Et venit pontifex ante altare et habens suaiuva (2) duas ampullas infra presbiterium, una cum balsamo confecto et alia cum oleo purissimo, et venit ad eum regionarius

[1] meritis.
[2] pontificibus.

(1) Entre *et* et *oratione*, le ms. intercale les mots *ipse suum oleum ad unguendum infirmum*, qui sont un renvoi marginal, inséré mal à propos dans le texte. *Ipse suum* est, du reste, une abréviation mal déchiffrée; il faut lire *ubi supra, sub verbo oleum*, etc.
(2) C'est le terme *subadiuva*.

secundus et accepit ab eo ampullam [1] cum balsamo involuta cum mafortio sirico; et de ipso ponit super scapula sinistra caput unum qui eam recepturus est; similiter recepit eam regionarius primus a regionario [2] secundo. Deinde subdiaconus regionarius et archidiaconus infra cancellio stans similiter recepit eam et vadet ante pontificem et stat ante eum cum ampulla. Et exalat in eam pontifex tribus vicibus, et faciens crucem super eam, dicendo : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Et sequitur benedictio decantando sicut et *Vere dignum*. Ipsa expleta, revocantur ampullae per ordinem sicut acceperunt. Similiter et alia ampulla cum oleo purissimo portatur ante pontificem ab alio diacono, sicut superius; et alat in eam ter, sicut supra. Deinde benedicit eam secreto, et iterum revocat eam ad suaiuva, per ordinem, sicut superius. Deinde communicat cunctus clerus seu et populi. Missa completa, dicit diaconus : *Ite, missa est*. Et reservantur sancta usque in crastinum.

III

Feria VI Parasceven.

Media nocte surgendum est; nec more solito *Deus in adiutorium meum* nec invitatorium dicuntur. VIIII psalmi cum antiphonis et responsoriis; lectiones III de lamentacione Hieremiae, III de tractatu sancti Augustini, III de psalmo LXIII, tres de apostolo, ubi ait ad Aebreos : *Festinemus ergo ingredere in illam requiem*. Et non dicit *Gloria* nec in psalmis nec in responsoriis; nec lector petit benediccionem, sed sicut superius. Sed tantum inchoat ad matutinum antiphona in primo psalmo, tuta lampada de parte dextra, in secundo psalmo de parte sinistra; similiter per omnes psalmos usque VI aut VII, aut in finem evangelii, reservetur absconsa usque in Sabbato sancto.

Ipsa autem die, hora V, procedit ad ecclesiam omnis clerus et ingreditur archidiaconus cum aliis diaconibus in

[1] ampullas.
[2] subregionario.

sacrario et induunt se planetas fuscas, et egrediuntur de sacrario, et duo cereostata ante ipsum cum cereis accensis, et veniunt ante altarae. Osculantur altare et vadunt ad sedem pontificis secundum consuetudinem. Deinde annuit archidiaconus subdiacono ut legatur leccio prima. Sequitur responsorium *Domine audivi*; deinde alia leccio, et sequitur tractus *Qui habitat*. Deinde legitur passio Domini secundum Iohannem. Hoc expleto psallit sacerdos de parte sinistra presbiterii[1] in partem dextram altaris infra thronum et dicit oraciones sollempnes. Deinde revertuntur presbiteri per titula sua, et hora nona tam de lectionibus quam responsoriis vel evangelium seu et oraciones sollemnes faciunt similiter, et adorant sanctam crucem et communicantur omnes.

IV

Ordo qualiter in Sabbato sancto agendum est.

Media nocte surgendum est, et sicut superius taxavimus ita fiat, excepto in luminaribus, sed tantum una lampada accendatur propter legendum.

Post hoc vero die illa, octava hora diaei procedit ad ecclesiam omnis clerus seu et omnis populus, et ingreditur archidiaconus in sacrario cum aliis diaconibus et mutant se sicut in die sancta. Et aegrodiuntur de sacrario et duae faculae ante ipsos accense[2] portantes a subdiacono, et veniunt ante altare diaconi, osculantur ipsum et vadunt ad sedem pontificis, et ipsi subdiaconi stant retro altare, tenentes faculas usque dum complentur lectiones. Deinde annuit archidiaconus subdiacono regionario ut legatur lectio prima, in greco sive in latino. Deinde psallit sacerdos infra thronum in dextra parte altaris et dicit *Oremus*, et diaconus *Flectamus genua*, et post paululum dicit *Levate*. Et sequitur oracio *Deus qui mirabiliter creasti hominem*. Deinde secuntur lectiones et cantica seu et oraciones, tam grece quam latine, sicut ordinem habent.

[1] presbiter.
[2] ancenso.

Lectionibus expletis, egrediuntur de ecclesia quae apellatur Constantiniana et descendit archidiaconus cum aliis diaconibus, et ipsas faculas ante ipsos, usque in sacrarium qui est iuxta fontes, et ibi expectant pontificem. Et dum advenerit, quando iubet, dicit ad quartum de scola : *Intrate*. Et inchoant laetania ante fontes, repetentes ter. Qui dum dixerint *Agnus Dei*, egreditur pontifex de sacrario cum diaconibus, et ipsas faculas ante ipsum usque ad fontes. Letania expleta, dicit *Dominus vobiscum*, deinde *Oremus*, et sequitur oratio his verbis : *Omnipotens sempiterne Deus, celesto piaetatis tuae mysteriis*. Deinde sequitur benedictio his verbis : *Deus qui invisibili potentia*, decantando sicut prefatione. Ubi dixerit : *Descendat in hanc plenitudinem fontis*, ponunt faculas ipsas infra fontes. Benedicione conpleta, accipit pontifex crisma cum oleo mixto in vase ab archidiacono, et aspargit eam per medium fontis in tribus partibus, et recepit vas archidiaconus de manu pontificis et reddit eam acholitho qui eam detulit. Et pontifex aspargit cum manu de ipsa aqua super populum.

Et vadit ad locum ubi baptizare debet, et diaconi intrant infra fontes, qui denominati sunt ad baptizandum, cum sindalia in pedibus, seu et subdiaconi exuti planitas suas. Deinde accipiunt subdiaconi infantes et tradunt ad diacones et diaconi ad pontificem. Et pontifex baptizat quantos voluerit. Et stans presbiter infra fontes facit crucem de oleo exorcizato in verticae, tenentes ipsos infantes subdiaconi, et reddentes per ordinem, sicut acceperunt.

Deinde revertitur pontifex in consignatorio et archidiaconus[1] cum ipso, et ipsas faculas ante eum. Et alii diaconi stant ad baptizandum. Et vestiuntur infantes ab ipsis qui susceperunt eos de fonte, et ipsi portant eos in consignatorium, et stant per ordinem, masculi in dextra parte et feminae in sinistra. Et surgit pontifex a sede de consignatorio et vadit in dextram partem masculorum, dicendo oracionem et tangendo capita ipsorum de manu; similiter et ad feminas. Deinde venit subdiaconus cum crisma in vase argenteo; stat ad dexteram pontificis et pontifex revertit ad in-

[1] archidiaconi.

fantes priores et facit crucem de crisma cum police, in frontibus ipsorum, dicendo : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, pax tibi*. Similiter et ad feminas.

Deinde revertitur pontifex in sacrarium qui est iuxta thronum, et ipsas faculas ante ipsum. Et stat unus de scola ante eum ; et dum ei placuerit, dicit : *Intrate*. Et inchoant letania hoc ordine, id est prima VII vicibus repetent. Similiter, facto intervallo, dum iusserit pontifex, dicunt tertia letania, ter repetant. Et dum dixerint *Agnus Dei*, egreditur pontifex de sacrario et diaconi cum ipso, hinc et inde, et duae faculae ante eum portantur ab eis qui eas portaverunt ad fontes. Et veniens ante altare, stat inclinato capite, usque dum repetunt *Kyrie eleison* ; et osculatur altare et diaconi similiter, hinc et inde. Deinde revertit ad sedem suam, et ipsi subdiaconi regionarii tenent ipsas faculas retro altare, dextra levaque. Et dicit pontifex *Gloria in excelsis Deo*. Sequitur oratio, inde lectio et *Alleluia*, *Confitemini Domino* et tractus *Laudate Dominum*. Et ipsa nocte non psallit offertorium nec *Agnus Dei* nec antiphona ad communionem. Et communicat omnis populus, seu et infantes qui in ipsa nocte baptizati sunt, similiter usque in octavas paschae.

Ipsa nocte, omnes presbiteri cardinales non ibi stant, sed unusquisque per titulum suum facit missa et habet licentiam sedere in sede et dicere *Gloria in excelsis Deo*. Et transmittit unusquisque presbiter mansionarium de titulo suo ad ecclesiam Salvatoris, et expectant ibi usque dum frangitur sancta, habentes secum corporales. Et venit oblationarius subdiaconus, et dat eis de sancta quod pontifex consecravit, et recipiunt ea in corporales, et revertitur unusquisque ad titulum suum et tradit sancta presbitero. Et de ipsa facit crucem super calicem et ponit in eo et dicit *Dominus vobiscum*. Et communicant omnes, sicut superius.

Et dicit diaconus *Ite, Missa est*.

In vigilia Pentecoste sicut in Sabbato sancto ita agendum est ; sed tantum una letania ad fontem et alia pro int[roitu] ; offertorium seu Alleluia vel antiphona ad communionem sicut continet in antifonarium.

In ipsa nocte sancta Resurrectionis, post gallorum cantu surgendum est. Et dum venerint ad ecclesiam et oraverint,

osculant se invicem cum silentio. Deinde dicit *Deus in adiutorium meum*. Sequitur invitatorium cum Alleluia ; sequuntur III psalmi cum Alleluia : *Beatus vir*, *Quare fremuerunt gentes*, *Domine, quid multiplicati sunt*. Sequitur versus, et orationem dat presbiter. Deinde secuntur III lectiones et responsoria, totidem, prima lectio de Actibus apostolorum ; inde secunda ; tertia de omiliis ad ipsum diem pertinentium. Sequitur matutinum cum Alleluia.

Infra Albas Paschae, tres psalmos per nocturno inponuntur per singulas noctes usque in Octavas Paschae, id est, feria II^a^, *Cum invocarem*, *Verba mea*, *Domine ne in furore tuo* ; feria III^a^, *Domine Deus meus*, *Domine Dominus noster*, *In Domino confido* ; feria IIII^a^, *Salvum me fac Domine*, *Usquequo Domine*, *Dixit insipiens* ; feria V^a^, *Domine quis habitabit*, *Conserva me Domine*, *Exaudi Domine* ; feria VI^a^, *Caeli enarrant*, *Exaudiat te Dominus*, *Domine in virtute tua* ; sabbato, *Domini est terra*, *Ad te Domine levavi*, *Iudica me Domine*. In dominica vero Octabas Paschae vigiliam plenam faciunt, sicut mos est, cum VIIII lectionibus et totidem responsuriis.

V

Ordo qualiter in ebdomada Pasche usque in sabbato de Albas vespera caelebrabitur.

In primis Dominica sancta, hora nona, convenit scola cum episcopis, presbiteris et diaconibus in ecclesia maiore quae est catholica, et a loco crucifixi incipiunt *Chyrie eleison* et veniunt usque ad altare. Ascendentibus diaconibus in poium, episcopi et presbiteri statuuntur locis suis in presbyterio et sancto ante altare stet (1). Finito *Chyrie eleison*, annuit archidiaconus primo scolae, et ille, inclinans se illi, incipit *Alleluia* cum psalmo *Dixit Dominus Domino meo*. Hoc expleto, iterum annuit archidiaconus secundo vel cui voluerit de scola, sed et omnibus incipientibus hoc modo praecipit et dicit iterum *Alleluia* cum psalmo CX. Sequitur post hunc primus scolae cum paraphonistis instantibus

(1) Je comprends comme si je lisais *et sanctum ante altare stent*.

Alleluia et respondent paraphoniste. Sequitur subdiaconus cum infantibus versum *Dominus regnavit decore induit*; et respondent paraphonistae *Alleluia*; item versum *Parata sedes tua Deus*, et sequitur *Alleluia* a paraphonistis; item versum *Elevaverunt flumina Domine*, et reliqua. Post hos versus salutat primus scolae archidiacono, et illo annuente incipit *Alleluia* cum melodias, simul cum infantibus. Qua expleta respondent paraphoniste prima *Alleluia* et finitur. Post hanc incipit *Alleluia* tercius de scola in psalmo CXI; post hunc sequitur *Alleluia* ordine quo supra : *Alleluia. Pascha nostrum*; versus *Aepulemur*. Hanc expletam, ordinem quo supra, incipit archidiaconus in evangelio antiphonam *Scio quod Iesum queritis crucifixum*. Ipsa expleta, dicit sacerdos orationem.

Dein descendit ad fontes psallendo antiphonam *In die resurrectionis meae*, quam ut finierint inchoatur *Alleluia*; psallitur psalmus CXII. Ipso expleto, sequitur *Alleluia*, *O Kyrios ebasileusen euprepian*, et sequitur *Alleluia* a cantoribus; item versus *Ce gar esterewsen tin icummeni tis* (1); et finitur ordine quo supra. Post hanc sequitur diaconus secundus [1] in evangelium antiphonam *Venite et videte locum*; deinde sequitur oratio a presbitero.

Et tunc vadunt ad sanctum Andream ad Crucem, canentes antiphonam *Vidi aquam egredientem de templo*. Post hanc dicitur *Alleluia* cum psalmo CXIII. Quo finito, primus scolae incipit *Alleluia, Venite exultemus Domino*, versus *Preoccupemus faciem eius*. Post hanc dicit diaconus in evangelio antiphonam *Cite euntes dicite discipulis eius*; deinde sequitur oratio a presbitero.

Deinde descendunt primatus ecclesiae ad accubita, invitante notario vicedomini, et bibet ter, de greco una, de pactisi una, de procumma [una]. Postquam biberint, omnes presbiteri et acholiti per singulos titulos redeunt ad faciendas vesperas, et ibi bibunt de dato presbitero.

[1] secundum.

(1) Ce sont les premiers mots des vv. 1 et 2 du ps. 92 : « Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν..... Καὶ γὰρ ἐστερέωσεν τὴν οἰκουμένη[ν ἥ]τις..... »

Hec ratio per totam ebdomadam servabitur usque in dominica Albas.

VI

Quando lotania maior debet fieri, adnuntiat eam diaconus in statione catholica et dicit : « Feria tale veniente, collecta » in basilica beati illius, statio in basilica sancti illius. » Et respondet omnis clerus : « Deo gratias. » Die [1] nuntiata, colligit se omnis clerus vel omnis populus in ecclesia supraiamdicta ; et ingreditur pontifex in sacrario, seu et diaconi, et induunt se planitas fuscas. Et stat unus de scola ante pontificem et dicit : « Intrate. » Et inchoant antiphonam ad introitum. Et antecedit oblationarius cum duobus cereis in manu accensos, et ponit eos retro altare, sicut mos est. Et egreditur pontifex de sacrario cum diaconibus et thimiamasterium, portante [2] eam subdiacono temporita. Dum transit per scola, iubet ut dicatur *Gloria*. Et venit ante altare, et inclinat se ad oracionem, usque dum dicit versus ad repetendum, et surgit ab oratione, osculatur altare, et diaconi similiter, hinc et inde. Ipsa antiphona expleta, non dicit scola *Kyrie eleison*, et pontifex, stans ante altare, aspiciens populum, dicit *Dominus vobiscum* et *Oremus*, et diaconus *Flectamus genua*, et facto intervallo, dicit *Levate*. Et dicit pontifex orationem. Ipsa explota, annuit scolae [3] ut inchoet antiphonam. Et interim egrediuntur omnes de ecclesia. Primitus enim pauperes de xenodoxio, cum cruce lignea picta, clamando *Kyrie eleison*, deinde *Christe eleison*, inde *Christe audi nos*, deinde *Sancta Maria ora pro nobis*, et ceteros. Et post ipsos egrediantur cruces VII stacionarias, portantes ab stauroforos, habens in unaquaque III accensos cereos. Deinde secuntur episcopi vel presbiteri et subdiaconi, deinde pontifex cum diaconibus et due cruces ante eum, portantes a subdiaconibus et timiamasteria portantur a mansionariis ecclesiae, et scola post pontificem psallendo, et (1) dum com-

[1] Deinde.
[2] portant eam subdiaconi.
[3] scola.

(1) Passage altéré.

pleta non repetunt presbiteri vel subdiaconi qui antecedunt pontificem; et adpropinquantes ecclesia prima, inchoant laetaniam. Et interim dum dixerint laetania ad fores ecclesiae, intrat pontifex, sacerdotes vel diaconi in ecclesia ad orationem et revertunt ad scolam. Et percompletam letaniam, dicit pontifex *Dominus vobiscum* et *Oremus*; et diaconus *Flectamus genua*; et post paululum *Levate*. Et sequitur oratio a pontifice. Oratione expleta, annuit ut dicatur alia antiphona. Similiter faciant per omnem ecclesiam ubi consuetudo est.

Cum autem adpropinquaverint atrium ecclesiae ubi statio denuntiata est, annuit pontifex in sacrario et diaconi cum ipso. Et scola complet letania infra presbyterium, *Cyrie eleison* repetentes ter, deinde *Christe audi nos*, *Sancta Maria*, *ora pro nobis*, *sanctae Petre*, *sanctae Paule*, *sanctae Andreas*, *sancte Iohannes*, *sancte Stephane*, *sancte Laurenti*, vel sancto illi in cuius ecclesiae missa celebranda est; deinde *Omnes sancti orent pro nobis. Propitius esto*, *parce nobis Domine. Propitius esto*, *libera nos Domine. Ab omni malo libera nos Domine. Per crucem tuam libera nos Domine. Peccatores te rogamus*, *audi nos Filius. Dei*, *te rogamus*, *audi nos. Ut pacem dones te rogamus*, *audi nos*. Et *Agnus Dei*, omnia ter repetentes. Deinde *Christe audi nos*, *Kyrie eleison*, tantum ter; et completum est.

Et ipsa die duo cereostata procedunt ante pontificem et non dicit scola *Cyrie eleison* post antiphonam, neque pontifex *Gloria in excelsis Deo*.

VII

Ordo qualiter in sancta atque apostolica sede, id est beati Petri ecclesia, certis temporibus ordinatio fit, quod ab orthodoxis patribus institutum est, id est mense primo, IIII, VII, X, hoc est in XII lectiones.

Primitus enim, secunda feria in ebdomada, quando XII lectiones debent fieri, vocat pontifex electos, et iurant ante eum super reliquias sanctorum, adstante primicerio et secundicerio et archidiacono et archipresbitero et cui voluerit, de IIII [1] capitula quod canones prohibent. Deinde IIII feria, statio in ecclesia sancto Dei genetricis Mariae; et procedunt electi seu et omnis clerus, sicut mos est, hora VI. Et inchoat scola antifona ad introitum. Et psallit sacerdos secundum consuetudinem ad altare, et dicit *Dominus vobiscum* et *Oremus*; et diaconus *Flectamus genua*; et post paululum *Levate*. Et dicit sacerdos orationem et respondeant omnes *Amen*. Et stant aelecti in presbytorio, induti planitas. Deinde ascendit scriniarius in ambonem et dicit : *In nomine Domini nostri Iesu Christi. Si igitur est aliquis qui contra hos vires aliquid scit de causa criminis, absque dubitacione exeat et dicat; tanto memento communionis suae*. Et hoc tertio repetit et descendit de ambone. Et psallit subdiaconus et legit lectionem; et sequitur responsorium. Et ipso completo psallit iterum sacerdos et dicit *Oremus* et sequitur oratio, lectio et responsorium; deinde evangelium, et complent missa sicut mos est.

VI feria veniente, stacio ad Sanctos Apostolos. Et procedunt omnes, tam clerus quam et electi, hora VI. Post antiphonam ad introitum psallit sacerdos et dicit orationem. Et iterum scriniarius in ambone sicut supra, et dicit ut [2] supra tertio. Deinde legitur lectio et sequitur responsorium et cetera; et complent missa.

Sabbato autem veniente in XII lectiones, statio ad beatum Petrum apostolum. Procedit pontifex hora VII et omnis clerus, tam presbiteri quam diaconi et electi. Deinde quando iubet pontifex inchoat scola antiphonam ad introitum, et procedit pontifex de sacrario, et diaconi, et cereostata, sicut mos est; et osculato altare psallit ad sedem, sicut mos est. Et dum conpleverit scola *Kyrie eleison*, dicit pontifex : *Dominus vobiscum*; dein *Oremus*; et diaconus : *Flectamus genua*; et post paululum : *Levate*. Et dat pontifex orationem, et legitur lectio et sequitur responsorium. Similiter facit per omnes lectiones. Et sequitur benedictio et Apostolo et tracto. Ipsa expleta, stant aelecti in presbytorio, induti dalmaticas et campages in pedibus. Et vocat pontifex vocae magna unumquemque per nomina ipsorum ad sedem, et

[1] III.
[2] dicit ut] dicitur.

dicit : *Talis presbiter regionis tertiae, titulo tale, ille.* Et descendat diaconus et ducit unumquemque ad sedem pontificis, et statuit eos ante eum, sicut vocati sunt ab ipso, vestiti omnes dalmaticas et campages, stantes inclinato capite. Et dat pontifex orationem sicut continet in Sacramentorum.

Ipsa expleta, descendunt ipsi qui presbiteri futuri sunt ante altare, et diaconi qui ordinati sunt stant ad latus pontificis iuxta sedem. Et archidiaconus induit orarios et planitas ad presbiteros, stans ante altare, et iterum ducit eos ante pontificem, et accipiunt orationem presbiterii [1] ab ipso. Ipsa expleta, ducit eos archidiaconus osculando per ordinem episcopos, deinde presbiteros ; et stant in caput, supra omnes presbiteros, per ordinem, sicut vocati sunt a pontifice, eodem die. Deinde offerunt pontifici ante omnes presbiteros et communicant similiter eodem die ante omnes. Et accipit unusquisque a pontifice firmata oblata de altare, unde et communicat XL diebus.

Missa expleta, sint parati mansionarii de titulis ipsorum cum cereostata et thimiamateriis ; et procedunt de ecclesia beati Petri apostoli [2] unusquisque in titulo suo, habens unusquisque paranymfam presbiterum secum ; et stratores missi a pontifice duo ante eum euntes et tenentes caballo cum freno hinc et inde, et clamant voce magna : *Tali presbitero talis sanctus elegit !* Et respondunt mansionarii ipsum usque in titulo ipsius. Et vadit post eum sacellarius ipsius, faciendo aelimosinam. Et cum pervenerit ad ecclesiam, ponitur sedes latus altare, et habet ibi licentiam sedere eodem die et in vigilia paschae tantum et dicere *Gloria in excelsis Deo.* Similiter paranimfus presbiter stat a latere ipsius et legit evangelium in ambone. Deinde presbiter supradictus [3] facit missa. Et completa ea, aegreditur de ecclesia et epulat cum amicis suis. In alia vero diae defert pontifici presbiter X ceres, similiter et archipresbitero.

Similiter et diaconi habent stratores dominicos duos, qui antecedunt eos clamando et dicendo *Tali diacono sanctus Petrus elegit !* Et respondit cunctus clerus, qui eum sequitur, similiter usque in domum suam. Et ipse aepulat cum amicis suis.

[1] presbiteri.
[2] aēpi.
[3] supra dictus est.

VIII

Incipit ad reliquias levandas sive deducendas seu condendas.

Intrant cantores antiphonam *Ecce populus custodiens iudicium* [1] ; psalmus *Fundamenta eius.* Dicit *Gloria*, deinde repetit *Sicut erat*, versus *Sicut laetantium omnium nostrum.* Finita autem antiphona, levat episcopus in brachia sua linteo, desuper patena, et mittit ibi reliquias et desuper cooportas olosyrico, et sustentant duo diaconi brachia episcopi, et tunc dat primam orationem. Et post completam orationem, accendunt cereos et egrediuntur cum ipsis et turabula cum thymiama, et cantor inchoat antiphonam *Cum incunditate exibitis.* Si autem via longinqua fuerit ad ducendum, dicit psalmum cum antiphonam.

Adpropinquantes autem prope ecclesia, faciunt laetaniam, et commendat episcopus reliquias ad presbiteros foras [2] ecclesia, et remanent ibi cum cereis et turibula, facientes laetaniam.

Et tunc episcopus intrat in ecclesiam solus, et facit omne instrumento aqua exorcizata, lavat altare cum spungia et non mittunt chrisma. Et exit [3] episcopus foras et dat orationem secundo. Et tunc de aqua exorcizata quod remanet asperget super populum. Et mox aperiantur ianuae ecclesiae, et intrat universus populus cum laetania. Finita laetania, dat tertiam orationem.

Ipsa expleta, inchoat cantor antiphonam *Sacerdos magne, pontifex summi Dei, ingredere templum Domini et hostias pacificas pro salute populi offeres Deo tuo. Hic est enim dies dedicationis sanctorum Domini Dei tui.* Psalmus : *Gaudete iusti in Domino* ; *Gloria,*

[1] Et con populus custodi.
[2] faras.
[3] exiit et episcopus.

Sicut erat. Et exuens se episcopus planitam suam et condit reliquias ipse solus. Quas dum posuerit, cantor inchoat antiphonam *Sub altare Domini sedes accepistis, intercedite pro nobis per quem meruistis*. Psalmum : *Beati inmaculati* tamdiu [1] psallis usque dum condite fuerint reliquie. Et subsistent cum silentio nihil canentes.

† Et accipit episcopus chrisma et tangit per quattuor angulos loci ubi reliquiae positae fuerint, similitudinem crucis, et dicit : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, pax tibi*. Et respondit omnis populus : *Et cum spiritu tuo*. Sic similiter et in quattuor cornua altaris eundem sermonem repetit per unumquomque.

His expletis induit se episcopus planitam suam et procedunt levite de sacrario cum veste altaris et cooperiunt altare una cum episcopo, et dat ipse orationem ad consecrandum altare seu ipsa vestimenta, deinde omne ministerium altaris, sive patenam vel crucem.

Hec omnia expleta, intrat episcopus in sacrario et venit mansionarius cum coreo accenso ante episcopum et petit orationem et dicit : *Iube, domne, benedicere*. Et dicit episcopus : *Inluminet Dominus domum suam in sempiternum*. Et respondent omnes : *Amen*. Et sic accenduntur a mansionariis candele in ecclesia. Et incipit cantor antiphonam ad introitum. Et procedit episcopus de sacrario cum ordinibus sacris, sicut mos est, et celebratur missarum sollemnia sicut in Sacramentorum continetur.

IX

Ordo qualiter in Purificatione sanctae Mariae agendum est.

Ipsa autem die, aurora ascendente, procedunt omnes de universas diaconias sive de titulis cum letania † vel antiphonas psallendo, et cerea accensa portantes omnes in manibus per turmas suas, et veniunt in ecclesia sancti Adriani martyris et expectant pontificem. Interim ingreditur pon-

[1] tamdum.

tifex sacrario et induit se vestimentis nigris, et diaconi similiter planitas induunt nigras. Deinde intrant omnes ante pontificem et accipiunt ab eo singula cerea. His expletis, inchoat scola antiphonam *Exsurge, Domine, adiuva nos*. Et dicto versu egreditur pontifex de sacrario cum diaconibus dextra levaque et annuit pontifex scola ut dicatur *Gloria*. Deinde ascendens ante altare, inclinans se ad orationem usque dum inchoat scola versum ad repetendum, surgit ab oratione, salutat altare et diaconus similiter hinc et inde. Ipsa antiphona expleta, non dicit scola *Chyrie eleison*, sed pontifex stans ante altare dicit *Dominus vobiscum*, deinde *Oremus*, et diaconus *Flectamus genua;* et facto intervallo dicit iterum *Levate*. Et dat pontifex orationem.

Interim egrediuntur cruces VII, portantur ab stauroforo permixti cum populo. Deinde presbiteri vel subdiaconi [1], deinde pontifex cum diaconibus; et duo cerea accensa ante eum portatur et thimiamasterium a subdiacono et duae cruces ante ipsum. Deinde subsequitur scola pontificem psallendo antiphonas. Dum finit scola antiphonam, repetit clerus qui antecedit pontificem.

Cum autem adpropinquàverint atrium sanctae Dei genetricis ecclesiae [2], innuit pontifex scola ut dicatur letania, repetentes ter vicissim. Postquam autem ingreditur pontifex in ecclesia, vadit in sacrario cum diaconibus suis et ceterus clerus vadit ante altare et percomplet letania sicut alibi scriptum est. Dein inchoat scola antiphonam ad introitum. Et ipsa die non psallitur *Gloria in excelsis Deo*.

[1] diaconi.
[2] ecclesiam.

2°

RITUEL DE LA DÉDICACE DANS LE SACRAMENTAIRE D'ANGOULÊME.

Manuscrit 216 de la Bibl. nationale (Delisle, n° 15), du huitième siècle ou du commencement du neuvième, f° 141. — La langue de ce morceau est bien le latin des derniers temps mérovingiens. Remarquer surtout l'emploi du pronom *ille* comme article.

ORDO CONSECRATIONIS BASILICAE NOVAE.

In primis veniunt sacerdotes et clerus cum sacris ordinibus ante fores templi quod benedicendum est, et introeunt clerici et sacerdotes intra ianuam templi. In ipso introitu incipiunt laetania; et ipsa finita, accipiat episcopus aqua cum vino mixta et benedicat eos, post haec faciens comparsum per totam ecclesiam. Post haec benedicit eam. Nam illae cruces vel candelabra seu illae reliquiae foris stent dum altarium benedicitur. Et post benedictionem templi iterum clerici et sacerdotes accedunt prope altare, et incipiant alia laetania. Ipsa finita, accedat sacerdos et accipiat illa aqua cum illo vino quod antea benedixit et aspergat altarium secundum traditionem suam, et benedicat. Ipso benedicto, accipiat chrysma et faciat crucem in medio altaris et per cornua ipsius altaris, vel illo loco ubi reliquiae ponendae sunt. Similiter per totum templum in circuitu faciens cruces de ipsa chrysma. Post haec benedicit lenteamina vel vasa templi, et post haec revestientur altare seu et vela templi penduntur et accendunt luminaria. Post haec omnia consummata, vadunt sacerdotes cum omni clero foris, ubi sunt illae reliquiae. Et intrant cum ipsis reliquiis cum sacris ordinibus cum laetania, et veniunt ante altare et re-

condunt ipsas reliquias in ipso altario in suo loco, et incipiat sacerdos missa caelebrare de dedicatione basilicae novae. Quando ille comparsus benedicendus est, adferant ad episcopum aqua in uno vas, vinum in aliud; conmiscit eos inter ipsa vasa et sic benedicit sicut ordo continet, ubi dicit oratione *Creator et conservator humani generis* (1).

(1) P. 396.

3°

RITUEL DE LA DÉDICACE, A L'USAGE DE L'ÉVÊQUE DE METZ.

Sacramentaire de Drogon, évêque de Metz (826-855); Delisle, n° 17; Bibl. nationale, n° 9428, f° 100.

ORDO DEDICATIONIS ECCLESIAE.

Primo eundum est ad locum ubi reliquiae positae sunt priori die, in quo etiam loco vigiliae prius sollempniter implendae sunt sub honore ipsorum sanctorum quorum reliquiae in novam ecclesiam ponendae sunt. Deinde sacranda est aqua a pontifice et mittenda est chrisma in aqua cum hac benedictione :

Deus qui ad salutem humani generis maxime...

Et canenda est tibi interim laetania, post quam sequitur oratio

Aufer a nobis...

alia

Fac nos Domine...

Hac finita subleventur reliquiae cum feretro a sacerdotibus, canente clero antifonam *Cum iocunditate exibitis* vel ceteras antifonas ad deducendas reliquias usque ad hostium novae edificationis ad occidentem, post quas dicit pontifex orationem

Deus qui ex omni coaptatione...

Qua finita incipit pontifex aquam aspargere consecratam a foris sequendo feretro reliquiarum, cleroque canente antifonam *Asperges me Domine* cum psalmo L^me^, sed uno ex clericis in nova ecclesia clausis hostiis quasi latente. Nam pontifex circumit ecclesiam ab hostio in partem aquilonarem

prima vice usque iterum ad idem hostium; et cum illic perventum fuerit, pulsat hostium tribus vicibus, dicendo : *Tollite portas, principes, vestras et elevamini portae aeternales et introibit Rex gloriae.* Ille deintus respondens dicat : *Quis est iste rex gloriae?* Iterum circumienda est ecclesia secunda vice sicut prius, cum eadem antiphona et eodem psalmo, usquedum perveniatur ad hostium, atque iterum pulsetur sicut prius eisdem verbis et idem respondente deintus latente. Tunc tertio iterum circumienda est eodem modo cum eodem cantu usque iterum ad hostium. Tunc dicenti pontifice et pulsanti respondendum est ei sicut prius : *Quis est iste rex gloriae?* — Pontifex respondeat : *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae.*

Tunc aperientur hostia et canenda est antiphona *Ambulate sancti Dei, ingredimini in domum Domini*, cum psalmo *Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi* et cetera. Et ille qui prius fuerat intus quasi fugiens egrediatur ad illud hostium foras, iterum ingressurus per primum hostium vestitus vestimentis ecclesiasticis.

Dum ingreditur pontifex ecclesiam dicit orationem

Domum tuam Domine clementer...

Illa finita incipit iterum ab hostio ad partem aquilonarem ab intus aspargere aquam, antiphonam canente *Beati qui habitant in domo tua Domine*, cum psalmo *Quam dilecta tabernacula tua, Domine*, usquedum prius circumeundo sicut a foris pervenerit ad hostium, et dicit orationem

Deus qui in omni loco...

Et sic iterum circumienda est cum supradicta antiphona et eodem psalmo usque ad idem hostium et dicenda est oratio

Deus qui loca nomini tuo...

Et cum tertio lustrata fuerit ab intus sicut primo et secundo, dicenda est oratio

Deus qui sacrandorum...

Tunc iterum incipiet clerus laetaniam positis reliquiis extra velum quod extensum est inter aedem et altare. Quo canente ingreditur pontifex cum deputatis ministris intra velum et facit maldam de aqua sanctificata unde recludantur reliquiae in confessione. Tunc veniens ad altare, aspar-

gens illud tribus vicibus aqua sanctificata, inde sequitur benedictio tabulae [1] his verbis :

Singulare illud reprepitiatorium...

Inde asparsio confessionis simul cum unctione chrismatis per quattuor angulos confessionis. Postea ponentur reliquiae in confessione cum tribus particulis corporis Domini ac tribus particulis thimiamatis canendo antiphonam *Sub altare Domini sedes accepistis, intercedite pro nobis apud quem gloriari meruistis.*

His expletis, superponendus est lapis super quem infundendum est oleum sanctificatum et expandendum in modum crucis. Similiter per quattuor angulos altaris modus crucis de eodem oleo significandus est. Inde benedictio altaris simul cum consecratione eiusdem :

Deprecemur misericordiam tuam...

Consecratio altaris.

Deus omnipotens, in cuius honore...

Inde benedictio linteaminum altaris et aliorum indumentorum necnon et vasorum sacro ministerio usui apta his verbis :

Exaudi Domine supplicum...

Et post hoc velatur altare. Post velatum vero dicitur oratio :

Descendat quaesumus...

Ad missam :

Deus qui invisibiliter...

[1] talae.

4°

ORDRE DES OFFICES A JÉRUSALEM VERS LA FIN DU QUATRIÈME SIÈCLE.

(Extrait de la *Pérégrination* de Silvia).

Les pages qui suivent forment la dernière partie d'un livre fort curieux, découvert par M. I.-F. Gamurrini dans un manuscrit d'Arezzo et publié par lui à deux reprises, dans la *Biblioteca dell' Accademia storico giuridica*, t. IV, Rome, 1887, et dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, avril-septembre 1888. C'est le récit d'un long pèlerinage accompli aux lieux saints d'Orient par une grande dame originaire de la Gaule méridionale. Il est adressé aux « sœurs » de cette dame, c'est-à-dire probablement à des sœurs en profession religieuse. Son voyage semble avoir eu lieu au temps de Théodose; des indices assez sérieux ont porté M. Gamurrini à reconnaître en elle Silvia, sœur du célèbre ministre Rufin. Bien que cette conjecture ne puisse être considérée comme absolument certaine, je l'ai acceptée dans mes citations, pour éviter les longueurs de rédaction auxquelles on est exposé quand on renvoie aux livres anonymes.

Je reproduis ici le texte (1) de la deuxième édition Gamurrini, en y introduisant des divisions qui en faciliteront l'intelligence, surtout aux personnes qui auront lu le présent livre, sans que j'aie besoin de reproduire l'annotation du premier éditeur ou de lui en substituer une autre. Il est cependant nécessaire de donner ici quelques éclaircissements sur la topographie ecclésiastique de Jérusalem et des environs.

L'église primitive, cathédrale, de Jérusalem, est celle du mont

(1) Çà et là j'ai fait quelques corrections, indiquées expressément, sauf celles qui regardent la ponctuation; celles-ci supposent quelquefois que j'ai compris le texte autrement que le premier éditeur.

Sion, maintenant desservie par les Arméniens. Suivant la tradition, c'était la maison où les disciples se trouvaient réunis le soir de Pâques et huit jours après, lorsque le Sauveur ressuscité leur apparut. Là aussi avait eu lieu la descente du Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte. Au temps de Théodose, elle avait cessé d'être le lieu ordinaire des réunions de culte. L'évêque demeurait alors près du Saint-Sépulcre, à proximité des sanctuaires bâtis par l'empereur Constantin sur les lieux de la Passion et de la Résurrection.

Ces édifices sacrés étaient au nombre de trois, non compris les dépendances : 1° l'*Anastasis*, sanctuaire de la Résurrection, où se trouvait le Saint-Sépulcre; 2° le sanctuaire de la Croix, où l'on conservait la vraie Croix avec quelques autres reliques; il était double : on y distinguait la partie appelée *ante Crucem*, formée essentiellement d'une vaste cour entourée de portiques, et un édifice couvert, de proportions moindres, désigné par l'expression *post Crucem*; 3° la grande basilique ou *Martyrium*, située, elle aussi, *post Crucem*. C'est dans l'*Anastasis* que se faisaient les offices quotidiens; mais la messe du dimanche, et, en général, les stations où l'assemblée était nombreuse, se tenaient dans le *Martyrium*. On n'allait à la vieille église de Sion qu'aux stations du mercredi et du vendredi, et aussi les jours de Pâques, de l'octave de Pâques et de la Pentecôte.

En dehors de Jérusalem, la basilique de Bethléem était désignée comme lieu de réunion, d'abord pour la nuit de l'Epiphanie, puis pour le jour de l'Ascension. Des stations beaucoup plus fréquentes avaient lieu aux sanctuaires du mont des Oliviers. Le plus important était l'*Eleona* (actuellement église de l'Ascension), où l'on voyait une grotte dans laquelle, suivant la tradition d'alors, Notre-Seigneur aurait eu de fréquents entretiens avec ses disciples; au delà, dans le village de Béthanie, le *Lazarium*, la maison de Lazare; ces deux sanctuaires étaient des églises : on pouvait y célébrer la messe. Au-dessus de l'Eleona, à peu de distance, se trouvait un troisième sanctuaire, qui ne paraît pas avoir été un édifice couvert. On l'appelait *Imbomon* : c'était le lieu traditionnel de l'Ascension. C'est sans doute ce qu'on appelle maintenant le *Viri Galilaei*. D'autres petites églises se voyaient en avant de Béthanie et auprès de Gethsémani, sur le flanc de la montagne des Oliviers.

Silvie écrit en latin vulgaire; mais sa langue n'est pas barbare comme celle des *Ordines* que l'on a vus plus haut. Le mot *missa* a encore pour elle son sens primitif de renvoi; elle l'emploie pour toutes les réunions, celles de l'office comme celle de la liturgie, distinguant toujours la *missa* des catéchumènes et celle des fidèles. Quand elle veut parler d'une réunion liturgique proprement dite, elle se sert des termes *oblatio* et *procedere*.

I

Offices quotidiens.

1° Matines.

Ut autem sciret affectio vestra quae operatio singulis diebus cotidie in locis sanctis habetur, certas vos facere debui; sciens, quia libenter haberetis haec cognoscere.

Nam singulis diebus, ante pullorum cantum, aperiuntur omnia hostia Anastasis; et descendent omnes monazontes et parthenae, ut hic dicunt; et non solum hii, sed et laici preterea, viri aut mulieres, qui tamen volunt maturius vigilare. Et ex ea hora usque in lucem dicuntur (1) ymni, et psalmi responduntur, similiter et antiphonae; et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini vel terni, similiter et diacones, singulis diebus vices habent simul cum monazontes, qui cata singulos ymnos vel antiphonas orationes dicunt. Iam autem ubi ceperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et supervenit episcopus cum clero, et statim ingreditur intro spelunca, et de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult; sic benedicet cathecuminos. Item dicet orationem, et benedicet fideles. Et post hoc, exeunte episcopo de intro cancellos, omnes ad manum ei accedunt; et ille eos uno et uno benedicet exieus iam, ac sic fit missa, iam luce.

2° Sexte et None.

Item hora sexta denuo descendent omnes similiter ad

(1) Sur ce passage, voy. ci-dessus, p. 109, 438. Le mot *ymni* n'a pas le sens d'hymne métrique; il signifie la même chose que psaume ou cantique biblique. Cf. p. 166, note 1.

Anastasim, et dicuntur psalmi et antiphonae, donec commonetur episcopus ; similiter descendet, et non sedet, sed statim intrat in cancellos intra Anastasim, id est intra speluncam, ubi et mature; et inde similiter primum facit orationem ; sic benedicet fideles, et sic exiens de cancellos, similiter ei ad manum acceditur. Ita ergo et hora nona fit, sicuti et ad sexta.

3° Vêpres.

Hora autem decima (quod appellant hic *licinicon* (1), nam nos dicimus lucernare), similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelae et cerei, et fit lumen infinitum. Lumen autem de foris non affertur, sed de spelunca interiori eicitur, ubi noctu ac die semper lucerna lucet, id est de intro cancellos. Dicuntur etiam psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius. Ecce et commonetur episcopus, et descendet, et sedet susum, nec non etiam et presbiteri sedent locis suis; dicuntur ymni vel antiphonae. Et ad ubi perducti fuerint iuxta consuetudinem, lebat se episcopus, et stat ante cancellum, id est ante speluncam, et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina, semper pisinni plurimi stant, respondentes semper : *Kyrie eleyson*, quod dicimus nos : *Miserere Domine*, quorum voces infinitae sunt. Et at ubi diaconus perdixerit omnia quae dicere habet, dicet orationem primum episcopus, et orat pro omnibus : et sic orant omnes, tam fideles, quam et cathecumini simul. Item mittet vocem diaconus ut unusquisque, quomodo stat, cathecuminus inclinet caput : et sic dicet episcopus stans benedictionem super cathecuminos. Item fit oratio, et denuo mittet diaconus vocem; et commonet ut unusquisque stans fidelium inclinet capita sua; item benedicet fideles episcopus, et sic fit missa Anastasi. Et incipient episcopo ad manum accedere singuli. Et postmodum de Anastasi usque ad Crucem ymnus dicitur; episcopus simul et omnis populus vadet. Ubi cum perventum fuerit, primum facit orationem, item benedicet cathecuminos, item fit alia oratio, item benedicit fideles. Et post hoc denuo tam episcopus quam omnis turba vadet denuo post Crucem, et ibi denuo similiter fit sicuti et ante Crucem. Et similiter ad manum episcopi acceditur sicut ad Anastasim, ita et ante Crucem, ita et post Crucem. Candelae autem vitreae ingentes ubique plurimae pendent, et cereofala plurima sunt, tam ante Anastasim, quam etiam ante Crucem, sed et post Crucem. Finiuntur ergo haec omnia cum tenebris

Haec operatio cotidie per dies sex ita habetur ad Crucem et ad Anastasim.

(1) Λυχνικόν.

II

Offices du dimanche.

1° Vigile.

Septima autem die, id est dominica die, ante pullorum cantum colliget se omnis multitudo, quaecumque (1) esse potest in eo loco ac si per Pascha, in basilica quae est loco iuxta Anastasim, foras tamen, ubi luminaria per hoc ipsud pendent. Dum enim verentur ne ad pullorum cantum non occurrant, antecessus veniunt et ibi solent. Et dicuntur ymni nec non et antiphonae, et fiunt orationes cata singulos ymnos vel antiphonas. Nam et presbytori et diacones semper parati sunt in eo loco ad vigilias propter multitudinem quae se colliget. Consuetudo enim talis est, ut ante pullorum cantum loca sancta non aperiantur. Mox autem primus pullus cantaverit, statim descendet episcopus, et intrat intro speluncam ad Anastasim. Aperiuntur hostia omnia, et intrat omnis multitudo ad Anastasim, ubi iam luminaria infinita lucent. Et quemadmodum ingressus fuerit populus, dicet psalmum quicunque de presbyteris, et respondent om-

(1) Silvia veut dire, me semble-t-il, que la foule qui se réunit alors est comparable à ce qu'on voit ailleurs le jour de Pâques.

nes; post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio. Dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertio oratio, et commemoratio omnium. Dictis ergo his tribus psalmis et factis orationibus tribus, ecce etiam thimiataria inferuntur intro spelunca Anastasis, ut tota basilica Anastasis repleatur odoribus. Et tunc ubi stat episcopus intro cancellos, prendet evangelium et accedet ad hostium, et leget resurrectionem domnus episcopus ipse. Quod cum ceperit legi, tantus rugitus et mugitus fit omnium hominum et tanto lacrimae, ut quamvis durissimus possit moveri in lacrimis, Dominum pro nobis tanta sustinuisse. Lecto ergo evangelio exit episcopus, et ducitur cum ymnis ad Crucem, et omnis populus cum illo. Ibi denuo dicitur unus psalmus, et fit oratio. Item benedicit fideles, et fit missa. Et exeunte episcopo, omnes ad manum accedunt. Mox autem recipit se episcopus in domum suam. Etiam ex illa hora revertuntur (1) omnes monazontes ad Anastasim, et psalmi dicuntur et antiphonae usque ad lucem, et cata singulos psalmos vel antiphonas fit oratio; vicibus enim quotidie presbyteri et diacones vigilant ad Anastasim cum populo. De laicis etiam, viris aut mulieribus, si qui volunt usque ad lucem, loco sunt; si qui nolunt, revertuntur in domos suas, et reponent se dormito.

2° Messe.

Cum luce autem, quia dominica dies est, et proceditur in ecclesia maiore quam fecit Constantinus; quae ecclesia in Golgotha est post Crucem; et sunt omnia secundum consuetudinem, quae ubique fit die dominica. Sane quia hic (2) consuetudo sic est ut de omnibus presbiteris qui sedent quanti volunt predicent, et post illos omnes episcopus predicat; quae predicationes propterea semper dominicis diebus sunt, ut semper erudiatur populus in Scripturis et in Dei dilectione; quae predicationes dum dicuntur, grandis

(1) La vigile ecclésiastique est terminée; les moines restent pour chanter matines. Cf. p. 213, 435.
(2) Cf. p. 57.

mora fit ut fiat missa ecclesiae; et ideo ante quartam horam, aut forte quintam, missa [non] fit. At ubi autem missa facta fuerit ecclesiae iuxta consuetudinem qua et ubique fit, tunc de ecclesia monazontes cum ymnis ducunt episcopum usque ad Anastasim. Cum autem ceperit episcopus venire cum hymnis, aperiuntur omnia hostia de basilica Anastasis. Intrat omnis populus, fidelis tamen; nam cathecumini non. Et at ubi intraverit populus, intrat episcopus, et statim ingreditur intra cancellos martyrii speluncae. Primum aguntur gratiae Deo, et sic fit oratio pro omnibus; postmodum mittet vocem diaconus et inclinent capita sua omnes, quomodo stant; et sic benedicet eos episcopus stans intro cancellos interiores, et postmodum egreditur. Egredienti autem episcopo omnes ad manum accedent. Ac sic est, ut prope usque ad quintam aut sextam horam protraitur missa. Item et ad lucernares similiter fit iuxta consuetudinem cotidianam.

Haec ergo consuetudo singulis diebus ita per totum annum custodiatur, exceptis diebus sollemnibus, quibus et ipsis quemadmodum fiat infra annotavimus. Hoc autem inter omnia satis precipuum est quod faciunt, ut psalmi vel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mature, tam etiam qui per diem vel sexta aut nona vel ad lucernare, semper ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant quae agitur. Et cum toto anno semper dominica die in ecclesia maiore procedatur, id est quae in Golgotha est (id est post Crucem), quam fecit Constantinus; una tantum die dominica, id est Quinquagesimarum per Pentecosten, in Syon proceditur, sicut infra annotatum invenietis; sic tamen in Syon, ut antequam sit hora tertia et (1) illuc eatur, fiat primum missa in ecclesiam maiorem (2).

. . . . . .

(1) Je supplée *et*. Sur ceci, voy. ci-dessous p. 494.
(2) Un feuillet manque ici. Outre la fin des observations relatives aux temps ordinaires, il comprenait le commencement de la description des fêtes de la Nativité. Ces fêtes avaient lieu à Jérusalem, non le 25 décembre (cf. ci-dessus, p. 248), mais le 6 janvier. Il y avait une messe de nuit à Bethléem, et une messe de jour à Jérusalem.

III

Fêtes de l'Epiphanie.

1° Station nocturne à Bethléem.

. . . . . .

Benedictus qui venit in nomine Domini et cetera quae secuntur. Et quoniam per monazontes, qui pedibus vadent, necesse est levius iri, ac sic pervenitur Ierusolima ea hora qua incipit homo hominem posse cognoscere, id est prope luce, ante tamen quam lux fiat. Ubi cum perventum fuerit, statim sic in Anastase ingreditur episcopus et omnes cum eo, ubi luminaria iam supra modo lucent. Dicitur ergo ibi unus psalmus, fit oratio, benedicuntur ab episcopo primum cathecumini, item fideles. Recipit se episcopus, et vadent se unusquisque ad ospitium suum, ut se resumant. Monazontes autem usque ad lucem ibi sunt, et ymnos dicunt.

2° Messe à Jérusalem.

At ubi autem resumpserit se populus, hora incipiente secunda, colligent se omnes in ecclesia maiore quae est in Golgotha. Qui autem ornatus sit illa die ecclesiae vel Anastasis, aut Crucis, aut in Bethleem, superfluum fuit scribi. Ubi extra aurum et gemmas aut sirico, nichil aliud vides; nam et si vela vides, auroclava oloserica sunt; si cortinas vides, similiter auroclavae olosericae sunt. Ministerium autem omne genus aureum gemmatum profertur illa die. Numerus autem vel ponderatio de ceriofalis, vel cicinde-

On revenait de Bethléem en procession. La messe de la nuit de Noël s'introduisit à Rome dans le courant du cinquième siècle, probablement par imitation de l'usage de Jérusalem; elle paraît être postérieure à la fondation de Sainte-Marie-Majeure (v. 435), église où s'est toujours tenue cette station nocturne. J'ai expliqué ailleurs (*Mél. de l'Ecole de Rome*, t. VII, p. 405 et suiv.) l'origine de la troisième messe de Noël, qui a été d'abord une station en l'honneur de sainte Anastasie.

lis, aut lucernis, vel diverso ministerio, nunquid vel existimari aut scribi potest? Nam quid dicam de ornatu fabricae ipsius, quam Constantinus sub praesentia matris suae, in quantum vires regni sui habuit, honoravit auro, musivo et marmore pretioso, tam ecclesiam maiorem, quam Anastasim, vel ad Crucem, vel cetera loca sancta in Ierusolima? Sed ut redeamus ad rem, fit ergo prima die missa in ecclesia maiore, quae est in Golgotha. Et quoniam dum praedicant vel legent singulas lectiones vel dicunt ymnos, omnia tamen apta ipsi diei, et inde postmodum, cum missa ecclesiae facta fuerit, hitur cum ymnis ad Anastasim, iuxta consuetudinem : ac sic fit missa forsitan sexta hora. Ipsa autem die, similiter et ad lucernare, iuxta consuetudinem cotidianam fit.

3° Octave de la fête.

Alia denuo die similiter in ipsa ecclesia proceditur in Golgotha; hoc idem et tertia die; per triduo ergo haec omnis [1] laetitia in ecclesia quam fecit Constantinus celebratur usque ad sextam. Quarta die in Eleona, id est in ecclesia quae est in monte Oliveti, pulchra satis, similiter omnia ita ornantur, et ita celebrantur ibi. Quinta die in Lazariu, quod est ab Ierusolima forsitan ad mille quingentos passus. Sexta die in Syon. Septima die in Anastase. Octava die ad Crucem. Ac sic ergo per octo dies haec omnis laetitia et is hornatus celebratur in omnibus locis sanctis quos superius nominavi. In Bethleem autem per totos octo dies cotidie is ornatus est et ipsa laetitia celebratur a presbyteris et ab omni clero ipsius loci, et a monazontes qui in ipso loco deputati sunt. Nam et illa hora, qua omnes nocte in Ierusolima revertuntur cum episcopo, tunc loci ipsius monachi, quicumque sunt, usque ad lucem in ecclesia in Bethleem pervigilant, ymnos seu antiphonas dicentes; quia episcopum necesse est hos dies semper in Ierusolima tenere. Pro sollemnitate autem et laetitia ipsius diei infinitae turbae se undique colligent in Ierusolima, non solum monazontes, sed et laici, viri aut mulieres.

[1] haec omnis] homines *cod.*

4° Présentation (14 février).

Sane Quadragesimae de Epiphania (1) valde cum summo honore hic celebrantur. Nam eadem die processio est in Anastase, et omnes procedunt, et ordine aguntur omnia cum summa laetitia, ac si per Pascha. Predicant etiam omnes presbyteri, et sic episcopus, semper de eo loco tractantes evangelii, ubi quadragesima die tulerunt Dominum in templo Ioseph et Maria, et viderunt eum Symeon vel Anna prophetissa filia Samuhel, et de verbis eorum quae dixerunt viso Domino, vel de oblatione ipsa quam obtulerunt parentes. Et postmodum celebratis omnibus per ordinem [1] quae consuetudine sunt, aguntur sacramenta, et sic fit missa.

IV

Le Carême.

Item dies paschales cum venerint, celebrantur sic. Nam sicut apud nos quadragesimae ante Pascha attenduntur, ita hic octo septimanas (2) attenduntur ante Pascha. Propterea autem octo septimane adtenduntur, quia dominicis diebus et sabbato non ieiunantur, excepta una die sabbati qua vigiliae paschales sunt et necesse est ieiunari; extra ipsum ergo diem penitus numquam hic, toto anno, sabbato ieiunatur. Ac sic ergo de octo septimanis deductis octo diebus dominicis et septem sabbatis (quia necesse est una sabbati ieiunari, ut superius dixi), remanent dies quadraginta et unus, qui ieiunantur; quod hic appellant Eortae, id est Quadragesimas.

1° Services du dimanche.

Singuli autem dies singularum ebdomadarum aguntur

[1] ordines *cod.*

(1) Cf. p. 260.
(2) Cf. p. 233.

sic, id est ut die dominica de pullo primo legat episcopus intra Anastase locum resurrectionis Domini de evangelio, sicut et toto anno dominicis diebus fiet; similiter usque ad lucem agantur ad Anastasem et ad Crucem quae et toto anno dominicis diebus fiunt. Postmodum mane, sicut et semper dominica die, proceditur, et aguntur quae dominicis diebus consuetudo est agi, in ecclesia maiore quae appellatur Martyrio, quae est in Golgotha post Crucem. Et similiter, missa de ecclesia facta, ad Anastasi itur cum ymnis, sicut semper dominicis diebus fit. Haec ergo dum aguntur, facit se ora quinta. Lucernare hoc idem hora sua fit, sicut semper ad Anastasem et ad Crucem, sicut et singulis locis sanctis fit; dominica enim die nona non (1) fit.

2° Services de la semaine.

Item secunda feria similiter de pullo primo ad Anastasem itur sicut et toto anno, et aguntur usque ad mane quae semper. Denuo ad tertia itur ad Anastasim, et aguntur quae toto anno ad sextam solent agi : quoniam in diebus Quadragesimarum et hoc additur, ud ad tertiam eatur; item ad sextam et nonam et lucernare ita aguntur, sicut consuetudo est per totum annum agi semper in ipsis locis sanctis. Similiter et tertia feria, similiter omnia aguntur sicut et secunda feria.

3° Mercredi et vendredi.

Quarta feria autem similiter itur de noctu ad Anastase, et aguntur ea quae semper usque ad mane; similiter et ad tertiam et ad sexta; ad nonam autem, quia consuetudo est semper, id est toto anno, quarta feria et sexta feria ad nona in Syon procedi, quoniam in istis locis, excepto si martiriorum dies evenerit, semper quarta et sexta feria etiam et a cathecuminis ieiunatur (2), et ideo ad nonam in Syon proceditur. Nam si fortuito in Quadragesimis mar-

(1) Je supplée *non.*
(2) *ieiunari.* Gamurr., 2° édit.

tyrorum dies evenerit quarta feria aut sexta feria, atque (1) ad nona in Syon proceditur. Diebus vero Quadragesimarum, ut superius dixi, quarta feria ad nona in Syon proceditur iuxta consuetudinem totius anni, et omnia aguntur quae consuetudo est ad nonam agi praeter oblatio : nam ut semper populus discat legem, et episcopus et presbiter praedicant assidue. Cum autem facta fuerit missa, inde cum ymnis populus deducet episcopum usque ad Anastasem, iam et hora (2) lucernari : sic dicuntur ymni et antiphonae, fiunt orationes, et fit missa lucernaris in Anastase et ad Crucem. Missa autem lucernaris in isdem diebus, id est Quadragesimarum, serius fit semper quam per toto anno. Quinta feria autem similiter omnia aguntur sicut secunda feria et tertia feria. Sexta feria autem similiter omnia aguntur sicut quarta feria, et similiter ad nonam in Syon itur, et similiter inde cum ymnis usque ad Anastase adducetur episcopus.

4° Samedi.

Sed sexta feria vigiliae in Anastase celebrantur ad ea hora, qua de Sion ventum fuerit cum ymnis, usque in mane, id est de hora lucernari, quemadmodum intratum fuerit, in alia die mane, id est sabbato. Fit autem oblatio in Anastase maturius, ita ut fiat missa ante solem. Tota autem nocte vicibus dicuntur psalmi responsorii, vicibus antiphonae, vicibus lectiones diversae, quae omnia usque in mane protrahuntur. Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea hora qua incipit sol procedere, iam missa in Anastase facta sit. Sic ergo singulae septimanae celebrantur Quadragesimarum. Quod autem dixi, maturius fit missa sabbato, id est ante solem, propterea fit ut citius absolvant hi quos dicunt hic domadarios. Nam talis consuetudo est hic ieiuniorum in Quadragesimis, ut hi quos appellant ebdomadarios, id est

(1) M. Gam. donne *neque* dans sa 1re édit., *atque* dans sa 2e. Ni l'une ni l'autre de ces leçons n'offre un sens satisfaisant.

(2) *tota lucernari fic sic..., cod.* Je corrige *tota* en *hora* et je supprime *fic*, qui semble être un redoublement de *sic*.

qui faciunt septimanas, dominica die, quia hora quinta fit missa, ut manducent. Et quemadmodum prandiderint dominica die, iam non manducant, nisi sabbato mane, mox communicaverint in Anastase. Propter ipsos ergo, ut citius absolvant, ante sole fit missa in Anastase sabbato. Quod autem dixi, propter illos fit missa mane, non quod illi soli communicent, sed omnes communicant qui volunt eadem die in Anastase communicare.

5° Le jeûne.

Ieiuniorum enim consuetudo hic talis est in Quadragesimis, ut alii, quemadmodum manducaverint dominica die post missa, id est hora quinta aut sexta, iam non manducent per tota septimana, nisi sabbato veniente post missa Anastasis, hi qui faciunt ebdomadas. Sabbato autem, quod manducaverint mane, iam nec sera manducant, sed ad aliam diem, id est dominica, prandent post missa ecclesiae hora quinta vel plus; et postea iam non manducent nisi sabbato veniente, sicut superius dixi. Consuetudo enim hic talis est : omnes, qui sunt, ut hic dicunt, Aputactite, viri vel feminae, non solum diebus Quadragesimarum, sed et toto anno, qua manducant, semel in die manducant. Si qui autem sunt de ipsis Aputactites, qui non possunt facere integras septimanas ieiuniorum, sicut superius diximus, in totis Quadragesimis, in medio quinta feria cenant; qui autem nec hoc potest, biduanas facit per totas Quadragesimas; qui autem nec ipsud, de sera ad seram manducant. Nemo autem exigit quantum debeat facere, sed unusquisque ut potest id facit; nec ille laudatur qui satis fecerit, nec ille vituperatur qui minus. Talis est enim hic consuetudo. Esca autem eorum Quadragesimarum diebus haec est, ut nec panem, quod liberari (1) non potest, nec oleum gustent, nec aliquid quod de arboribus est, sed tantum aqua

(1) Il y a peut-être ici une altération du texte; mais je ne vois pas pourquoi on corrigerait *liberari* en *librari*, comme le fait M. Gamurrini. Le même éditeur ajoute ci-dessous *Ieiunium* avant *Quadragesimarum*. — Sur ces jeûnes, v. p. 230 et suiv.

et sorbitione modica de farina. Quadragesimarum sic fit, ut diximus.

Et completo earum septimanarum vigiliae in Anastase sunt de hora lucernari sexta feria, qua de Syon venitur cum psalmis, usque in mane sabbato, qua oblatio fit in Anastase. Item secunda septimana et tertia et quarta et quinta et sexta similiter fiunt ut prima de Quadragesimis.

V

La semaine sainte et les fêtes de Pâques.

1° Samedi avant les Rameaux. — Station à Béthanie.

Septima autem septimana cum venerit, id est quando iam due superant cum ipsa ut Pascha sit, singulis diebus omnia quidem sic aguntur sicut et ceteris septimanis quae transierunt. Tantummodo quod vigiliae quae in illis septimanis in Anastase factae sunt, septima autem septimana, id est sexta feria, in Syon fiunt vigiliae iuxta consuetudinem, ea quae in Anastase factae sunt per sex septimanas. Dicuntur autem toti singulis apti psalmi semper, vel antiphonae, tam loco quam diei.

At ubi autem ceperit se mane facere, sabbato illucescente, offeret episcopus, et facit oblationem, mane sabbato. Iam ut fiat missa, mittit vocem archidiaconus, et dicit : « Omnes hodie hora septima in Lazario parati simus. » Ac sic ergo cum ceperit se hora septima facere, omnes ad Lazarium veniunt. Lazarium autem, id est Bethania, est forsitan secundo miliario a civitate. Euntibus autem de Ierosolima in Lazarium forsitan ad quingentos passus de eodem loco, ecclesia est in strata in eo loco in quo occurrit Domino Maria soror Lazari. Ibi ergo cum venerit episcopus, occurrent ibi omnes monachi, et populus ibi ingreditur ; dicitur unus ymnus et una antiphona, et legitur ipse locus de evangelio, ubi occurrit soror Lazari Domino. Et sic, facta oratione et benedictis omnibus, inde iam usque ad Lazarium cum ymnis itur. In Lazario autem cum ventum fuerit, ita se omnis

multitudo colligit, ut non solum ipse locus, sed et campi omnes in giro pleni sint hominibus. Dicuntur ymni, etiam et antiphonae, apti diei et loco ; similiter et lectiones apte diei quaecumque leguntur. Iam autem, ut fiat missa, denuntiatur Pascha. id est, subit presbyter in altiori loco, et leget illum locum qui scriptus est in evangelio : *Cum venisset Iesus in Bethania ante sex dies paschae*, et cetera. Lecto ergo eo loco, et annuntiata Pascha, fit missa. Propterea autem ea die hoc agitur, quoniam sicut in evangelio scriptum est, ante sex dies Paschae factum hoc fuisset in Bethania : de sabbato enim usque in quinta feria, qua post cena noctu comprehenditur Dominus, sex dies sunt. Revertuntur ergo omnes ad civitatem, rectus ad Anastase, et fit lucernare iuxta consuetudinem.

2° Dimanche des Rameaux. — a) Messe.

Alia ergo die, id est dominica, qua intratur in septimana paschale, quam hic appellant septimana maior, celebratis de pullorum cantu eis quae consuetudinis sunt in Anastase vel ad Crucem, usque ad mane agitur. Die ergo dominica mane proceditur iuxta consuetudinem in ecclesia maiore, quae appellatur Martyrium. Propterea autem Martyrium appellatur, quia in Golgotha est, id est post Crucem, ubi Dominus passus est, et ideo Martyrio. Cum ergo celebrata fuerint omnia iuxta consuetudinem in ecclesia maiore, et antequam fiat missa, mittet vocem archidiaconus, et dicit primum : « Iuxta septimana omne, id est die crastino, hora nona, omnes ad Martyrium conveniamus, id est in ecclesia maiore. » Item mittet vocem alteram, et dicit : « Hodie omnes hora septima in Eleona parati simus. Facta ergo missa in ecclesia maiore, id est ad Martyrium, deducitur episcopus cum ymnis ad Anastase, et ibi completis quae consuetudo est diebus dominicis fieri in Anastasi post missa Martyrii, etiam unusquisque hiens ad domum suam festinat manducare, ut hora inquoante septima omnes in ecclesia parati sint quae est in Eleona, id est in monte Oliveti ; ibi est spelunca illa, in qua docebat Dominus.

— b) Procession du soir.

Hora ergo septima omnis populus ascendet in monte Oliveti, id est in Eleona; in ecclesia sedet episcopus; dicuntur ymni et antiphonae apte diei ipsi vel loco, lectiones etiam similiter. Et cum ceperit se facere hora nona, subitur cum ymnis in Imbomon, id est in eo loco de quo ascendit Dominus in caelis, et ibi seditur : nam omnis populus, semper presente episcopo, iubetur sedere; tantum quod diacones soli stant semper. Dicuntur et ibi ymni vel antiphonae aptae loco aut diei, similiter et lectiones interpositae et orationes. Etiam cum ceperit esse hora undecima, legitur ille locus de evangelio, ubi infantes cum ramis vel palmis occurrerunt Domino, dicentes : *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Et statim levat se episcopus et omnis populus porro; inde de summo monte Oliveti totum pedibus itur. Nam totus populus ante ipsum cum ymnis vel antiphonis, respondentes semper : *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Et quotquot sunt infantes in hisdem locis, usque etiam qui pedibus ambulare non possunt, quia teneri sunt, in collo illos parentes sui tenent, omnes ramos tenentes, alii palmarum, alii olivarum; et sic deducitur episcopus in eo typo quo tunc Dominus deductus est. Et de summo monte usque ad civitatem, et inde ad Anastase per totam civitatem, totum pedibus, omnes, sed et si quae matronae sunt aut si qui domini, sic deducunt episcopum respondentes, et sic lente et lente, ne lassetur populus; porro iam sera pervenitur ad Anastase. Ubi cum ventum fuerit, quamlibet sero sit, totum fit lucernare; fit denuo oratio ad Crucem et dimittitur populus.

3e Lundi saint.

Item alia die, id est secunda feria, aguntur quae consuetudinis sunt de pullo primo agi usque ad mane ad Anastase; similiter et ad tertia et ad sexta aguntur ea quae totis Quadragesimis. Ad nona autem omnes in ecclesia maiore, id est ad Martyrium, colligent se, et ibi usque ad horam primam noctis semper ymni et antiphonae dicuntur, lectiones etiam aptae diei et loco leguntur, interpositae semper orationes. Lucernarium etiam agitur ibi, cum ceperit hora esse; sic est ergo ut nocte etiam fiat missa ad Martyrium. Ubi cum factum fuerit missa, inde cum ymnis ad Anastase ducitur episcopus. In quo autem ingressus fuerit in Anastase, dicitur unus ymnus, fit oratio, benedicuntur cathecumini, item fideles, et fit missa.

4e Mardi saint.

Item tertia feria similiter omnia fiunt sicut secunda feria. Illud solum additur tertia feria, quod nocte sera, postea quam missa facta fuerit ad Martyrium, et itum fuerit ad Anastase, et denuo in Anastase missa facta fuerit, omnes illa hora noctu vadent in ecclesia quae est in monte Eleona. In qua ecclesia cum ventum fuerit, intrat episcopus intra spelunca (in qua spelunca solebat Dominus docere discipulos), et accipit codicem evangelii, et stans ipse episcopus leget verba Domini quae scripta sunt in evangelio in cata Matheo, id est ubi dicitur : *Videte ne quis vos seducat*. Et omnem ipsam allocutionem perleget episcopus. At autem ubi illa perlegerit, fit oratio, benedicuntur cathecumini, item et fideles; fit missa et revertuntur a monte unusquisque ad domum suam satis sera iam nocte.

5e Mercredi saint.

Item quarta feria aguntur omnia per tota die a pullo primo sicut secunda feria et tertia feria; sed posteaquam missa facta fuerit nocte ad Martyrium et deductus fuerit episcopus cum ymnis ad Anastase, statim intrat episcopus in spelunca quae est in Anastase, et stat intra cancellos : presbiter autem ante cancellum stat, et accipit evangelium, et legit illum locum, ubi Iudas Scariothes hivit ad Iudeos, definivit quid ei darent ut traderet Dominum. Qui locus at ubi lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus est totius populi, ut nullus sit qui moveri non possit in lacrimis. In ea hora postmodum fit oratio, benedicuntur cathecumini, postmodum fideles, et fit missa.

6° Jeudi saint. — a) Messes du soir.

Item quinta feria aguntur ea de pullo primo quae consuetudinis est usque ad mane ad Anastase; similiter et ad tertia, et ad sexta. Octava autem hora iuxta consuetudinem ad Martyrium colliget se omnis populus : propterea autem temporius quam ceteris diebus, quia citius missa fieri necesse est. Itaque ergo collecto omni populo aguntur quae agenda sunt; fit ipsa die oblatio ad Martyrium, et facitur missa hora forsitan decima. Ibidem, antea autem quam fiat missa, mittet vocem archidiaconus, et dicet : « Hora prima noctis omnes in ecclesia quae est in Eleona conveniamus, quoniam maximus labor nobis instat hodie nocte ista. » Facta ergo missa Martyrii venit post Crucem; dicitur ibi unus ymnus tantum; fit oratio; et offeret episcopus ibi oblationem, et communicant omnes. Excepta enim ipsa die una per totum annum nunquam offeritur post Crucem, nisi ipsa die tantum. Facta ergo et ibi missa, itur ad Anastase; fit oratio; benedicuntur iuxta consuetudinem cathecumini et sic fideles, et fit missa.

— b) Station de nuit au mont des Oliviers.

Et sic unusquisque festinat reverti in domum suam, ut manducet; quia statim ut manducaverint, omnes vadent in Eleona, in ecclesia ea, in qua est spelunca in qua ipsa die Dominus cum apostolis fuit. Et ibi usque ad hora noctis forsitan quinta, semper aut ymni, aut antiphonae aptae diei et loco, similiter et lectiones dicuntur; interpositae orationes fiunt; loca etiam ea de evangelio leguntur in quibus Dominus allocutus est discipulos eadem die, sedens in eadem spelunca quae in ipsa ecclesia est. Et inde iam hora noctis forsitan sexta iitur susu in Imbomon cum ymnis in eo loco unde ascendit Dominus in caelis. Et ibi denuo similiter lectiones et ymni et antiphonae aptae diei dicuntur; orationes etiam ipsae quaecumque fiunt, quas dicet episcopus, semper et diei et loco aptas dicet.

— c) Stations à Gethsémani.

Ac sic ergo cum ceperit esse pullorum cantus, descenditur de Imbomon cum ymnis et accedit eodem loco ubi oravit Dominus, sicut scriptum est in evangelio : *Et accessit quantum iactum lapidis, et oravit*, et cetera. In eo enim loco ecclesia est elegans. Ingreditur ibi episcopus et omnis populus; dicitur ibi oratio apta loco et diei; dicitur etiam unus ymnus aptus, et legitur ipse locus de evangelio, ubi dixit discipulis suis : *Vigilate, ne intretis in temptationem*. Et omnis ipse locus perlegitur ibi; et fit denuo oratio.

Etiam inde cum ymnis usque ad minimum infans in Gessamani pedibus cum episcopo descendent; ubi prae tam magna turba multitudinis, et fatigati de vigiliis et ieiuniis cotidianis lassi, quia tam magnum montem necesse habent descendere, lente et lente cum ymnis venitur in Gessamani. Candelae autem ecclesiasticae super ducente paratae sunt propter lumen omni populo. Cum ergo perventum fuerit in Gessamani, fit primum oratio apta; sic dicitur ymnus; item legitur ille locus de evangelio, ubi comprehensus est Dominus. Qui locus ad quod lectus fuerit, tantus rugitus et mugitus totius populi est cum fletu, ut forsitan porro ad civitatem gemitus populi omnis auditus sit.

— d) Retour à Jérusalem.

Etiam ex illa hora hitur ad civitatem pedibus cum ymnis; pervenitur ad portam ea hora qua incipit quasi homo hominem cognoscere; inde totum per mediam civitatem omnes usque ad unum, maiores atque minores, divites, pauperes, toti ibi parati, specialiter illa die nullus recedit a vigiliis usque in mane. Sic deducitur episcopus a Gessemani usque ad portam, et inde per totam civitatem usque ad Crucem.

7° Vendredi saint. — a) Service de l'aurore.

Ante Crucem autem at ubi ventum fuerit, iam lux quasi clara incipit esse. Ibi denuo legitur ille locus de evangelio,

ubi adducitur Dominus ad Pilatum, et omnia quaecumque scripta sunt, Pilatum ad Dominum dixisse aut ad Iudeos, totum legitur. Postmodum autem alloquitur episcopus populum, confortans eos, quoniam et tota nocte laboraverint, et adhuc laboraturi sint ipsa die, ut non lassentur, sed habeant spem in Deo, qui eis pro eo labore maiorem mercedem redditurus sit. Et sic confortans eos, ut potest ipse, alloquens dicit eis : « Ite interim nunc unusquisque ad » domumcellas vestras, sedete vobis et modico, et ad horam » prope secundam diei omnes parati estote hic, ut de ea » hora usque ad sexta sanctum lignum crucis possitis vi- » dere, ad salutem sibi unusquisque nostrum credens » profuturum ; de hora enim sexta denuo necesse habe- » mus hic omnes convenire in isto loco, id est ante Crucem, » ut lectionibus et orationibus usque ad noctem operam » demus. »

— b) La colonne de la Flagellation.

Post hoc ergo missa facta de Cruce, id est antequam sol procedat, statim unusquisque animosi vadent in Syon orare ad columnam illam ad quam flagellatus est Dominus. Inde reversi sedent modice in domibus suis, et statim toti parati sunt.

— c) Adoration de la Croix.

Et sic ponitur cathedra episcopo in Golgotha post Crucem, quae stat nunc (1), residet episcopus hic cathedra ; ponitur ante eum mensa sublinteata ; stant in giro mensa diacones ; et affertur loculus argenteus deauratus in quo est lignum sanctum crucis ; aperitur et profertur ; ponitur in mensa quam lignum crucis, quam titulus. Cum ergo positum fuerit in mensa, episcopus sedens de manibus suis summitates de ligno sancto premet ; diacones autem qui in giro stant custodent. Hoc autem propterea sic custoditur, quia consuetudo est ut unus et unus omnis populus ve-

(1) Je ne comprends pas ce *quae stat nunc* : il y a peut-être ici une faute de copiste.

niens, tam fideles quam cathecumini, acclinant se ad mensam, osculentur sanctum lignum, et pertranseant. Et quoniam, nescio quando, dicitur quidam fixisse morsum et furasset sancto ligno, ideo nunc a diaconibus qui in giro stant, sic custoditur, ne quis veniens audeat denuo sic facere. Ac sic ergo omnis populus transit, unus et unus, toti acclinantes se, primum de fronte sic de oculis tangentes crucem et titulum, et sic osculantes crucem pertranseunt ; manum autem nemo mittit ad tangendum. At ubi autem osculati fuerint crucem, pertransierint, stat diaconus, tenet anulum Salomonis et cornu illud de quo reges unguebantur ; osculantur et cornu, attendent et anulum

minus secunda usque ad horam sextam omnis populus transit, per unum ostium intrans, per (1) alterum perexions, quoniam hoc in eo loco fit, in quo pridie, id est quinta feria, oblatio facta est.

— d) Station au Golgotha.

At ubi autem sexta hora se fecerit, sic itur ante Crucem, sive pluvia sive estus sit ; quia ipse locus subdivanus est, id est quasi atrium valde grandem et pulchrum satis quod est inter Cruce et Anastase : ibi ergo omnis populus se colliget ita ut nec aperiri possit. Episcopo autem cathedra ponitur ante Cruce ; et de sexta usque ad nona aliud nichil fit, nisi leguntur lectiones sic, id est, ita legitur : primum de psalmis, ubicumque de passione dixit ; legitur et de apostolo sive de epistolis apostolorum, vel de actionibus, ubicumque de passione Domini dixerunt, nec non et de evangeliis leguntur loca, ubi patitur ; item legitur de prophetis ubi passurum Dominum dixerunt ; item legitur de evangeliis ubi passionem dicit. Ac sic ab hora sexta usque ad horam nonam semper sic leguntur lectiones aut dicuntur ymni, ut ostendatur omni populo quia quicquid dixerunt prophetae futurum de passione Domini, ostendatur tam per evangelia quam etiam per apostolorum scripturas factum esse. Et sic per illas tres horas docetur populus omnis nichil

(1) *Per alterum* est répété deux fois dans le ms.

factum esse quod non prius dictum sit, et nihil dictum esset quod non totum completum sit. Semper autem interponuntur orationes, quae orationes et ipsae aptae diei sunt. Ad singulas autem lectiones et orationes tantus affectus et gemitus totius populi est ut mirum sit; nam nullus est neque maior neque minor, qui in illa die illis tribus horis tantum ploret quantum nec existimari potest, Dominum pro nobis ea passum fuisse.

Post hoc cum ceperit se iam hora nona facere, legitur iam ille locus de evangelio cata Iohannem, ubi reddidit spiritum. Quo lecto, iam fit oratio et missa.

— e) Offices du soir.

At ubi autem missa facta fuerit de ante Cruce, statim omnia in ecclesia maiore ad Martyrium aguntur ea quae per ipsa septimana de hora nona, qua ad Martyrium convenitur, consueverunt agi usque ad sero per ipsa septimana. Missa autem facta de Martyrium venitur ad Anastase; et ibi cum ventum fuerit, legitur ille locus de evangelio, ubi petit corpus Domini Ioseph a Pilato, ponet illud in sepulcro novo. Hoc autem lecto, fit oratio. benedicuntur cathecumini; sic fit missa.

Ipsa autem die non mittitur vox ut pervigiletur ad Anastase, quoniam scit populum fatigatum esse; sed consuetudo est ut pervigiletur ibi. Ac sic qui vult de populo, immo qui possunt, vigilant; qui autem non possunt, non vigilant ibi usque in mane. Clerici autem vigilant ibi, id est qui aut fortiores sunt, aut iuveniores : et tota nocte dicuntur ibi ymni et antiphonae usque ad mane. Maxima autem turba pervigilant; alii de sera, alii de media nocte qui ut possunt.

8e Vigile de Pâques.

Sabbato autem alia die iuxta consuetudinem fit ad tertia; item fit ad sexta; ad nonam autem iam non fit sabbato, sed parantur vigiliae paschales in ecclesia maiore, id est in Martyrium. Vigiliae autem paschales sic sunt quemadmodum ad nos. Hoc solum hic amplius fit quod infantes, cum baptidiati fuerint et vestiti, quemadmodum exient de fonte, simul cum episcopo primum ad Anastase ducuntur. Intrat episcopus intro cancellos Anastasis; dicitur unus ymnus; et sic facit orationem episcopus pro eis, et sic venit ad ecclesiam maiorem cum eis, ubi iuxta consuetudinem omnis populus vigilat. Aguntur ibi quae consuetudinis est etiam et aput nos, et facta oblatione fit missa. Et post facta missa vigiliarum in ecclesia maiore, statim cum ymnis venitur ad Anastase; et ibi denuo legitur ille locus evangelii resurrectionis. Fit oratio; et denuo offeret episcopus; sed totum ad momentum fit propter populum, ne diutius tardetur, et sic iam dimittetur populus. Ea autem hora fit missa vigiliarum ipsa die, qua hora et aput nos.

9e Octave de Pâques.

Sero autem illi dies paschales sic attenduntur quemadmodum et ad nos, et ordine suo fiunt missae per octo dies paschales, sicut et ubique fit per Pascha usque ad octavas. Hic autem ipse ornatus est et ipsa compositio, et per octo dies Paschae, quae et per Epiphania, tam in ecclesia maiore, quam ad Anastase, aut ad Crucem, vel in Eleona, sed et in Bethleem, nec non etiam in Lazariu, vel ubique, quia dies paschales sunt. Proceditur autem ipsa die dominica prima in ecclesia maiore, id est ad Martyrium, et secunda feria, et tertia feria, ubi ita tamen, ut semper, missa facta de Martyrio, ad Anastase veniatur cum ymnis. Quarta feria autem in Eleona proceditur; quinta feria ad Anastase; sexta feria in Syon; sabbato ante Cruce; dominica autem die, id est octavis, denuo in ecclesia maiore, id est ad Martyrium.

Ipsis autem octo diebus paschalibus quotidie post prandium episcopus cum omni clero et omnibus infantibus, id est qui baptidiati fuerint, et omnibus qui Aputactitae sunt viri ac feminae, nec non etiam et de plebe quanti volunt, in Eleona ascendent. Dicuntur ymni, fiunt orationes, tam in ecclesia quae in Eleona est, in qua est spolunca, in qua docebat Iesus discipulos; tam etiam in Imbomon, id est in eo loco de quo Dominus ascendit in caelis. Et postea-

quam dicti fuerint psalmi et oratio facta fuerit, inde usque ad Anastase cum ymnis descenditur hora lucernae. Hoc per totos octo dies fit.

10° Station vespérale à Sion, le dimanche de Pâques.

Sane dominica die per Pascha, post missa lucernarii id est de Anastase, omnis populus episcopum cum ymnis in Syon ducet. Ubi cum ventum fuerit, dicuntur ymni apti diei et loco, fit oratio, et legitur ille locus de evangelio, ubi eadem die Dominus in eodem loco, ubi ipsa ecclesia nunc in Syon est, clausis ostiis, ingressus est discipulis; id est quando tunc unus ex discipulis ibi non erat, id est Thomas, qua reversus est, et dicentibus ei aliis apostolis, quia Dominum vidissent, ille dixit : « Non credo, nisi videro. » Hoc lecto, fit denuo oratio; benedicuntur cathecumini, item fideles, et revertuntur unusquisque ad domum suam sera, hora forsitan noctis secunda.

11° Le dimanche après Pâques.

Item octavis Paschae, id est die dominica, statim post sexta omnis populus cum episcopo ad Eleona ascendit. Primum in ecclesia quae ibi est aliquandiu sedetur; dicuntur ymni, dicuntur antiphonae aptae diei et loco; fiunt orationes similiter aptae diei et loco. Denuo inde cum ymnis itur in Imbomon susu similiter, et ibi ea aguntur quae et illic. Et cum ceperit hora esse, iam omnis populus et omnes Aputactitae deducunt episcopum cum ymnis usque ad Anastase. Ea autem hora pervenitur ad Anastase, qua lucernarium fieri solet. Fit ergo lucernarium tam ad Anastase quam ad Crucem; et inde omnis populus usque ad unum cum ymnis ducunt episcopum usque ad Syon. Ubi cum ventum fuerit, similiter dicuntur ymni apti loco et diei; legitur denuo et ille locus de evangelio, ubi octavis Paschae ingressus est Dominus, ubi erant discipuli, et arguet Thomam, quare incredulus fuisset. Et tunc omnis ipsa lectio perlegitur; postmodum fit oratio; benedictis [tam] cathecuminis quam fidelibus, iuxta consuetudinem revertuntur unusquisque ad domum suam, similiter ut die dominica Paschae, hora noctis secunda.

VI

Fêtes de la Pentecôte.

1° Le temps pascal.

A Pascha autem usque ad Quinquagesima, id est Pentecosten, hic penitus nemo ieiunat, nec ipsi Aputactitae qui sunt. Nam semper ipsos dies sicut toto anno, ita ad Anastase, de pullo primo usque ad mane consuetudinaria aguntur; similiter et ad sexta et ad lucernare. Dominicis autem diebus semper in Martyrio, id est in ecclesia maiore, proceditur iuxta consuetudinem; et inde itur ad Anastase cum ymnis. Quarta feria autem et sexta feria, quoniam ipsis diebus penitus nemo ieiunat, in Syon proceditur, sed mane; fit missa ordine suo.

2° L'Ascension, fête à Bethléem.

Die eadem Quadragesimarum post Pascha, id est quinta feria, pridie omnes post sexta, id est quarta feria, in Bethleem vadunt propter vigilias celebrandas. Fiunt autem vigiliae in ecclesia in Bethleem, in qua ecclesia spelunca est ubi natus est Dominus. Alia die autem, id est quinta feria Quadragesimarum, celebratur missa ordine suo, ita ut et presbyteri et episcopus predicent, dicentes apte diei et loco; et postmodum sera revertuntur unusquisque in Ierusolima.

3° Le dimanche de la Pentecôte. — a) Station matinale.

Quinquagesimarum autem die, id est dominica, qua die maximus labor est populo, aguntur omnia sic de pullo quidem primo iuxta consuetudinem : vigilatur in Anastase, ut legat episcopus locum illum evangelii qui semper dominica die legitur, id est resurrectionem Domini, et postmodum ea aguntur in Anastase quae consuetudinaria sunt, icut toto anno. Cum autem mane factum fuerit, procedit

omnis populus in ecclesia maiore, id est ad Martyrium; aguntur etiam omnia quae consuetudinaria sunt agi; praedicant presbyteri, postmodum episcopus; aguntur omnia legitima, id est offertur iuxta consuetudinem qua dominica die consuevit fieri; sed eadem adceleratur missa in Martyrium, ut ante hora tertia fiat.

— b) Station à Sion.

Quemadmodum enim missa facta fuerit ad Martyrium, omnis populus usque ad unum cum ymnis ducent episcopum in Syon; sed hora tertia plena in Syon sint. Ubi cum ventum fuerit, legitur ille locus de Actus apostolorum, ubi descendit Spiritus, ut omnes linguae intellegerent quae dicebantur; postmodum fit ordine suo missa. Nam presbyteri de hoc ipsud quod lectum est, quia ipse est locus in Syon ubi modo ecclesia est, ubi quondam post passionem Domini collecta erat multitudo cum apostolis, qua hoc factum est, ut superius diximus legi ibi de Actibus apostolorum. Postmodum fit ordine suo missa; offertur et ibi etiam; ut dimittatur populus, mittit vocem archidiaconus, et dicet : « Hodie statim post sexta omnes in Eleona parati simus in [Im]bomon. »

— c) Station au mont des Oliviers.

Revertitur ergo omnis populus unusquisque in domum suam resumere se, et statim post prandium ascenditur mons Oliveti, id est in Eleona, unusquisque quomodo potest, ita ut nullus christianus remaneat in civitate, quoniam omnes vadent. Quemadmodum ergo subitum fuerit in monte Oliveti, id est in Eleona, primum itur in Imbomon, id est in eo loco, unde ascendit Dominus in caelis; et ibi sedet episcopus et presbyteri, sed et omnis populus. Leguntur ibi lectiones, dicuntur interposite ymni, dicuntur et antiphonae aptae diei ipsi et loco; orationes etiam quae interponuntur semper tales pronuntiationes habent, ut diei et loco conveniunt; legitur etiam et ille locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini; legitur et denuo de Actus apostolorum ubi dicit de ascensu Domini in caelis post resurrectionem. Cum autem hoc factum fuerit, benedicuntur cathecumini, sic fideles; et hora iam nona descenditur inde, et cum ymnis itur ad illam ecclesiam, quae et ipsa in Eleona est, id est in qua spelunca sedens docebat Dominus apostolos. Ibi autem cum ventum fuerit, iam est hora plus decima; fit ibi lucernare, fit oratio, benedicuntur cathecumini, et sic fideles etiam.

— d) Procession de nuit.

Inde descenditur cum ymnis omnis populus usque ad unum toti cum episcopo, ymnos dicentes vel antiphonas aptas diei ipsi; sic venitur lente et lente usque ad Martyrium. Cum autem pervenitur ad portam civitatis, iam nox est, et occurrent candelae ecclesiasticae vel ducente, propter populo. De porta autem, quoniam satis est usque ad ecclesia maiore, id est ad Martyrium, porro hora noctis forsitan secunda pervenitur; quia lente et lente itur totum, pro populo, ne fatigentur pedibus. Et apertis balvis maioribus, quae sunt de quintana parte, omnis populus intrat in Martyrium cum ymnis et episcopo. Ingressi autem in ecclesia, dicuntur ymni, fit oratio, benedicuntur cathecumini, sic fideles, et inde denuo cum ymnis itur ad Anastase. Similiter ad Anastase cum ventum fuerit, dicuntur ymni seu antiphonae, fit oratio, benedicuntur cathecumini, sic fideles; similiter fiet ad Crucem. Et denuo inde omnis populus christianus usque ad unum cum ymnis ducunt episcopum usque ad Syon. Ubi cum ventum fuerit, leguntur lectiones aptae, dicuntur psalmi vel antiphonae, fit oratio, benedicuntur cathecumini, et sic fideles, et fit missa. Missa autem facta accedunt omnes ad manum episcopi, et sic revertuntur unusquisque ad domum suam hora noctis forsitan media.

Ac sic ergo maximus labor in ea die suffertur; quoniam de pullo primo vigilatum est ad Anastase, et inde per tota die nunquam cessatum est; et sic omnia quae celebrantur protrahuntur, ut nocte media post missa quae facta fuerit in Syon omnes ad domos suas revertantur.

5° Reprise du service ordinaire.

Iam autem de alia die Quinquagesimarum omnes ieiunant iuxta consuetudinem sicut toto anno, qui prout potest, excepta die sabbati et dominica, qua nunquam ieiunatur in hisdem locis. Etiam postmodum ceteris diebus ita singula aguntur ut toto anno; id est semper de pullo primo ad Anastase vigiletur. Nam si dominica dies est, primum leget de pullo primo episcopus evangelium iuxta consuetudinem intro Anastase locum resurrectionis Domini, qui semper dominica die legitur; et postmodum ymni seu antiphonae usque ad lucem dicuntur in Anastase. Si autem dominica dies non est, tantum quod ymni vel antiphonae similiter de pullo primo usque ad lucem dicuntur in Anastase. Aputactitae omnes vadent; de plebe autem, qui quomodo possunt, vadent; clerici autem cotidie vicibus. Vadent clerici autem de pullo primo, episcopus autem albescente vadet semper, ut missa fiat matutina cum omnibus clericis, excepta dominica die : quia necesse est illum de pullo primo ire, ut evangelium legat in Anastase. Denuo ad horam sextam aguntur quae consuetudinaria sunt in Anastase; similiter et ad nona, similiter et ad lucernare iuxta consuetudinem quam consuevit toto anno fieri. Quarta autem et sexta feria semper nona in Syon fit iuxta consuetudinem.

VII

Le baptême.

1° Inscription des *Compétents.*

Et illud etiam scribere debui quemadmodum docentur hi qui baptidiantur per Pascha. Nam qui dat nomen suum, ante diem Quadragesimarum dat, et omnium nomina annotat presbiter; hoc est ante illas octo septimanas quibus dixi hic attendi Quadragesima. Cum autem annotaverit omnium nomina presbyter, postmodum alia die de Quadragesimis, id est qua inchoantur octo ebdomadae, ponitur episcopo

cathedra media ecclesia maiore, id est ad Martyrium; sedent hinc et inde presbyteri in cathedris, et stant clerici omnes. Et sic adducuntur unus et unus conpetens; si viri sunt, cum patribus suis veniunt; si autem feminae, cum matribus suis. Et sic singulariter interrogat episcopus vicinos eius qui intravit, dicens : « Si bonae vitae est hic, si parentibus deferet, si ebriacus non est aut vanus, » et singula vitia, quae sunt tamen graviora in homine, requiret, ut si probaverit sine reprehensione esse de his omnibus quibus requisivit praesentibus testibus, annotat ipse manu sua nomen illius. Si autem in aliquo accusatur, iubet illum foras exire, dicens : « Emendet se, et cum emendaverit se, tunc accedet ad lavacrum ». Sic de viris, sic de mulieribus requirens dicit. Si quis autem peregrinus est, nisi testimonia habuerit, qui eum noverint, non tam facile accedet ad baptismum.

2° Préparation au baptême. — Catéchèses.

Hoc autem, dominae sorores, ne existimaretis sine ratione fieri, scribere debui. Consuetudo est enim hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta quibus ieiunatur, primum mature a clericis exorcizentur, mox missa facta fuerit de Anastase matutina. Et statim ponitur cathedra episcopo ad Martyrium in ecclesia maiore, et sedent omnes in giro prope episcopo qui baptidiandi sunt, tam viri quam mulieres; stant loco etiam patres vel matres, nec non etiam qui volunt audire de plebe omnes intrant et sedent, sed fideles. Cathecuminus autem ibi non intrat tunc qua episcopus docet illos legem. Id est sic inchoans a Genese per illos dies quadraginta percurret omnes Scripturas, primum exponens carnaliter, et sic illud solvens spiritualiter. Nec non etiam et de resurrectione, similiter et de fide omnia docentur per illos dies. Hoc autem cathecisis appellatur.

3° Tradition du symbole.

Etiam quando completae fuerint septimanae quinque a

quo docentur, tunc accipient simbolum. Cuius simboli rationem, similiter omnium Scripturarum ratione exponet eis, singulorum sermonum primum carnaliter, et sic spiritualiter; ita et simbolum exponet. Ac sic est ut in hisdem locis omnes fideles sequantur Scripturas quando leguntur in ecclesia, quia omnes docentur per illos dies quadraginta, id est ab hora prima usque ad horam tertiam, quoniam per tres horas fit cathecisis. Deus autem scit, dominae sorores, quoniam maiores voces sunt fidelium, qui ad audiendum intrant in cathecisen ad ea quae dicuntur vel exponuntur per episcopum, quam quando sedet et praedicat in ecclesia, ad singula quae taliter exponuntur. Missa autem facta cathecisis hora iam tertia, statim inde cum ymnis ducitur episcopus ad Anastase, et fit missa ad tertia; ac sic tribus horis docentur ad die per septimanas septem. Octava enim septimana Quadragesimarum, id est quae appellatur septimana maior, iam vacat eos doceri ut impleantur ea quae superius sunt.

4° Reddition du symbole.

Cum autem iam transierint septem septimanae, superat illa una septimana paschalis quam hic appellant septimana maior. Iam tunc venit episcopus mane in ecclesia maiore ad Martyrium; retro in absida post altarium ponitur cathedra episcopo, et ibi unus et unus vadet, viri cum patre suo, aut mulier cum matre sua, et reddet simbolum episcopo. Reddito autem simbolo episcopo, alloquitur omnes episcopus, et dicet: « Per istas septem septimanas legem omnem » edocti estis Scripturarum; nec non etiam de fide audistis; » audistis etiam et de resurrectione carnis, sed et singuli » omnem rationem, ut potuistis tamen adhuc cathecumini » audire; verbum autem quae sunt mysterii altioris, id est ip» sius baptismi, qui adhuc cathecumini audire non potestis; » et ne extimetis aliquid sine ratione fieri, cum in nomine » Dei baptidiati fueritis, per octo dies paschales, post missa » facta de ecclesia, in Anastase audietis. Qui adhuc cathe» cumini estis, misteria Dei secretiora dici vobis non pos» sunt ».

5° Catéchèses mystiques.

Post autem venerint dies Paschae, per illos octo dies, id est a Pascha usque ad octavas, quemadmodum missa facta fuerit de ecclesia et itur cum ymnis ad Anastase, mox fit oratio, benedicuntur fideles, et stat episcopus incumbens in cancello interiore, qui est in spelunca Anastasis, et exponet omnia quae aguntur in baptismo. Illa enim hora cathecuminus nullus accedet ad Anastase : tantum neofiti et fideles qui volunt audire mysteria, in Anastase intrant; clauduntur autem ostia ne qui cathecuminus se dirigat. Disputante autem episcopo singula et narrante, tantae voces sunt collaudantium ut porro foras ecclesia audiantur voces eorum. Vere enim ita misteria omnia absolvent ut nullus non possit commoveri ad ea quae audit sic exponi.

Et quoniam in ea provincia pars populi et grece et siriste novit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste; itaque quoniam episcopus, licet siriste noverit tamen semper grece loquitur et numquam siriste, itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo grece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant quae exponuntur; lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat qui siriste interpretatur, propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec grece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponit episcopus, quia sunt alii fratres et sorores greci latini, qui latine exponunt eis. Illud autem hic ante omnia valde gratum fit et valde memorabile, ut semper tam ymni quam antiphonae et lectiones, nec non etiam et orationes quas dicet episcopus, tales pronuntiationes habeant, ut et diei qui celebratur, et loco in quo agitur, aptae et convenientes sunt semper.

VIII

La dédicace.

Item dies Enceniarum appellantur, quando sancta ecclesia quae in Golgotha est, quam Martyrium vocant, consecrata est Deo, sed et sancta ecclesia, quae est ad Anastase,

id est in eo loco ubi Dominus resurrexit post passionem, ea die et ipsa consecrata est Deo. Harum ergo ecclesiarum sanctarum encenia cum summo honore celebrantur, quoniam crux Domini inventa est ipsa die. Et ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctae ecclesiae suprascriptae consecrabantur, ea dies esset qua crux Domini fuerat inventa, ut simul omni laetitia eadem die celebrarentur. Et hoc per Scripturas invenitur, quod ea dies sit enceniarum, qua et sanctus Salomon, consummata domo Dei quam edificaverat, steterit ante altarium Dei et oraverit, sicut scriptum est in libris Paralipomenon.

Hi ergo dies Enceniarum cum venerint, octo diebus attenduntur. Nam ante plurimos dies incipiunt se undique colligere; ubi non solum monachorum vel actito (?) de diversis provinciis, id est tam de Mesopotamia, vel Syria, vel de Egypto aut Thebaida, ubi plurimi monazontes sunt, sed et de diversis omnibus locis vel provinciis; nullus est enim qui non se eadem die in Ierusolima tendat ad tantam laetitiam et tam honorabiles dies; seculares autem tam viri quam feminae fideli animo propter diem sanctum similiter, se ex [1] omnibus provinciis isdem diebus Ierusolima colligunt. Episcopi autem, quando parvi fuerint, hisdem diebus Ierusolima plus quadraginta aut quinquaginta sunt; et cum illis veniunt multi clerici sui. Et quid plura? putat se maximum peccatum incurrisse, qui in hisdem diebus tantae sollemnitati inter non fuerit; si tamen nulla necessitas contraria fuerit, que hominem a bono proposito retinet. His ergo diebus Enceniarum ipse ornatus omnium ecclesiarum est, qui et per Pascha vel per Epiphania; et ita per singulos dies diversis locis sanctis proceditur ut per Pascha vel Epiphania. Nam prima et secunda die in ecclesia maiore quae appellatur Martyrium proceditur. Item tertia die in Eleona, id est in ecclesia quae est in ipso monte a quo ascendit Dominus in caelis post passionem, intra qua ecclesia est spelunca illa in qua docebat Dominus apostolos in monte Oliveti. Quarta autem die. . . .
. . . . . .

[1] sed et ced.

TABLE

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

APPENDICE.

118

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

Cher.