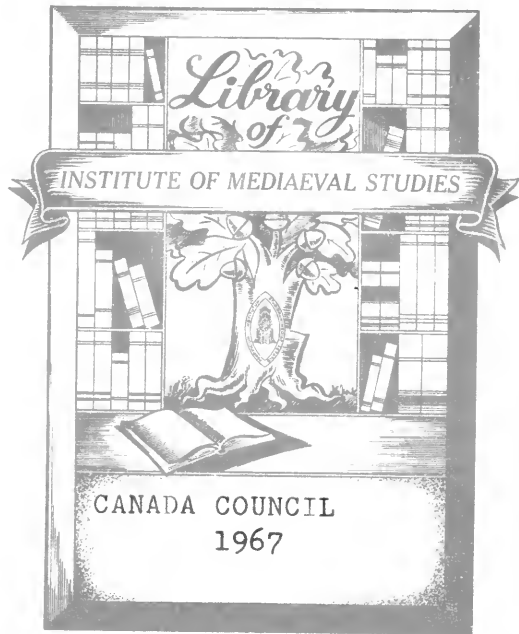


Does Not Circulate



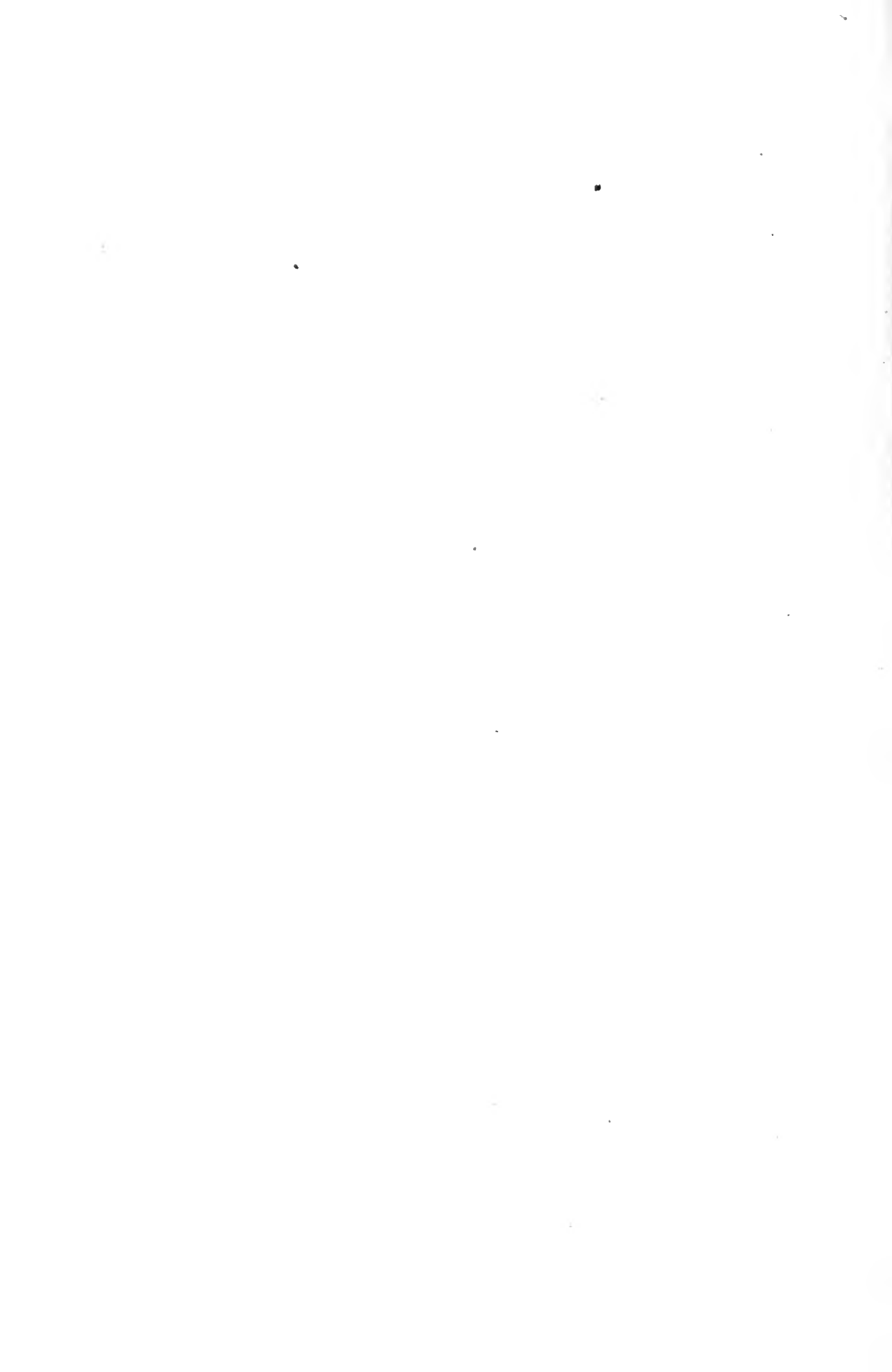
*Library
of*

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES

CANADA COUNCIL
1967



ÉCHOS D'ORIENT



ÉCHOS D'ORIENT

Revue bimestrielle

DE THÉOLOGIE, DE DROIT CANONIQUE,
DE LITURGIE, D'ARCHÉOLOGIE, D'HISTOIRE
ET DE GÉOGRAPHIE ORIENTALES

TOME XII — ANNÉE 1909



PARIS

5, RUE BAYARD, 5



V-12-13 [1909-10]

LES FONDEMENTS SCRIPTURAIRES DE L'ÉPICLÈSE

On sait la question théologique soulevée par l'épiclèse ou invocation du Saint-Esprit dans la liturgie eucharistique. Prise dans les termes sous lesquels la controverse entre Grecs et Latins nous a habitués à la voir présentée, cette question, peut-on dire, se résout facilement pour tout esprit de bonne foi. Il suffit, par exemple, de mettre en regard la doctrine très claire de saint Jean Chrysostome avec celle de la tradition occidentale sur la consécration eucharistique et l'épiclèse, pour avoir, par le fait même, démontré que la véritable *forme* de l'Eucharistie ne consiste pas dans l'invocation du Saint-Esprit, mais bien dans les paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* (1).

Toutefois, pour qui a fait une étude un peu approfondie du sujet, il reste que, même après cette catégorique conclusion directement opposée aux affirmations de la théologie orientale moderne, la question de l'épiclèse se pose encore d'une autre manière. Il est impossible, en effet, de ne pas se rendre compte, au cours d'un examen attentif, que bien avant de devenir un problème théologique, l'épiclèse était un *fait liturgique universel* dont l'explication complète est toujours à chercher (2).

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 101-112, *l'Épiclèse d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale*. Qu'on nous permette d'ajouter ici quelques indications de nature à compléter les données de cet article. Le passage cité p. 107 comme étant de saint Jérôme appartient en réalité à une *lettre pascale* de Théophile d'Alexandrie, traduite en latin par le docteur de Bethléem (*Epist. XCVIII*, 13; *P. L.*, t. XXII, col. 801). Cf. *P. G.*, t. LXXV, col. 32. Dans l'ouvrage de M^{re} Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive, l'Eucharistie* (2^e éd., p. 308, 3^e éd., p. 300), la même citation est à corriger dans le même sens. Voir HOPPE, *Die Epiklesis*, p. 25. Pour la tradition occidentale sur l'opération eucharistique du Saint-Esprit, un témoignage très intéressant à ajouter à la série, c'est celui de *sainte Hildegarde*, la grande mystique du XII^e siècle (SCIVIAS, I, II, *visio VI*), *P. L.*, t. CXCXVII, col. 516 seq.

(2) Pour la preuve de ce fait liturgique universel,

Echos d'Orient, 12^e année. — N^o 74.

Au surplus, envisager l'épiclèse sous ce second point de vue me semble bien être la meilleure manière de mettre en relief son importance dogmatique et tout ensemble de résoudre les difficultés qu'elle a soulevées.

Aussi croyons-nous qu'il peut y avoir intérêt à reprendre, même après beaucoup d'autres, un examen méthodique de la doctrine des Pères orientaux sur ce fait liturgique. Mais avant d'aborder directement cette étude patristique, il a paru utile d'exposer ce qu'on pourrait appeler les *fondements scripturaux* de l'épiclèse. Ce chapitre préliminaire, un peu négligé en général par les liturgistes et les théologiens, peut jeter quelque lumière sur l'ensemble du sujet.

Sans préjuger en rien la question de savoir si l'épiclèse est d'origine apostolique ou seulement de date plus récente (1), on est bien obligé de constater l'insistance avec laquelle les anaphores anciennes — à partir de leur période de fixation, c'est-à-dire à partir du IV^e siècle, — mettent en présence ces deux faits liturgiques, en rapport l'un et l'autre avec la transsubstantiation : d'une part, le récit de la Cène avec les paroles consécratrices du Sauveur; de l'autre, l'invocation du Saint-Esprit.

Certainement, écrit Dom Cagin, nous ne voyons pas de moment de la messe, après le récit de la Cène, où les intentions eucha-

voir HOPPE, *Die Epiklesis*....., p. 49-224; DOM CABROL dans le *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie*, aux mots *Anaphore* et *Anamnèse*, t. I^{er}, col. 1898-1918 et 1880. Les deux ou trois exemples d'épiclèse mentionnant le Verbe au lieu du Saint-Esprit ne peuvent pas faire difficulté.

(1) L'existence de l'Épiclèse est incontestablement antérieure à l'hérésie macédonienne contre le Saint-Esprit, d'après Dom Cabrol, *op. cit.*, col. 1913. Buchwald (*Die Epiklese in der römischen Messe*. Vienne, 1907, 36 pages) a cependant essayé de prouver la thèse opposée. Son opinion, que je ne connais que par le compte rendu des *Slavorum litteræ theologicae*, t. IV, p. 71, me paraît assez singulière.

logiques soient moins abandonnées à l'arbitraire, et partant plus identiques dans toutes les liturgies (1).

Ces deux faits étant donnés, nous sommes naturellement amenés à considérer si, de même que le premier n'est que la mise en scène du récit évangélique, le second n'aurait pas, lui aussi, quelque rapport de dépendance avec les écrits des apôtres (2). Ce sera l'objet de ce petit travail.

Dom Cabrol signalait naguère très laconiquement un verset de l'épître aux Hébreux, IX, 14. « Nous serions, disait-il, assez incliné à voir une allusion à l'intervention du Saint-Esprit au sacrifice dans ce verset. » (3) Pour nous rendre compte de la portée de cette allusion, faisons l'analyse de ce morceau. Voici en entier le passage dont ce texte fait partie :

La première alliance avait ses règlements relatifs au culte, et un sanctuaire terrestre..... Les prêtres entrent en tous temps dans la partie antérieure du tabernacle lorsqu'ils font le service du culte; le *grand-prêtre seul, une fois l'année, entre dans la seconde partie, mais avec du sang qu'il offre pour lui-même et pour les péchés du peuple*. L'Esprit-Saint montre par là que le *chemin du Saint des saints n'a pas encore été ouvert*, tant que subsiste le premier tabernacle. C'est une figure qui a rapport au temps présent; elle signifie que les oblations et les sacrifices offerts ne peuvent amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui qui rend ce culte. Car avec les prescriptions relatives aux aliments, aux boissons et aux diverses ablutions, ce ne sont que des ordonnances *charnelles*, imposées seulement jusqu'à une époque de réformation.

Mais le Christ ayant paru comme *grand-prêtre des biens à venir*, c'est en passant *par un tabernacle plus excellent et plus*

parfait, qui n'est pas construit de main d'homme, c'est-à-dire qui n'appartient pas à cette création-ci, et *ce n'est pas avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint des saints*, après avoir acquis une rédemption éternelle. Car si le sang des boucs et des taureaux, si la cendre d'une vache, dont on asperge ceux qui sont souillés, sanctifient de manière à procurer la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ qui, *par l'Esprit éternel*, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant? (1)

L'écrivain sacré nous présente Jésus-Christ, notre grand-prêtre, comme le médiateur d'une alliance nouvelle, plus excellente que l'ancienne. Il rapproche plus spécialement ici, par voie de comparaison et de contraste, le sacerdoce du Christ et celui d'Aaron, le sacrifice du Christ et le sacrifice mosaïque de l'expiation.

Célébré seulement une fois par an, en présence de l'assemblée tout entière, avec l'apparat le plus solennel, le sacrifice de l'expiation était aussi le seul où le grand-prêtre dût intervenir en personne, et c'était par excellence le sacrifice pour le péché. Aucun, par conséquent, ne figurait mieux le sacrifice du Christ (2).

Nous n'avons pas à nous occuper ici de chacune des différences essentielles relevées par l'auteur inspiré entre le type et l'antitype. Il nous suffit d'examiner celle qui est indiquée dans la première partie du verset 14, et qui concerne la *matière* et le *mode* du sacrifice. Dans le rituel mosaïque, la *matière* est le sang d'animaux sans raison, de boucs et de taureaux; dans le sacrifice du Christ, c'est le propre sang du Pontife lui-même, de Jésus, la victime sans tache qui s'offre à Dieu. Dans le rituel mosaïque, le *mode*, c'est l'aspersion du sang et l'holocauste par le feu, ou d'autres actes également

(1) *Paléographie musicale*, t. V. *Avant-propos*, p. 36.

(2) Il n'y a pas à faire état, en ce qui concerne l'épiclese, des termes *εὐχαριστίας*, *εὐλογίας*, du récit de la Cène. Ils sont trop vagues pour qu'on puisse les appliquer à une formule précise.

(3) *Dictionnaire d'archéol. et de liturgie*, au mot *Anaphore*, t. 1^{er}, col. 1913.

(1) *Hebr.*, IX, 1 et 6-14, traduction Crampon. J'ai souligné les expressions qui rendent le plus fortement la pensée de l'auteur inspiré.

(2) F. PRAT, *la Théologie de saint Paul*, 1^{re} partie, p. 534.

matériels et grossiers (1); le mode spécial du sacrifice du Christ, c'est d'être offert *διὰ Πνεύματος αἰωνίου*, par le moyen de l'Esprit éternel. Voilà les trois mots importants au point de vue qui nous occupe. On sait que la Vulgate porte : *per Spiritum Sanctum*, par le moyen de l'Esprit-Saint. Les deux leçons se rencontrent chez les Pères, qui, d'ailleurs, donnent à l'une et à l'autre un sens identique. Ainsi, par exemple, saint Ambroise lit : *per Spiritum sempiternum*, et prouve par là l'éternité, partant la divinité de l'Esprit-Saint (2). Saint Jean Chrysostome, au contraire, lit comme la Vulgate : *διὰ Πνεύματος ἁγίου*, par l'Esprit-Saint, et son commentaire mérite d'être cité, car il souligne très clairement et très justement la pensée de ce texte :

Si le sang des taureaux peut purifier la chair, bien plus le sang de Jésus-Christ purifiera-t-il les souillures de l'âme. Et quand vous entendez dire *sanctifie*, n'allez pas croire à un effet merveilleux. L'apôtre prévient votre erreur en remarquant et démontrant quelle différence il y a entre les deux sanctifications. comment l'une est sublime, l'autre grossière. et à bon droit, puisque d'un côté est le sang du taureau, et de l'autre le sang de Jésus-Christ. Il ne se contente pas d'une différence de nom (c'est-à-dire de matière); il établit aussi la manière d'offrir : « Lui (dit-il), s'est offert à Dieu par le Saint-Esprit, comme une victime sans tache. » Victime sans tache signifie pure de tout péché, et l'expression « par le Saint-Esprit » veut dire non par le feu, ni par tout autre intermédiaire (3).

(1) *Levit.*, xvi, 1-34.

(2) *De Spiritu Sancto*, l. I, c. viii, n° 99, P. L., t. XVI, col. 728.

(3) *In Hebr. Hom.* XV, n. 2. P. G., t. LXIII, col. 120.... Καὶ οὐκ ἠρέεσθη τῷ ὀνόματι, ἀλλὰ καὶ τὸν τρόπον τίθει τῆς προσφορᾶς. Ὁς διὰ Πνεύματος ἁγίου, φησὶν, ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμωμον τῷ Θεῷ.... Comparer *Hom. LXXIV in Joann.* P. G., t. LIX, col. 402, où, tout en parlant du sacrifice au sens large du mot, le saint docteur fait certainement allusion à cette même idée du sacrifice de la croix et de l'autel : « C'est le sacrifice vivant. Ce sacrifice ne se consume pas en cendre, il ne se résout pas en fumée, il n'a besoin ni de bois, ni de feu, ni de glaive. Car il a pour feu et pour glaive le Saint-Esprit. » « Ἐχει γὰρ πῦρ καὶ μάχαιραν, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. »

Si telle est, comme il semble bien, l'idée de ce passage, on voit comme elle ressemble à celle qui fait le fond, on peut le dire, de toutes les formules d'épiclèse : c'est à savoir l'intervention mystérieuse du Saint-Esprit au sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ. A cette intervention est souvent rattachée, comme dans ce verset de l'épître aux Hébreux, la rémission des péchés, la purification des consciences. Je cite au hasard l'épiclèse de la liturgie syriaque dite de Dioscore :

Domine, veniat *Spiritus tuus sanctus* requiescatque per gratiam suam, sanctificet et *perficiat sacrificium hoc* quod coram nobis propositum est, et *nobis illud purificationem esse faciat* (1).

D'autre part, plusieurs formules occidentales d'épiclèse marquent une analogie symbolique entre l'action du feu céleste dans certains holocaustes anciens et l'intervention du Saint-Esprit dans le sacrifice eucharistique. La divinité de la troisième personne de la Trinité est un feu salutaire qui consume la victime, consomme le sacrifice et purifie nos cœurs.

Tu vere ille ignis es, dit un *post pridie* mozarabe en s'adressant au Saint-Esprit, qui *patrum nostrorum acceptans sacrificia divinitus consumpsisti*.... *Divinitatis tuæ igne salvifico* omnium pectorum nostrorum affectionem exurens.... (2)

Visitet ea munera Spiritus Sanctus, lisons-nous dans un autre, qui *in similitudinem flammæ* Manues dona suscepit...., qui per vaporem incendii Heliae prophetæ holocaustum adsumpsit.... (3)

C'est la comparaison des sacrifices antiques avec le sacrifice nouveau utilisé de la sorte par les liturgies, comme elle l'avait été par l'auteur de l'épître aux Hébreux. Sans doute l'écrivain inspiré procède plutôt par voie de contraste, et

(1) *RENAUDOT, Liturgiarum orientalium collectio*, éd. 2^e, Francfort, 1847, t. II, p. 289. Cf. p. 278, 264, 246, etc.; t. I^{er}, p. 48, 242, etc.

(2) *Missale mixtum*, éd. Lesley, dans Migne, P. L., t. LXXXV, col. 620. On trouvera le texte complet de cette épiclèse mozarabe cité dans *Echos d'Orient*, t. XI (1908), p. 103.

(3) *Missale mixtum*, col. 604, 605.

les rédacteurs des liturgies par voie d'analogie. Mais qui ne voit que cette diversité d'exposition recouvre la réelle identité de l'idée, qui est la *spiritualité absolue* du sacrifice du Christ? Cette spiritualité est exprimée et expliquée de part et d'autre par l'intervention du Saint-Esprit. On trouve dans le *De Sacerdotio* de saint Jean Chrysostome (l. III, c. iv) la même idée présentée à l'aide de la même comparaison, en un passage qui fait évidemment allusion à l'épiclese (1). On sait d'ailleurs combien cette image de feu spirituel est familière au grand docteur oriental pour désigner l'Eucharistie.

Des observations qui précèdent est-il téméraire de conclure que le verset en question de l'épître aux Hébreux a inspiré la rédaction des formules d'épiclese, et de voir dans ce même verset un *fondement scripturaire* de ce fait liturgique?

*

L'épître aux Hébreux nous montre le Christ comme grand-prêtre de la Nouvelle Alliance entrant dans le Saint des saints dont il nous ouvre l'accès. On a justement dit, à propos du *discours d'adieu* de Jésus après la Cène (2) que saint Jean avait été comme le grand-prêtre entr'ouvrant le Saint des saints pour nous révéler le Dieu dans toute sa majesté (3). Dans ce long discours du Jeudi-Saint au soir, nous croyons remarquer aussi des *fondements scripturaire*s de l'épiclese.

Il y a une quinzaine d'années déjà, le Dr Probst signalait d'ingénieux rapprochements entre le discours d'adieu avec la prière sacerdotale de Jésus, et l'anaphore ou canon de la messe primitive (4). Il ne semble pas qu'on ait beaucoup mis à profit ces idées de l'éminent liturgiste. Nous croyons faire œuvre utile de les rappeler, en les appliquant à ce qui fait l'objet de cet article.

(1) P. G., t. XLVIII, col. 642. Voir le passage cité dans *Echos d'Orient*, loc. cit.

(2) *Joann.*, XIV-XVII.

(3) LE CAMUS, *Vie de N.-S. J.-C.*, 6^e édit., t. III, p. 225.

(4) F. PROBST, *Liturgie des viernten Jahrhunderts und deren Reform.* Munster, 1893, p. 9-16.

On sait que le IV^e Evangile passe sous silence l'institution de la sainte Eucharistie. Nous n'avons pas ici à chercher les raisons de ce fait. Il est, en tout cas, évident pour tout catholique que le discours après la Cène suppose l'Eucharistie, ne peut pas s'expliquer sans elle et n'en est, en somme, qu'un sublime commentaire. Indiquons brièvement la suite des idées.

Jésus entretient ses disciples de son départ (xiv, 3), et voici les motifs de consolation qu'il leur donne : 1^o) l'assurance qu'il ne les laissera pas orphelins, qu'il *viendra lui-même à eux* et qu'ils le verront (xiv, 3, 18-22); 2^o) la promesse d'un *autre Paraclét* que le Père leur enverra, qui demeurera avec eux et leur enseignera toute vérité (xiv, 16, 17, 26); 3^o) la promesse que Jésus exaucera leur *prière faite en son nom* (xiv, 13, 14). C'est la première partie du discours d'adieu.

La deuxième, à laquelle l'allégorie de la vigne sert de cadre, reprend sous une autre forme ces trois mêmes motifs de consolation (xv-xvi, 16). Ici, le retour de Jésus parmi les siens apparaît nettement non pas comme une simple venue transitoire, mais comme une venue permanente, qui se réalise par la grâce sans doute, mais aussi par l'Eucharistie. Jésus est le cep, les disciples sont les sarments; ceux-ci doivent rester unis à celui-là. La présence de Jésus, supposée par cette union, ne se restreint pas au temps de la résurrection; elle s'étendra aussi à l'avenir. Elle sera une consolation et une force pour les disciples au milieu des persécutions auxquelles les soumettra la haine du monde (xvi, 1-6). Le Saint-Esprit sera aussi alors auprès des apôtres, et rendra témoignage du Christ (xv, 26, et xvi, 6-16).

Les derniers versets du chapitre xvi, en opposant les motifs de joie aux motifs de tristesse, reviennent sur la première partie du discours pour la résumer.

Retour de Jésus, venue du Saint-Esprit, promesse d'exaucer la prière faite *au nom de Jésus* : ces trois idées sont liées l'une à l'autre. Or, n'est-il pas permis, sans

exclure d'ailleurs d'autres interprétations, de les rattacher toutes les trois au sacrifice eucharistique? Avec le Dr Probst, nous croyons pouvoir répondre affirmativement.

Que la pensée générale de l'Eucharistie remplisse en quelque sorte tous ces discours d'adieu, il suffit, pour s'en convaincre, de les comparer avec le chapitre vi de saint Jean. Voici quelques exemples :

DISCOURS D'ADIEU	DISCOURS DU PAIN DE VIE
xiv, 6. Je suis la Vie. 19. Je vis.	vi, 35, 48, 51, 52. Je suis le Pain de vie.
xv, 1, 5. Je suis la Vigne.	57. Je vis par le Père.
xv, 4. Demeurez en moi, et moi en vous. 5. Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit.	vi, 56. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.
xv, 4. Vous ne pouvez porter du fruit si vous ne demeurez en moi. 5. Sans moi vous ne pouvez rien faire.	vi, 53. Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous.

Le retour de Jésus se rapporte évidemment à cette Eucharistie où il sera vraiment la vie, le pain de vie, la vigne divine où il se donnera en nourriture aux siens afin qu'ils demeurent en lui et lui en eux.

Cette union de Jésus avec les siens par l'Eucharistie étant le thème principal de ces discours, ne convient-il pas dès lors de mettre l'activité mystérieuse du Saint-Esprit, décrite ici avec tant d'insistance, également en relation avec la présence eucharistique du Christ? Aussi bien, ce sacrement est le mystère de l'amour et de l'union, le mystère aussi le plus insondable pour la connaissance duquel les lumières du Paraclet sont particulièrement nécessaires.

Quant à la prière faite au nom de Jésus, les termes dans lesquels Notre-Seigneur en parle à plusieurs reprises (xiv, 14; xv, 7; xvi, 23, 24, 26) nous invitent à y voir non pas seulement une prière quelconque adressée au nom du Sauveur, mais bien une prière particulièrement excellente,

que les apôtres n'ont encore jamais adressée jusqu'à présent, une prière qui sera toujours exaucée et rendra parfaite la joie des disciples.

Est-ce trop préciser que d'y voir la prière eucharistique, qui sera faite véritablement au nom de Jésus, puisqu'elle sera la réalisation de son commandement divin : Faites ceci en mémoire de moi? Ce sera bien là la prière par excellence, qui, au moment où Jésus fait ses adieux, n'a encore jamais été adressée par les apôtres, mais qui bientôt sera la liturgie chrétienne, où les disciples persécutés viendront renouveler leur courage et leur joie.

Si ces inductions sont fondées, on voit que la doctrine catholique sur l'intervention eucharistique du Saint-Esprit et l'épiclese plonge profondément ses racines jusque dans les sources les plus sacrées de la révélation. Sans doute, les apôtres ne comprirent pas tout de suite, dès le Jeudi-Saint, la portée des paroles du Maître. Mais Jésus ressuscité leur apparut plusieurs fois, durant les quarante jours qui précédèrent son Ascension, « les entretenant du royaume de Dieu » (1). Ce simple mot de saint Luc nous ouvre de larges perspectives sur les enseignements complémentaires donnés alors par le Sauveur à ses disciples, comme pour réaliser ce verset de son discours d'adieu (xvi, 12) :

J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant.

La tradition chrétienne primitive a compris parmi ces choses, dont le Christ ressuscité entretint les siens, des instructions spéciales sur le service eucharistique (2). Quoi qu'il faille penser de ces précieuses indications des premiers siècles sur lesquelles j'espère avoir prochainement l'occasion de revenir, le Saint-Esprit descendit à la Pentecôte parachever l'instruction des

(1) Act. 1, 3.

(2) S. JUSTIN, I. Apol. 67; P. G., t. VI, col. 432; Cf. EUSÈBE, Vita Constantini, I. III, c. XLIII; P. G., t. XX, col. 1104, et SAINT CLÉMENT, I Clem., XL, 4-5; P. G., t. I, col. 283.

disciples et leur rappeler tout ce que Jésus leur avait dit. Ils comprirent alors ce que le Maître leur avait jadis annoncé en termes qui étaient pour eux des paraboles et des énigmes; l'Esprit illuminateur les éclaira, entre autres choses, sur son activité propre et en particulier sur son intervention dans le mystère eucharistique.

Quoiqu'il ne soit pas possible de tirer de cette rapide analyse du discours après la Cène des conclusions très précises concernant l'origine de l'épiclese, il semble bien qu'il y ait là des points d'un très grand intérêt. Le fait de voir unis, dans ce discours d'adieu, le souvenir de la Passion, de la Résurrection, de l'Ascension et de la Pentecôte, l'insistance de Jésus à parler de l'activité future du Saint-Esprit, le tout en relation directe avec l'Eucharistie qui vient d'être instituée et avec la prière que le Sauveur recommande de faire *en son nom* : cela est bien de nature à porter à croire que le Canon de la messe s'est inspiré de ce discours.

Le sacrifice de l'autel constitue la grande théophanie de l'économie nouvelle. A cette théophanie eucharistique, les trois personnes divines ont leur rôle comme dans les théophanies évangéliques : le Père, en qui est Jésus, et qui est en Jésus; Jésus lui-même, prêtre et victime, et le Saint-Esprit qui est envoyé par le Père et qui rend témoignage de Jésus. Et cette théophanie eucharistique a pour but de produire entre le Christ et les disciples une union mystérieuse dont l'union des trois personnes divines entre elles est le type idéal. Qui ne voit que ces idées générales se retrouvent sous diverses formes au fond de toutes les anaphores et de toutes les formules d'épiclese? Sans doute, ces rapprochements ne suffisent pas à lever toutes les difficultés; mais dans des questions aussi complexes, des considérations de ce genre peuvent être de quelque valeur (1).

(1) Signalons, en passant, dans RENAUDOT, *op. cit.*, t. II, p. 136, 144, une épiclese syriaque qui s'inspire visiblement, pour une expression, de Joan.,

L'Eucharistie est un prolongement divin de l'Incarnation, et c'est avec raison qu'un grand théologien a pu dire : *Christus venire et incarnari perennat* (1). Cette idée, qui cadre très bien avec le sublime contenu du discours après la Cène, m'amène à dire un mot d'un autre passage évangélique : celui qui exprime l'opération du Saint-Esprit dans la conception surnaturelle de Jésus (*Matth.*, I, 18, 20; *Luc.*, I, 35). Nous avons là encore assurément un nouveau fondement scripturaire de l'épiclese, celui qui sera le plus exploité par les Pères et les docteurs, parce qu'il renferme la véritable *raison théologique* de la doctrine sur ce point.

On sait que l'Incarnation, comme toutes les opérations divines *ad extra*, est l'œuvre commune des trois personnes de la Trinité. Si elle est attribuée au Saint-Esprit, c'est en vertu des analogies que cette opération présente par rapport à la propriété personnelle de l'Esprit-Saint. On peut voir dans saint Thomas les principales raisons de cette appropriation (2). Qu'il suffise d'en signaler deux ici : 1° le Saint-Esprit est *l'amour* du Père et du Fils; 2° certains textes scripturaires l'ont fait appeler *Esprit vivificateur* et regarder comme *principe de vie* et de *fécondité*. A ces titres, l'Incarnation lui est très justement appropriée, et c'est avec raison qu'on attribue à sa vertu créatrice la conception surnaturelle de Jésus dans le sein de la Vierge.

Dès lors, l'Eucharistie étant le prolongement et comme le renouvellement de l'Incarnation, la même appropriation s'impose pour le mystère de la transsubstantiation. Et nous avons là le véritable fondement de la doctrine sur l'intervention eucharistique du Saint-Esprit et sur l'épi-

xvi, 14 : « *per illapsum Spiritus Sancti, y est-il dit, qui..... a Filio tuo accipit substantialiter* ».

(1) THOMASSIN, *De adventu Christi*, c. XIV; éd. Vivès, t. VI, p. 635; dans MIGNE, *Theologiae cursus*, t. VIII, col. 1231, seq. Il dit encore : « *Est Eucharistia temporalis Christi dispensationis aeterna quasi statio quaedam*. »

(2) *Summa theologica*, p. III, q. xxxii, a. 1.

clèse (1). Nous n'insisterons pas ici sur cette considération ; l'examen de la pensée des Pères nous donnera fréquemment l'occasion de la retrouver et de constater qu'elle est vraiment devenue un lieu commun dans la théologie eucharistique, surtout en Orient. Contentons-nous, pour aujourd'hui, de regarder simplement cette idée par l'extérieur et d'indiquer rapidement son influence *littéraire*, ou plutôt l'influence littéraire du récit évangélique de la conception par l'*Esprit-Saint*, sur les formules d'épîclèse.

Dans les textes syriaques, les mots employés pour désigner la descente du Saint-Esprit sur les oblats eucharistiques sont ceux-là mêmes qui sont familiers aux écrivains de ces régions quand ils parlent de la descente de l'Esprit divin sur la Vierge au moment de l'Incarnation. Or, ces mots correspondent aux verbes grecs ἐπέρχομαι, ἐπισκιάζω, qui sont précisément les termes dont l'ange Gabriel s'est servi pour annoncer à Marie le *comment* du grand mystère : « Πνεῦμα ἄγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί. L'Esprit-Saint viendra sur vous et la vertu du Très-Haut vous *couvrira de son ombre*. » (2)

Ainsi, par la seule force de l'expression, la descente du Saint-Esprit sollicitée dans l'épîclèse se trouve assimilée à la descente de ce même Esprit sur la Vierge pour former en elle la chair et le sang du Verbe incarné. Il y a parfois mieux encore que cette insinuation fournie par le titre de la formule : la teneur même de celle-ci renferme çà et là la mention explicite de l'analogie avec l'Incarnation,

(1) « Pourquoi, demande saint Fulgence, alors que le sacrifice est offert à toute la Trinité, sollicite-t-on seulement la mission du Saint-Esprit pour sanctifier notre oblation? » Et voici sa réponse : « Quand donc la sainte Eglise, qui est le corps du Christ, pourrait-elle avec plus de raison demander la venue du Saint-Esprit, que pour consacrer le sacrifice du corps du Christ, elle qui sait que son chef est né [par l'opération] du Saint-Esprit. » *P. L.*, t. LXV, col. 184-188.

(2) *Luc.* 1, 35. Le terme *barmanan* = ἐπισκιάζω est employé déjà par une très ancienne version syriaque pour traduire le verbe grec dans ce passage évangélique. Cf. *RENAUDOT, op. cit.*, t. II, p. 88.

et en des termes qui rappellent ceux du message angélique. En voici un exemple pris au hasard dans la liturgie jacobite de Jean Bar Madani (XIII^e siècle) d'après la traduction latine de Renaudot :

..... Spiritus tui sancti.... *qui in sinum purum Virginis sanctae descendit et corpus formavit Verbo tuo ejus socio*..... ut ipse ille *descendat etiam nunc* super hæc mysteria... et *illabens* faciat panem quidem istum corpus sanctum Christi tui..... (1)

Le mot que Renaudot traduit par *illabens* correspond au grec ἐπελεύσεται et se rendrait aussi bien par *superveniens*, qui est le verbe employé par la Vulgate.

L'épîclèse mozarabe où nous avons relevé, quelques pages plus haut, l'analogie entre le feu céleste des holocaustes anciens et l'action eucharistique du Saint-Esprit, débute elle aussi par ce rapprochement entre l'Incarnation et l'Eucharistie :

..... Qui inlibatæ Virginis in utero quondam membra, in quâ Verbum caro fieret, quibus hoc rite sacrificium competeret, immaculata formasti, *in cujus similitudinem* hæc munera corporis et sanguinis ingerimus..... (2)

Ici encore, c'est bien le récit évangélique de la conception surnaturelle du Christ qui a inspiré la liturgie. On trouverait aisément d'autres exemples. Ceux-là suffisent à la démonstration. Mais les théologiens me sauront gré peut-être de terminer ce paragraphe par une citation peu connue et qui cependant mérite d'être remarquée. C'est un commentaire d'un écrivain ecclésiastique syriaque, Denis Bar Salibi (XII^e siècle), sur l'épîclèse de la liturgie de saint Jacques. J'emprunte ce passage à la traduction publiée par M. l'abbé Labourt dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de J.-B. Chabot (3). Plusieurs expressions appelleraient

(1) *RENAUDOT, op. cit.*, t. II, p. 512, 513.

(2) *P.-L.*, t. LXXXV, col. 620.

(3) *SCRIPTORES SYRI, Series II*^a, t. XCIII. Paris, 1903, p. 80-81. Cf. *RENAUDOT, op. cit.*, t. II, p. 90-91. Ce dernier auteur (t. 1^{er}, p. 224-225) cite d'autres textes intéressants de théologiens syriens exprimant les mêmes idées, et en termes analogues visiblement

de sérieuses réserves théologiques dont nous nous abstenons ici, en nous contentant d'avertir que c'est un jacobite monophysite qui tient la plume, On aura là du moins un spécimen typique de l'insistance mise par les auteurs orientaux à développer le parallèle entre l'opération du Saint-Esprit à l'autel tous les jours et celle qu'il accomplit jadis dans le sein de la Vierge, et à montrer l'action des trois personnes dans l'un et dans l'autre mystère :

Decet nos inquirere quare descendat hic Spiritus sanctus super panem et vinum. Ecce enim Filius descendit et unitus est eis personaliter; quare etiam descendit Spiritus sanctus? Respondemus: propter eam causam: *Sicut enim descendit in uterum Mariæ, ut dixit angelus: « Spiritus sanctus veniet » et cœtera, et effecit carnem sumptam ex Virgine corpus Verbi Dei, ita descendit super panem et vinum quæ sunt super altare et effecit eos corpus et sanguinem Verbi Dei quæ ex Virgine prodierunt. Iterum respondemus: sicut apud Virginem Mariam voluit Pater Filium incorporari. Filius vero descendit in uterum Virginis et incorporatus est ex eâ, descendit etiam Spiritus sanctus ad Virginem sanctam ut incorporaret Filium ex eâ, ita et hic apud altare, Pater quidem vult Filium uniri personaliter panem et vino, et ideo sacerdos deprecatur in timore et enixe orat, corde suspiranti et secreto ad Deum et Patrem et petit ab eo quasi a causa-sine-tempore Filii et Spiritus, a quo cuncta bona descendunt, ut mittat super se et super mysteria altari imposita Spiritum suum sanctum.... rogat sacerdos ut mittatur Spiritus super corpus et sanguinem, quemadmodum olim obumbravit Virginem.*

Iterum: per invocationem Spiritus sancti significatur quod stetit Gabriel coram Virgine et nunciavit ei de sancta conceptione... Et deinceps signat (sacerdos) hostiam tribus crucibus, et similiter tribus calicem, ut ostendat Verbum Deum per voluntatem Patris descendisse et habitavisse in myste-

inspirés par les mêmes récits évangéliques; ceux-ci, par exemple, empruntés encore à Bar Salibi: « Ille ipso modo in altare, quod est typus uteri virginalis et sepulcri, *illabatur* Spiritus Sanctus. *Virtus Spiritus Sancti illabatur* super panes altari impositos et sanctificat eos. »

riis et perfecisse eos per Spiritum sanctum... Iterum: per triplicem signationem crucium super corpus et sanguinem, indicat illud(1): « *Spiritus sanctus veniet et virtus Altissimi obrumbabit tibi.* » Quod autem postquam sanctificata est hostia habitat in eâ Verbum, simile est ei quod posteaquam sanctificata est Virgo per Spiritum sanctum habitavit in eâ Verbum Deus. Quod vero voluntate Patris sui per illapsum Spiritus sancti perfecterit panem in corpus et vinum in sanguinem suum, simile est ei quod voluntate Patris sui per Spiritum sanctum suum sine mutatione homo factus est ex Virgine. Quod denique de pane et virtute Patris unum corpus cœleste efficiatur, symbolice repræsentat quod ex divinitate et humanitate una efficitur natura incarnata et hypostasis composita; et unio illa sacramentalis symbolice repræsentat unionem naturalem et hypostaticam Verbi cum ejus carne.

On conviendra sans peine qu'il était difficile de mettre plus vigoureusement en relief l'analogie entre l'Incarnation et l'Eucharistie et les conséquences qui en découlent touchant l'opération appropriée au Saint-Esprit. Or, il est aisé de s'apercevoir, même par une simple lecture, que Bar Salibi ne tire pas de son fonds personnel toutes les explications qu'il semble accumuler à plaisir et qui, à quelques nuances près, sont toutes identiques. Cette seule manière de procéder par *Respondemus, Iterum respondemus, Iterum*, permet, je crois, de tenir pour assuré, même à défaut d'une analyse critique du document, que nous sommes en présence d'une compilation patristique. Ce procédé a toujours été cher aux auteurs de ces expositions ou commentaires liturgiques, aux Syriens et aux Grecs, aussi bien qu'aux liturgistes latins du moyen âge; et les uns comme les autres ont rarement pris soin d'en avertir le lecteur. Cette observation, loin de diminuer l'autorité de ce commentaire, l'augmente au contraire à nos yeux en nous amenant à le considérer, sauf les expressions monophysites, comme une *cristallisation* de la tradition tout entière.

(1) Luc., 1, 35.

Au moment de résumer en une courte conclusion les données de ce travail, il m'est tombé sous les yeux un passage d'un autre commentaire liturgique, un grec celui-ci, la *Μυστική θεωρία* attribuée à saint Germain de Constantinople. Il m'a paru intéressant de le noter. L'auteur, qui s'y réfère à la fois à l'épître aux Hébreux et au discours après la Cène, s'y inspire aussi, implicitement du moins, du texte de saint Luc : La vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre. Voici ce morceau en entier; on y verra un exemple de plus des ressources que peut fournir la patristique pour l'étude des questions de théologie liturgique (1).

Le Christ est entré dans le tabernacle céleste, qui n'est pas fait de main d'homme, dans le Saint des saints, et il est apparu dans la gloire à la face de Dieu et du Père; devenu pour nous le grand-prêtre, il a pénétré les cieux. Nous l'avons comme avocat auprès du Père et comme propitiation pour nos péchés, puisqu'il nous a confié son corps sacré et coéternel et son sang précieux en rançon pour nous tous, selon ce qu'il a dit lui-même : « Père, sanctifiez-les en votre nom, ceux que vous m'avez donnés, pour qu'ils soient eux aussi sanctifiés dans la vérité. Je veux que là où je suis, ils y soient aussi et qu'ils contemplent ma gloire, parce que je les ai aimés comme vous m'avez aimé avant l'origine du monde. » (2) Il a dit aussi : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang. » C'est lui encore qui a ordonné aux apôtres, et par eux à toute l'Eglise, de faire cela : « Faites ceci, dit-il, en mémoire de moi. » Il n'aurait pas donné ce commandement, s'il ne devait pas leur infuser la puissance capable de l'accomplir. Et quelle est cette

puissance? (1) C'est l'Esprit-Saint, cette vertu qui est venue d'en haut armer les apôtres, selon ce qui leur avait été dit par le Seigneur : « Demeurez dans la ville de Jérusalem jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la vertu d'en haut. » Voilà l'œuvre de cette descente [du Saint-Esprit] : car il n'est pas descendu une fois seulement, pour nous quitter ensuite, mais il est avec nous et il y sera à jamais dans tous les siècles. C'est lui qui par la main et la langue des prêtres accomplit ces mystères. Et ce n'est pas seulement le Saint-Esprit que Notre-Seigneur a envoyé pour demeurer avec nous, mais il a aussi promis lui-même de rester avec nous jusqu'à la consommation des siècles. Seulement, le Paraclet est présent mais invisible, parce que lui n'a pas porté de corps; tandis que le Seigneur se laisse voir et toucher par le moyen des redoutables et saints mystères, parce qu'il a reçu notre nature et qu'il la garde dans tous les siècles.

Telle est la puissance du sacerdoce, tel est le prêtre. Car le Christ, après s'être offert et immolé une fois, n'a point cessé son sacerdoce; mais par ce sacerdoce perpétuel il célèbre notre liturgie. C'est par cette liturgie qu'il est aussi Paraclet pour nous auprès de Dieu à travers les siècles, c'est pourquoi il est dit de lui : « Vous êtes prêtre pour l'éternité. » Aucun doute par conséquent ne doit rester aux fidèles sur la sanctification des dons sacrés ni sur les autres rites, s'ils sont accomplis selon l'intention et les prières des prêtres.

Pour démontrer la concélébration du Christ et du Saint-Esprit dans le sacrifice eucharistique, le liturgiste byzantin raisonne précisément sur les données scripturaires que nous avons essayé d'analyser dans ce travail. Or, cette concélébration mystérieuse constitue assurément la véritable explication de l'épiclese. On peut revêtir cette explication de différentes

(1) *P. G.*, t. XCVIII, col. 433. La traduction latine d'Anastase le Bibliothécaire au IX^e siècle, qui d'ailleurs semble avoir été faite, non sur le texte authentique, mais sur un résumé, contient seulement les premières lignes de ce morceau. Voir cette traduction d'Anastase publiée par le P. S. PÉTRIDÈS dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X, 1905, p. 362, 363.

(2) Citation de JOAN., XVII, 11 seq., mais probablement faite de mémoire, car elle n'est pas textuelle. La même observation vaut pour plusieurs des citations qui suivent.

(1) La leçon de Migne *Καὶ τίς ἡ δέησις* est certainement fautive et doit être remplacée par *Καὶ τίς ἡ δύναμις*; cette seconde leçon est d'ailleurs celle donnée par Nicolas Boulgaris, qui cite ce passage dans sa *Ἱερὰ Κατήχησις*. Venise, 1781, p. 155, 156. C'est ainsi également que ce texte est lu au XIV^e siècle par Nicolas Cabasilas, qui transcrit à peu près tel quel tout le passage sans dire à qui il l'emprunte. *P. G.*, t. CLVI, col. 426, 427.

nuances, mais au fond tout revient à cela. Une enquête méthodique à travers l'ancienne littérature ecclésiastique fournira peut-être des éléments nouveaux d'information à cet égard. En attendant, il n'est pas inutile de constater les résultats auxquels nous a fait aboutir cette étude préliminaire.

Comme fondements scripturaires de l'épiclese, nous avons indiqué le passage de l'épître aux Hébreux, ix, 14; le discours après la Cène, *Joann.*, xv-xvii, et le récit évangélique de la conception surnaturelle du Christ, *Math.*, i, 18-20; *Luc.*, i, 35.

Le verset de l'épître aux Hébreux renferme simplement une allusion, sans plus, à l'intervention du Saint-Esprit dans le sacrifice du Christ, pour préciser le mode de ce sacrifice. Celui-ci contraste de ce chef avec les sacrifices mosaïques, même avec le plus parfait de tous, celui de l'expiation, sacrifices qui s'accomplissaient par le feu ou par d'autres moyens matériels et grossiers. Or, certaines formules d'épiclese, pour mettre en relief l'intervention du Saint-Esprit au sacrifice eucharistique, établissent une analogie entre cette action eucharistique de l'Esprit-Saint et l'action merveilleuse du feu céleste dans quelques holocaustes offerts par des personnages de l'ancienne loi, comme Manué, père de Samson, *Judic.*, xiii, ou le prophète Elie, *III Reg.*, xviii, 23-39.

Le discours après la Cène, outre qu'il accentue très nettement l'activité générale du Saint-Esprit dans la nouvelle économie du salut, nous semble pour ainsi dire *situer* spécialement son intervention dans le mystère eucharistique par rapport à la série des actes qui concourent à ce même mystère. C'est pourquoi nous sommes porté à y voir le fondement scripturaire dont s'est servie la liturgie antique pour *situer* à son tour l'épiclese dans la série des faits et des formules concourant au rite complet du Sacrifice.

Quant aux récits de la conception surnaturelle de Jésus en Marie de *Spiritu sancto*, ils constituent un fondement scripturaire de l'épiclese en vertu d'un raison-

nement théologique, c'est-à-dire à raison de l'analogie entre l'Incarnation et la Transsubstantiation, attribuées l'une et l'autre par appropriation au Saint-Esprit. Cette analogie posée — et c'est là, si je puis dire, un postulat de la doctrine catholique, — est-il surprenant que les Pères et les liturgies aient pris texte de ces passages évangéliques pour en tirer de suggestives applications à l'intervention eucharistique de l'Esprit divin? Remarquons toutefois dès à présent que plusieurs Pères anciens attribuent par appropriation la conception du Christ non au Saint-Esprit mais au Verbe. Cette exégèse spéciale du *De Spiritu Sancto* a dû servir de base à l'épiclese eucharistique du Verbe indiquée dans certains documents.

A ce triple fondement scripturaire de l'épiclese il convient peut-être d'ajouter au moins comme thème d'utilisation patristique le verset suivant de l'épître à Timothée :

Tout ce que Dieu a créé est bon, et l'on ne doit rien rejeter de ce qui se prend *avec action de grâces*, parce que cela est *sanctifié par la parole de Dieu et par la prière*.....
οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.
Ἀγιάζεται γὰρ διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως (1).

La phrase de saint Paul ne saurait être restreinte à signifier l'aliment eucharistique; il n'en est pas moins vrai que plusieurs Pères, entre autres Origène et saint Grégoire de Nysse, en ont fait directement l'application à ce dernier et ont employé la même formule pour désigner la prière transsubstantiatrice (2). Il y aura lieu d'analyser ces textes au cours d'une étude des données patristiques. Il était bon cependant de donner ici cette indication pour compléter la série des fondements scripturaires de l'épiclese.

Constantinople.

S. SALAVILLE.

(1) *I Tim.*, iv, 4, 5.

(2) *P. G.*, t. XIII, col. 948, 949; t. XLV, col. 97.

LES JUIFS ET LA PRISE DE JÉRUSALEM

EN 614

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'une tradition populaire, à peu près universelle, voit la main des Juifs dans les grandes catastrophes qui ont ensanglanté l'humanité; ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on attribue à cette race étrange un rôle odieux dans les malheurs qui s'abattent sur une ville ou sur une nation. Au cours de l'histoire qui se déroule depuis la mort du Christ jusqu'à nos jours, les témoignages se pressent, les accusations s'accumulent; lorsqu'un érudit aura la patience de recueillir dans les annales byzantines les textes originaux qui parlent encore contre ce peuple, on sera surpris du violent contraste présenté par ce récit avec le panégyrique à jet continu qu'en faveur de sa race a commis jadis M. Théodore Reinach.

L'antisémitisme existe dans l'histoire byzantine comme dans l'histoire contemporaine; peu d'écrivains chrétiens de l'Orient n'ont un jour ou l'autre sacrifié à ce sentiment. Nous n'allons pas les suivre sur ce terrain; le but de cette note est beaucoup plus modeste: elle se propose uniquement d'étudier la part prise par Israël dans cet événement mémorable, la destruction de Jérusalem chrétienne par les Perses le 19 mai de l'année 614.

Ce fut une catastrophe terrible, presque soudaine, qui secoua l'empire romain d'un frisson d'épouvante et réveilla les chrétiens de leur torpeur. Une scène affreuse avait suivi l'entrée des Perses à Jérusalem. La ville entière fut mise à sac; les moines, les prêtres, les religieuses, les habitants poursuivis de tous côtés, égorgés au fond de leurs cellules et jusque dans les sanctuaires. Toutes les églises de Jérusalem furent pillées et brûlées. Antiochus, moine de Saint-Sabas, présent à la catastrophe, nous dit que les cinq principales églises de la Ville Sainte: le

Saint-Crâne ou Calvaire, la Sainte-Anastasis ou Résurrection, la Sainte-Croix, la mère des Églises ou le Cénacle, enfin la Sainte-Ascension, furent brûlées de fond en comble (1). Le nombre des morts aurait dépassé 60 000, d'après un annaliste arabe qui en a fait le relevé quartier par quartier (2); il aurait atteint le chiffre de 90 000, d'après Théophane (3) et Michel le Syrien (4). Avant d'être livrées aux flammes, toutes les églises et les maisons religieuses furent pillées: les reliques et les trésors accumulés là depuis des siècles disparurent pour toujours. Mais le coup le plus sensible porté à toute la chrétienté, ce fut la perte de la vraie Croix, du *bois*, disent simplement les chroniqueurs, amenée en captivité avec le patriarche Zacharie et les survivants de la défaite.

Le rôle des Juifs fut considérable lors du siège de la ville, comme après que les Perses l'eurent emportée d'assaut. Un contemporain, qui devait vingt ans plus tard défendre Jérusalem contre les troupes fanatisées du Prophète et que la dignité de sa vie place au-dessus de tout soupçon, saint Sophrone, évêque de Jérusalem, le déclare en termes des plus explicites. Dans l'ode qu'il a consacrée à cette catastrophe, peu de jours après cet événement se lit cette strophe: « Aussi, dès qu'ils (les habitants de Jérusalem) virent présent le Parthe *avec ses amis les Juifs*, ils coururent aussitôt et fermèrent les portes de

(1) MIGNE. P. G., t. LXXXIX, col. 1428; voir aussi *homil. XXXVIII*, col. 1552 et 1553; *homil. XLIII*, col. 1569; *homil. LXVI*, col. 1625 et 1628; *homil. CVII*, col. 1764, et *homil. CXXX*, col. 1844.

(2) *Revue de l'Orient chrétien*, t. II (1897), p. 163.

(3) *Chronogr.*, A. M. 606 dans Migne. P. G., t. CVIII, col. 632.

(4) *Chronique*, traduction Chabot. Paris, 1904, t. II, p. 400.

la ville. » (1) L'accusation est formelle; oublieux de leur devoir et de tous les bienfaits que les empereurs romains leur avaient accordés, les Juifs, *sujets romains*, avaient fait cause commune avec les Perses, en guerre ouverte avec leur empereur, et s'étaient joints à leur armée. L'annaliste arabe Eutychius, qui vivait au ^xe siècle mais qui a utilisé des documents originaux, déclare également que, lors de la marche des Perses sur Jérusalem, les Juifs de Tibériade, de la Galilée, de Nazareth et des contrées voisines s'unirent à eux et qu'ils les aidèrent à détruire les sanctuaires et à égorger les chrétiens « *in templis diruendis christianisque trucidandis opem tulerunt* » (2).

Nous sommes en présence d'une nouvelle accusation, beaucoup plus grave que la précédente et qu'il importe de préciser. Le même auteur, Eutychius, dit un peu plus loin : *Judæis una cum Persis christianos innumeros occidentibus*, et il raconte comment, pendant l'occupation persane de la Syrie et de la Palestine, les Juifs de ces provinces avaient formé le complot d'égorger, la nuit de la Pâque chrétienne, tous les chrétiens qui restaient encore, et comment le complot ne put être exécuté (3).

Le chroniqueur byzantin Théophane, mort il est vrai en 817, mais qui utilisa les notes de Georges le Syncelle, un Palestinien, dit que « les Perses ravagèrent la région du Jourdain, la Palestine et la Ville Sainte, et tuèrent à Jérusalem, *par la main des Juifs*, un grand nombre de gens, 90000 personnes, à ce que l'on assure » (4). Le patriarche Michel le Syrien a inséré dans sa *Chronique*, d'après d'autres sources, une accusation analogue : « Chaharbaz

(général des Perses) s'empara de Jérusalem et y massacra 90000 hommes; *les Juifs, à cause de leur haine pour les chrétiens, achetaient ceux-ci aux Perses, à vil prix, et les mettaient à mort.* » (1) La haine du chrétien l'emportait donc, pour une fois, sur l'amour du lucre; il est juste toutefois d'ajouter que l'argent ne sortait pas de leur bourse, car ils l'avaient dérobé dans les maisons ou dans les sanctuaires des chrétiens.

Un annaliste arabe, qui a consacré un petit récit à cette prise de Jérusalem et qui paraît avoir eu à sa disposition des rapports officiels de témoins oculaires, dépeint ainsi le triste rôle joué par les Juifs en cette circonstance :

Les Juifs, en voyant que les chrétiens étaient livrés aux mains des Perses, s'en réjouirent et conçurent une mauvaise pensée. Profitant de la grande influence qu'ils avaient sur les Perses, ils s'avancèrent vers l'étang (2) (de Mamillah) et dirent : « Qui-conque veut devenir Juif, qu'il monte vers nous; nous le rachèterons des Perses! » Mais personne ne se montra, ce qui fâcha beaucoup les Juifs, aussi achetèrent-ils beaucoup de chrétiens qu'ils égorgèrent comme des bestiaux — les chrétiens étant joyeux de mourir pour le nom du Christ — et renversèrent-ils les églises (3).

Le moine Antoine, qui vivait alors au couvent de Khoziba, encore debout aujourd'hui sur la route de Jérusalem à Jéricho, nous raconte dans la vie de son maître saint Georges qu'avec ses compagnons il s'était caché dans les grottes situées le long du torrent : « Plusieurs fois, ajoute-t-il, ma vie fut en danger, ayant été aperçu par les Sarrasins et les *Juifs*, mais je ne fus jamais pris, grâce aux prières du vieillard. » (4) Les Juifs, en effet, d'accord avec les Bédouins pil-

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, t. II, p. 140. Dans l'ode triomphale écrite quinze ans plus tard, lors du retour de la vraie Croix à Jérusalem, saint Sophroné dit encore : « Reproche pour les Juifs rebelles, que la croix s'abatte sur leurs nuques » (MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3809, v. 85), mais il n'y a peut-être là qu'une allusion au drame de la Passion.

(2) *Annales*, dans MIGNE, *P. G.*, t. CXI, col. 1083.

(3) *Op. cit.*, col. 1084 seq.

(4) *Chronogr.*, A. M. 606, dans MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 632.

(1) *Chronique*, Paris, 1904, t. II, p. 400.

(2) Eutychius dit aussi (*P. G.*, t. CXI, col. 1083) que les chrétiens furent massacrés dans l'étang de Mamillah, qui existe encore au nord-ouest de Jérusalem.

(3) *Revue de l'Orient chrétien*, t. II, p. 158.

(4) *Vita S. Georgii Chozebita*, dans les *Analecta bollandiana*, t. VII, n. 34, p. 134.

lards, avaient envahi le monastère et fouillaient toutes les grottes monastiques, dérobant les objets précieux et amenant les religieux prisonniers. Près d'un torrent, sans doute aux environs de Jéricho, ils égorgèrent un vieux moine, Etienne le Syrien, qui avait « cent ans et plus » (*sic*) et dont ils n'auraient probablement rien pu obtenir sur un marché d'esclaves (1).

Les riches comme les pauvres participèrent à ces vols, à ces massacres, organisés lâchement à l'abri des armes perses. Lorsque, quinze ans plus tard, Héraclius, vainqueur des Perses et de nouveau maître de son empire, se rendit de la Haute Syrie à Jérusalem, pour replanter le bois de la vraie Croix sur la butte du Calvaire, les Juifs furent les plus empressés à accourir processionnellement au-devant de lui, avec des présents et des encensoirs à la main. Ils le harcelèrent tant qu'ils obtinrent de lui une garantie officielle pour leurs biens et pour leur vie, garantie signée par l'empereur qui ignorait encore les méfaits dont les Juifs s'étaient rendus coupables. A mesure que l'empereur approchait de la Ville Sainte, les plaintes de ses sujets chrétiens se multipliaient contre cette race de parjures. A Tibériade, le Juif Benjamin hébergea à ses frais Héraclius et toute son armée; sa fortune de Crésus provenait en partie

des prélèvements opérés sur les biens des chrétiens. L'empereur lui demanda la raison de son acharnement contre ces pauvres gens. « Parce qu'ils sont les ennemis de ma foi », répondit-il très simplement. L'amour pour sa foi ne l'empêcha nullement de recevoir immédiatement le baptême, pour sauver ses richesses de la confiscation (1).

A Jérusalem, les plaintes contre les Juifs furent telles, que, malgré sa parole donnée, Héraclius fut obligé de sévir. Il ordonna donc l'expulsion de tous les Juifs de la Ville Sainte, et ceux-ci dorénavant ne purent approcher à plus de trois milles (4 500 mètres) de la ville (2).

Il n'est pas possible de récuser cet ensemble de témoignages. D'après eux, il est bien avéré que les Juifs, sujets romains, suivirent les armées des Perses. Ils pillèrent les chrétiens de Palestine, brûlèrent les sanctuaires de Jérusalem, dérobèrent une partie de ses trésors, massacrèrent sans merci les chrétiens et les moines ou les vendirent comme esclaves. Certes! les Perses étaient renommés pour leur cruauté et leur barbarie; et pourtant, tous les auteurs s'accordent à faire retomber sur les Juifs la plus grande part de responsabilité dans ces malheurs inouïs qui frappèrent la Ville Sainte.

S. VAILHÉ.

MELETIOS SYRIGOS, SA VIE ET SES ŒUVRES

(Suite.)

DEUXIÈME VOYAGE EN MOLDO-VALACHIE

Le maître de la Grande Eglise ne se contente pas de partager son temps entre les devoirs du prédicateur, qui expliquait l'évangile dominical du haut de la chaire, et ceux du professeur, qui tenait simul-

tanément école de grec, de latin et de

(1) THÉOPHANE, *Chronogr.*, dans *P. G.*, t. CVIII, col. 676.

(2) *Op. cit.*, col. 677; voir aussi ERTYCHUS, *Annales*, dans *P. G.*, t. CXI, col. 1089 seq. Ce dernier historien ajoute même — et d'autres écrivains confirment son renseignement — que l'empereur prit des mesures violentes contre les Juifs. Le fait n'a rien d'étonnant, après tout ce qu'il venait d'apprendre sur leur compte.

(1) *Op. cit.*, n. 31, p. 129 seq.

théologie. Il voulut aussi manier la plume. De cette époque datent peut-être les vingt-quatre chapitres dogmatico-mystiques dont les codices M 356 et M 117 nous ont conservé le texte. En tout cas, la lettre sur le jeûne qui ouvre ce recueil de chapitres fut bien écrite à Constantinople le 1^{er} mars 1635 : ἀπὸ τὴν γρουσοπιγγὴν τοῦ Γαλατᾶ τῆς Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸ ἀγλίε' ἔτος τῆς σωτηρίας μαρτίῳ α'.

Adressée à un hospodar, évidemment à Basile le Loup, qui régnait sur la Moldavie depuis 1634, cette lettre ne précéda pas de beaucoup son auteur dans les provinces danubiennes. Basile le Loup, nul ne l'ignore, protégeait et favorisait les congénères de Syrigos. D'origine koutzovalaque, il était monté sur le trône moldave en s'appuyant sur le parti national roumain; mais à peine au pouvoir, grecisé jusqu'à la moelle des os et désireux de s'éviter l'hostilité éternellement intrigante des Grecs de Constantinople, il avait tout sacrifié à ces étrangers et à leurs amis. Syrigos, pour sa part, l'avait connu à lassy, dans la dignité de Vornic, en 1632-1633, et peut-être, comme Basile ne dédaignait pas le commerce des livres et des savants, s'était-il lié d'amitié avec lui. Que fallait-il de plus pour attirer notre hiéromoine au nord du Danube? D'ailleurs, à ce moment, la situation de Syrigos à Constantinople n'allait pas sans quelques difficultés. Tour à tour en face des deux Cyrille qui se disputaient le trône patriarcal, l'un avec l'appui des légations protestantes, l'autre avec le concours des ambassades catholiques, il s'était peu à peu détaché du premier, effrayé de son adhésion trop complète aux erreurs de Calvin, mais il n'avait pas encore épousé totalement la cause du second, inquiet de son penchant trop prononcé pour Rome. Dans ces conditions, un voyage à lassy le tirerait d'embaras et lui donnerait le temps de réfléchir sans se compromettre.

En Moldavie, Meletios s'occupait tout d'abord de traduire en grec vulgaire l'œuvre de polémique jadis dirigée par

Jean Cantacuzène contre l'Islam. Les manuscrits de cette traduction lui donnent pour date le 1^{er} décembre 1635, non pas qu'elle fût l'œuvre de quelques heures, mais parce qu'elle commença ou prit fin ce jour-là. L'indication ἀγλίε', δεκεμβρίου πρώτῃ se lit dans les quatre codices constantinopolitains décrits plus haut : M 26, M 196, M 365, et S 34. Elle se lit aussi, par exemple, dans le Parisinus 1243 A (1) et dans l'Athous 2573 (2). Il n'y a pas lieu de la rejeter. Si l'Athous 4294, 13 écrit ἀγλίε' (3), c'est le fait d'une erreur graphique dont le codex lui-même impose la correction en joignant à la date qu'il donne la mention d'un règne qui s'ouvrit seulement en 1634.

Et si l'Athous 4688 porte : ἐτελείωθη τὸ παρὸν ἀπριλλίῳ θ' ἀγλίε' (4), cette date doit s'entendre du moment où fut copié le manuscrit.

Presque unanimes sur la question de date, les manuscrits le sont tout à fait pour dire que Syrigos métaphrasa Cantacuzène μὲ παρακίνησιν τοῦ ἐλαμπροτάτου καὶ θεοσεβεστάτου ἀθηνῶς πάσης Μολδοβλαχίας κυρίου Ἰω Βασιλείου θωεβόνδα, c'est-à-dire sur l'invitation de Basile le Loup. Et la plupart des manuscrits déclarent en outre que la traduction fut exécutée en Moldo-Valachie : εἰς Μολδοβλαχίαν.

A ces deux mots relevés dans M 196, M 365 et S 34, ainsi que dans le Parisinus 1243 A (5) et l'Athous 2573 (6), nous devons de pouvoir affirmer le second voyage de notre héros à lassy. Sans doute, d'après Dosithée et tous les autres historiens venus après lui, Syrigos serait resté immobile à la Khrysopégé de 1630 à 1639. Mais Dosithée, nul n'en disconvient, s'est complu à raconter la vie du

(1) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*. Paris, t. 1^{er}, 1886, p. 275.

(2) S. LAMBROS, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*. Oxford, 1895, 1900, t. 1^{er}, p. 217.

(3) S. LAMBROS, *op. cit.*, t. II, p. 47.

(4) S. LAMBROS, *op. cit.*, t. II, p. 172.

(5) LEGRAND, *Bibliographie hellénique du XVII^e s.*, t. V, p. 220.

(6) S. LAMBROS, *op. cit.*, t. 1^{er}, p. 217.

hiéromoine seulement dans ses grandes lignes. Muet sur le voyage de 1632, rien n'est plus naturel qu'il ait gardé le même silence sur le voyage de 1635.

Si nous manquons pour ce second voyage des attestations autographes qui certifient le premier, la cause en est à la disparition des minutes originales rédigées par Syrigos à cette époque. C'est à peine si un cahier nous reste qui, utilisé en 1637, faillit l'être dès 1636. Il porte en effet les deux dates : 1637 sur le premier feuillet (1) et 1636 sur le deuxième (2). Mais les notes qui suivent appartiennent à 1637, et l'on ne peut rattacher à l'année précédente que les deux lignes écrites tout au-dessus de *α/λζ'*, savoir :

32. Παρασκευὴν τὸ σκεῦος ὕμνων τοῦ πλάστου.

28. Παρασκευῆ σκευάζω ὕμνον ἐκ πόθου.

Evidemment ces deux vers iambiques trimètres, dont le premier compte 32 lettres et le second 28, représentent les acrostiches de deux canons à sainte Paraskève, d'un canon de 32 strophes et d'un autre de 28. Ils nous permettent à eux seuls d'affirmer que l'office de sainte Paraskève, dont nous constaterons plus tard l'existence, occupa notre Syrigos en 1636. Par malheur, aucun renseignement biographique n'accompagne cette première date. Il n'en va pas de même, heureusement, de la seconde. Celle-ci, qui se réfère à des notes prises pour Pâques, est conçue comme il suit : *α/λζ'*, εἰς Γαλατῶν τὸ γον. Et donc à Pâques 1637 le hiéromoine venait de se réinstaller à Galata pour la troisième fois. Il y avait pris résidence pour la première fois au mois de septembre ou d'octobre 1630 en venant d'Egypte; il s'y était fixé une seconde fois en 1633, au retour de sa première expédition en Moldo-Valachie; s'il s'y retrouvait pour la troisième fois à Pâques 1637, c'est qu'il avait fait postérieurement à 1633 une nouvelle absence, très prolongée. Cette nouvelle absence c'est le second séjour en Moldo-Valachie, et voilà comment

les quatre mots εἰς Γαλατῶν τὸ τρίτον d'une source confirment précieusement les deux mots εἰς Μολδοβλαχίαν d'une autre source.

En outre, étant donnée la date qu'ils accompagnent, ces quatre mots ont l'avantage de nous indiquer la durée approximative du second séjour de Syrigos au nord du Danube. Commencé dès avant décembre 1635 et prolongé jusqu'aux approches de Pâques 1637, ce séjour atteignit et dépassa même un an et demi. En un laps de temps si considérable, l'actif Crétois ne se borna sans doute pas à traduire Cantacuzène. Avec cette traduction, Dosithée en signale deux autres, entreprises pareillement sur l'invitation de Basile le Long : τὰ Ἰνστιτούτα τοῦ Ἰουστινιανοῦ καὶ τὴν Νομικὴν ἐπιτομὴν Αἰόντος καὶ Κωνσταντίνου τῶν βασιλέων ἀπὸ τῆς ἐλληνικῆς γλώττης μετένεγκεν εἰς πεζὴν φράσιν προτροπῆ τοῦ Βασιλείου βοεβόδα (1). Ne serait-ce pas en 1636 qu'il faudrait placer l'exécution de ces deux métaphrases? On peut le supposer, sans l'affirmer toutefois, car pareil travail peut être retardé sans inconvénient de plusieurs années, la collection des lois de l'hospodar moldave n'ayant vu le jour qu'en 1646.

TROISIÈME SÉJOUR A GALATA

A Galata, où nous le retrouvons à la fin du Carême 1637, l'hôte de la Khrysopegé partagea de nouveau son temps entre l'enseignement de l'école, celui de la chaire et celui de la plume. Sans revenir sur le professeur, continuons à suivre le prédicateur et l'écrivain.

En 1637 nous prenons contact avec lui en trois circonstances. D'abord, il prépare des *σημειώσεις εἰς τὴν ἀνάστασιν*, c'est-à-dire pour le 9 avril (2). Puis il parle sur le troisième dimanche de Matthieu, le 18 juin, et son ébauche est datée : *α/λζ' ἰουνίου ιγ'* (3). Enfin, il parle sur le quatrième dimanche du même évangéliste,

(1) M 748, fol. ριβ'.

(2) M 748, fol. ριγ'.

(1) Βίος.

(2) M 748, fol. ριβ'.

(3) M 748, fol. ρμδ'.

le 25 juin, et son discours est pareillement daté : *αρχὴ ἰουνίου κα'* (1).

A l'année suivante appartient le sermon signalé en ces termes : *εἰς τὴν μνήμην τῶν ἁγίων ἀποστόλων, ἐπὶ παρουσίᾳ Κυρίλλου τοῦ ἐκ Βεροῦζας τρίτον..... πατριαρχεύσαντος κατὰ τὴν κιν ἰουνίου* (2). On savait déjà que le mois de juin 1638 avait vu Cyrille II Contaris succéder pour la dernière fois à Cyrille I^{er} Lucaris (3); on saura désormais que l'événement eut lieu le 20 juin. Du 20 au 27, les Turcs gardèrent Lucaris dans un cachot de Rouméli-Hissar, sur la rive thrace du Bosphore, et le 27, après l'avoir hissé sur une barque, ils lui passèrent la corde au cou et jetèrent son cadavre aux flots. C'est deux jours plus tard, en la fête des saints Apôtres, que notre prédicateur occupa la chaire, et sans trop d'émotion, en présence de Cyrille II triomphant. Quel changement survenu dans les sentiments de Syrigos vis-à-vis de Lucaris! A Lucaris, Syrigos devait son appel à Constantinople, sa vie assurée à l'ombre et sur les revenus de la Khrysopégé, son titre retentissant de maître de la Grande Eglise du Christ, sa participation aux mystérieux et confidentiels pourparlers avec Antoine Léger, et c'est après tant de bienfaits, après tant de marques de confiance, que Syrigos saluait d'un pompeux exorde celui dont les intrigues venaient d'amener deux jours plutôt la strangulation de Lucaris! Evidemment, si antiochais qu'il fût, le hiéromoine de Candie avait trouvé le patriarche candiote par trop embourbé dans le calvinisme, et il s'était de plus en plus rapproché de son rival.

Rien d'étonnant par suite que le théologien de Galata ait songé dès cette époque à tourner son activité d'écrivain contre la Confession de foi de Cyrille Lucaris. Peu de jours avant son sermon du 29 juin 1638, il avait couché par écrit quelques réflexions sur les différents sens de la pro-

position *διὰ* (1), dont on sait l'importance dans la controverse relative à la procession du Saint-Esprit. Mais ceci restait peut-être étranger à la querelle entre les docteurs de Genève et les orthodoxes du Phanar. Au contraire, son *Antirrbesis* fut une réplique directe de l'orthodoxie aux dix-huit chapitres et aux quatre réponses de Lucaris imprimées à Genève en 1629.

On m'objectera, en s'appuyant sur Dosithée, que l'*Antirrbesis* de Syrigos est postérieure. Elle fut, dit le patriarche (2), composée après le Concile de lassy, sur l'invitation de Basile le Loup et de Parthenios I^{er}. Qu'il en soit ainsi, rien de plus faux. Le concile de lassy ne se tint qu'en 1642. Or, l'autographe de l'*Antirrbesis* fut commencé en novembre 1638 et terminé en novembre 1640. On y lisait au début : *ἐν ἔτει ἀρχὴ μηνὶ νοεμβρίου*, et à la fin : *ἐτελειώθη κατὰ τὸ ἀρχὴ ἔτος τῆς σωτηρίας ἐν μηνὶ νοεμβρίῳ καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει*. C'est Schelstrate qui nous l'affirme (3), les yeux sur une copie directe et fidèle de cet autographe, copie exécutée à Constantinople par un Grec. D'ailleurs le témoignage de Schelstrate est corroboré par les manuscrits. Le Parisinus 225 du supplément grec, qui renferme l'*Antirrbesis*, donne la date initiale de 1638 (4). Le codex M 334, qui renferme aussi l'*Antirrbesis*, porte la date finale : *ἐτελειώθη κατὰ τὸ ἀρχὴ ἔτος τῆς σωτηρίας ἐν μηνὶ νοεμβρίῳ καὶ ἰνδικτιῶνος ἧ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐν τῇ γρυσσοπιγῆ τοῦ Γαλατᾶ* (5). L'erreur du patriarche Dosithée ne fait donc, me semble-t-il, aucun doute, et c'est bien l'année même de la mort de Cyrille Lucaris que Syrigos commença de le réfuter.

Si Basile le Loup et Parthenios I^{er}

(1) M 748, fol. 56.

(2) Βίος, cf. E. LEGRAND, *op. cit.*, t. II, p. 462.

(3) *Acta Orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim*. Rome, 1739, p. 393.

(4) H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. III. Paris, 1898, p. 235.

(5) M 334, *in fine*. Il faudrait *ἰνδικτιῶνος θ'*, car l'indiction VIII prit fin en 1640, avec le mois d'août; mais cette erreur légère et fréquente est sans importance.

(1) M 748, fol. 90^b'.

(2) M 748, fol. 57'.

(3) V. SEMNOZ, *Les dernières années de Cyrille Lucar*, dans les *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 105.

s'occupèrent de l'*Antirrbesis* après le concile de lassy, leur intervention eut uniquement pour objet d'amener notre hiéromoine, non pas à la produire, puisqu'elle existait déjà, mais bien à lui ajuster un nouvel habit. Nous verrons plus tard, en effet, que cette œuvre, d'abord écrite en grec ancien, fut mise en grec moderne par son propre auteur à une date que nous ignorons.

Deux mois avant d'entreprendre l'*Antirrbesis*, exactement le 24 septembre 1638, Syrigos avait pris part au concile anticalviniste réuni par Cyrille II. Sa signature se lit la première de toutes au-dessus des souscriptions épiscopales, et nous avons tout lieu de supposer que son zèle contre l'hérésie, durant cette assemblée, ne fut pas au-dessous de sa position hiérarchique (1).

ENCORE A GALATA

En 1639, Syrigos continua son œuvre de prédicateur. Le codex de Smyrne porte à la suite d'un de ses exordes la note suivante : ἀγλή, μαρτίω θ', ἡμέρα σαββάτω, ἐγένετο μέγας ἐμπρησμός εἰς τὸν Γαλατῶν τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐνεπρήσθη καὶ ὁ περίφημος λόγος τοῦ Στῆ Φραγκο, τῆ δὲ ἐπιούσῃ, κυριακῇ τῆς σταυροπροσκυνήσεως ἦλθεν ὁ πατριάρχης Κύριλλος ὁ ἐκ Βεροῦσίας καὶ ἐλείτουργησεν εἰς τὴν ἁγιοσοφίαν, πρὸς ὃν καὶ τὸ προσόμιον (2). Avec ce sermon du 10 mars, prononcé devant Cyrille II à la Khrysopégé, le même codex en date un autre plus important du 27 octobre, prononcé devant Parthenios 1^{er} dans l'église patriarcale Saint-Georges.

Parthenios, on le sait, avait obtenu le trône œcuménique par un vote du 1^{er} juillet, et Cyrille II s'était vu condamner à l'exil. Or, tandis que le soi-disant exilé rendait l'âme, étranglé affreusement, l'élu du 1^{er} juillet prenait possession de sa nouvelle

dignité en grande pompe. On avait, pour la circonstance, invité Korydaleus à donner le sermon d'usage. Que fit celui-ci? Il profita de l'occasion pour entamer l'éloge de Lucaris, présenter la Confession de foi orthodoxe comme la véritable doctrine de l'Eglise orientale, nier surtout le dogme de la présence réelle. Vous jugez si le scandale fut grand. Nul toutefois ne voulut répondre sur-le-champ, de peur de compromettre encore davantage une fête déjà si troublée. Mais au bout de quelques semaines inutilement passées dans l'espérance d'une rétractation, le patriarche résolut de frapper un grand coup et, pour ce faire, enjoignit à Syrigos de tonner officiellement, en son nom, contre Korydaleus. Notre prédicateur s'acquitta de sa mission le 27 octobre (1) et avec toute la véhémence que l'on pouvait attendre de ses vieilles rancunes. Aussi, à l'issue de sa philippique, le peuple voulut-il se ruer sur Korydaleus. Celui-ci, pour échapper à la mort, n'eut d'autre ressource que de se réfugier dans la maison d'un puissant personnage de ses amis, et force lui fut, lorsqu'il voulut en sortir impunément quelques mois plus tard, de faire amende honorable. Jadis, de laïque, Théophile Korydaleus était devenu moine sous le nom de Théodose, puis il était redevenu laïque, puis il était redevenu moine. On ferma les yeux, au Phanar, sur l'irrégularité de sa conduite passée, on ferma les yeux aussi sur le peu de sincérité de sa rétractation présente, et on l'ordonna métropolitaine de Naupacte et Arta le 14 novembre 1640 (2). Malgré cette ordination, le philosophe Korydaleus devait mourir à Athènes, de misère et d'ennui; dans la peau d'un médecin.

En même temps que Théodose Korydaleus, notre hiéromoine eut aussi à combattre son disciple, Jean Karyophyllès. Elève préféré du maître, calviniste comme lui, Karyophyllès nia toute sa vie la transsubstantiation de la messe, mais il la nia

(1) L. ALLATIUS, *De consensu utriusque Ecclesiae*, col. 1065; G. AYMON, *Monuments authentiques de la religion des Grecs*, p. 331; MANSI, *Collectio amplissima conciliorum*, t. XXXIV, p. 1717.

(2) A. PAPAIOPOULOS-KERAMEUS, *Σημειώσεις*, p. 447.

(1) SATHAS, *Νεοελληνική φιλολογία*, p. 252.

(2) SATHAS, *Op. cit.*, p. 252, n. 2.

presque toujours avec ménagement, sous le manteau de la cheminée, si bien que sa longue carrière ne fut marquée que de deux condamnations et de deux rétractations, en 1645 et 1691. Malgré sa prudence, pourtant, il éveilla de bonne heure les soupçons de Syrigos, et celui-ci, sans le nommer, ne cessa plus de tonner en chaire contre ses doctrines (1). Aussi, que de haine chez Karyophyllès pour Syrigos! Longtemps après la mort de son adversaire, le vieil hérétique remplissait encore de cette haine toute une sienne lettre à Eugène l'Étolien (2).

Outre les deux importants discours signalés ci-dessus, l'année 1639 nous a conservé de Syrigos deux autres homélies faciles à dater. La première fut prononcée, au témoignage combiné de M. Papadopoulos-Kerameus (3) et de Sathas (4), en 1639, τῇ πρώτῃ κυριακῇ τῶν νηστειῶν, περὶ εἰκόγων, et ceci nous porte au dimanche de l'orthodoxie, c'est-à-dire au 3 mars. La seconde est intitulée, dans le manuscrit de Smyrne : ἀγλθ' εἰς τὸ Ἄνθρωπος τις ἐποίησε θεῖον μῆγα (5), et ce titre nous porte au onzième dimanche de Luc, c'est-à-dire au 15 décembre.

VOYAGE A MOUDANIA.

L'homélie du 15 décembre 1639 eut-elle des Constantinopolitains pour auditeurs? Cette question se pose à raison d'une hypothèse mise en avant par un de nos prédécesseurs. M. Papadopoulos-Kerameus, sur le vu d'un sermon de Syrigos donné à Moudania en 1640, a conjecturé que celui-ci avait dû quitter Constantinople à la suite de sa violente sortie contre Korydaleus, afin de prévenir les troubles plus graves auxquels, s'ils avaient été irrités par sa présence, n'auraient pas

manqué de se livrer les puissants amis du grand philosophe. Syrigos, d'après lui (1), partit pour la Bithynie aux quatre derniers jours d'octobre ou au commencement de novembre. Pourquoi? Parce que, dit-il, après le discours contre Korydaleus, le codex de Smyrne n'en donne plus un seul autre qui ait été prononcé à Constantinople avant 1642. Ainsi, pour notre auteur, Syrigos aurait vécu hors de la capitale de l'automne 1639 jusqu'à 1642.

Est-ce bien vrai? M. Papadopoulos-Kerameus prouve lui-même que non, en se contredisant à quelques lignes d'intervalle. Tandis qu'il écrit d'une part : τῇ 27 ὁκτωβρίου 1639, ὅτε ὁ Συρίγος ἐξεφώνησεν ἱστορικὴν ἤδη καταστᾶσαν ὁμιλίαν κατὰ Κορυθαλέως (2), il écrit de l'autre : πολὺ πρὸ τοῦ κατὰ Κορυθαλέως λόγου τοῦ, ὁ Συρίγος ἐξεφώνησεν ἐν ἔτει 1640 καὶ δύο ἐτέρους λόγους ἐν τῇ Χρυσοπηγῇ τοῦ Γαλατᾶ (3). Des discours de 1640 qui ont précédé de beaucoup un discours du 27 octobre 1639, voilà de quoi surprendre. Et voilà aussi, puisque les discours de 1640 ont été prononcés à la Khrysopégé, de quoi nous prouver que le hiéromoine ne vécut pas hors de Constantinople de l'automne 1639 à 1642.

C'est le 8 mars 1640, que Syrigos prêcha un de ses deux sermons à la Khrysopégé, et cela, remarquons-le bien, en présence du patriarche Parthenios 1^{er} : κυριακῇ τρίτῃ τῶν νηστειῶν μαρτίου 8 ἀγμ, ἐπὶ τῇ εἰς Χρυσοπηγὴν ἐλεύσει τοῦ παναγιωτάτου Παρθενίου τοῦ γέροντος πρώην Ἀδριανουπόλεως (4). Quant au second sermon prononcé la même année dans la même église de Galata, ni le jour ni le mois ne nous en sont connus; nous en savons uniquement le sujet, περὶ μετανοίας (5). A la même année appartient une homélie sur le texte ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός (6), mais il nous est impossible

(1) DOSITHÉE, Ἐγγειρίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλου. Iassy, 1694, p. 73.

(2) Lettre encore inédite, dont l'incipit est Οἶόν με τὴν ψυχὴν, contenue dans le codex 10 du Syllogue grec de Constantinople, fol. 187^r.

(3) Σημειώσεις, p. 442.

(4) *Op. cit.*, p. 259.

(5) Σημειώσεις, p. 443.

(1) *Op. cit.*, p. 441 et 442.

(2) *Op. cit.*, p. 441.

(3) *Op. cit.*, p. 442.

(4) Σημειώσεις, p. 442.

(5) *Ibid.*

(6) Σημειώσεις, p. 441.

d'en préciser davantage la date, à moins d'admettre que Meletios, comme il l'avait fait en 1633 et devait le refaire en 1644, commenta cette fois encore la parabole du bon Pasteur en l'honneur de saint Spyridon, fêté le 12 décembre. Où la commenta-t-il en 1640? Ce fut, a-t-on dit (1), probablement à Moudania; en fait, nous n'en savons rien.

Le seul discours sûrement tenu à Moudania est celui en tête duquel le codex de Smyrne (2) et un des manuscrits du Metokhion (3) écrivent : *α/μ' εἰς τὰ Μουντάνια πόλιν Βιθυνίας περὶ κατακρίσεως*. A elle seule, d'ailleurs, cette note suffit à nous attester le passage ou le séjour de notre héros dans ce bourg de Bithynie, dont les environs devaient abriter plus tard la majeure partie de ses mois de disgrâce. Pour le moment, son départ de Constantinople ne fut, semble-t-il, le fait d'aucune contrainte, car lui-même n'en tient aucun compte dans le dénombrement de ses exils. Mais j'imagine fort que la réconciliation de Korydaleus avec le patriarcat et son élévation à un siège métropolitain durent influencer beaucoup sur la détermination de Syrigos. Celui-ci, en se retirant, voulut sans doute protester, comme il voulut protester aussi, je crois, en copiant ou faisant copier l'exemplaire de l'*Antirrhis* terminé à la Khrysopégé le 20 novembre (4).

Quoi qu'il en soit, nous manquons de renseignements sur le temps passé par Syrigos à Moudania. Le seul discours de lui qui soit daté de 1641 ne porte aucune indication de lieu, et c'est à peine si, en remarquant qu'il roule sur le *νιπτήρ* (5), nous pouvons supposer qu'il appartient au Jeudi-Saint, c'est-à-dire au 22 avril.

De 1642, au contraire, quatre discours nous restent qui nous ramènent à Constantinople. Le premier, escorté des mots

εἰς Γαλατῶν Κωνσταντινουπόλεως (1), a pour titre : *εἰς τὴν εἴσοδον τῆς μεγάλης τεσσαρακοστῆς* (2), ce qui nous fixe au dernier tiers de février, car le Carême commença le 21 de ce mois. Le quatrième développe le texte *εἰς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων* (3), ce qui nous fixe au dernier tiers d'avril, car le Vendredi-Saint tomba le 8 de ce mois. Entre deux, le mois de mars entendit les deux autres sermons datés de 1642. L'un s'ouvre par la remarque suivante : *λόγος ῥηθεῖς ἐν Κωνσταντινουπόλει α/μβ', μαρτίῳ, ὅτι θυσία ἀληθῶς καὶ κυρίως τὸ ἐν τῇ ἱερᾷ μυσταγωγίᾳ προσφερόμενον. ἐρρέθη ἐπὶ παρουσίᾳ Παρθενίου πατριάρχου τοῦ γέροντος* (4). L'autre, sur le verset *ἐλέησόν με ὁ θεὸς κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου* (5), fut dit ἐν τῇ Χρυσοπηγῇ, μαρτίῳ (6). Ainsi en février, mars et avril 1642, Syrigos était bien à Constantinople, prêchant dans son église de Galata et, à l'occasion, devant le patriarche.

TROISIÈME VOYAGE EN MOLDO-VALACHIE

Ce dernier, en introduisant Korydaleus dans la haute hiérarchie, avait cédé aux puissantes protections qui entouraient ce philosophe, mais sans modifier le moins du monde ses propres sentiments d'estime et de bienveillance à l'endroit de Syrigos. On le vit bien lorsqu'il fut question de répondre aux instances de Pierre Movilă, métropolite de Kiev, qui demandait un échange de vues entre l'Eglise de Petite-Russie et celle de Constantinople touchant la ligne à suivre vis-à-vis du calvinisme.

Déjà Movilă s'était concerté à Kiev avec quelques évêques de sa province et il avait rédigé en latin une Confession de la foi orthodoxe. A son exemple, Parthenios 1^{er} convoqua les membres du synode permanent ainsi que les officiers de la Grande Eglise, et il tint, au mois de mai 1642, une

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) M 349, fol. 268.

(4) M 334, fol. 304.

(5) Σημειώσεις, p. 442; SATHAS, Νεοελλ. φιλολογία, p. 259.

(1) Σημειώσεις, p. 442.

(2) SATHAS, *op. cit.*, p. 259.

(3) SATHAS, *op. cit.*, p. 258.

(4) Σημειώσεις, p. 443.

(5) SATHAS, *op. cit.*, p. 259.

(6) Σημειώσεις, p. 442.

réunion solennelle qui jugea bon, sinon d'opposer tout un ouvrage aux doctrines calvinisantes de Cyrille Lucaris, du moins de les réfuter point par point dans une lettre officielle. Signée du patriarche, de 13 ou 14 métropolitains et de 16 ou 17 dignitaires ecclésiastiques (1), cette lettre devait servir de base aux pourparlers théologiques réclamés par Movilă.

Sous quelle forme et en quel territoire ces pourparlers auraient lieu, et de Kiev venaient de l'arrêter. Un concile proprement dit leur était impossible pour des raisons politiques, la Porte et la cour de Pologne ayant d'excellentes raisons pour interdire toute réunion commune d'évêques des deux pays. Mais, à défaut d'une assemblée synodale, on pouvait organiser une conférence où des représentants dûment autorisés se concerteraient au nom de Constantinople et de Kiev. Les bonnes dispositions de Basile le Loup indiquaient d'avance la Moldavie comme terre de rencontre, et il ne fallait rien moins que l'influence dont ce prince jouissait aussi bien à Stamboul qu'à Varsovie pour obtenir tous les sauf-conduits nécessaires. C'est donc sous forme de colloque et à lassy que se noueraient les pourparlers.

Mais qui donc y représenterait le patriarcat œcuménique. Parthenios n'hésita pas à choisir celui qui, hors de l'épiscopat, occupait alors sans contredit la première place dans son clergé. C'était Meletios Syrigos. A la vérité, il lui adjoignit un prélat démissionnaire, l'ex-métropolitain Porphyrios de Nicée (2); mais ce vieillard, en dépit de sa dignité supérieure, était destiné à jouer un rôle très secondaire. Tout en ayant officiellement le pas sur son collègue, il ne devait cesser d'évoluer à son ombre et sous son influence. Aussi

bien, rien n'imposait le choix de Porphyrios, car tout son mérite consistait à être métropolitain, et métropolitain en disponibilité. Meletios, au contraire, présentait des titres exceptionnels : sans parler de sa formation théologique générale, sans parler de ses connaissances particulières sur les points controversés entre calvinistes et orthodoxes, sans parler même de l'*Antirrbesis* qu'il venait de parachever, le prédicateur de Galata avait le grand avantage de s'être lié d'amitié avec Basile le Loup durant ses deux précédents séjours en Moldavie, et celui, non moins considérable, de manier aisément cette langue latine qui serait sans doute la plus familière aux délégués de Kiev. Dans ces conditions, à défaut de la présidence, la plus grande part d'action devait lui revenir.

CONCILE DE IASSY

Ferons-nous ici l'historique des conférences de lassy? Ces modestes conférences, on les a prises et on les prend encore pour un grand concile. Dès le XVII^e siècle, un des plus hauts prélats de l'Eglise orientale y faisait assister les patriarches Nicéphore d'Alexandrie et Théophane de Jérusalem (1). Aymon, si acharné pourtant à les amoindrir, y a vu un synode présidé par le patriarche œcuménique Parthenios 1^{er} (2). Tout récemment, M^{gr} Melchisedec, évêque de Roman et membre de l'Académie roumaine, nous y a montré la majestueuse personne de Pierre Movilă (3) et il nous a déclaré que les membres du concile, déjà réunis à lassy en décembre 1641, eurent de très solennelles séances publiques du 11 mars 1642 à l'automne (4). Rien de tout cela

(1) E. DE SCHELSTRATE, *Acta orientalis Ecclesiae contra Lutheri hæresim*. Rome, 1739, p. 404.

(2) *Monuments authentiques de la religion des Grecs*. La Haye, 1708, p. 362.

(3) *Biserica ortodoxa în luptă cu protestantismul, în specială cu calvinismul în veaculă XVIIlea și cele două sinode din Moldora contra Calvinilor, dans Analele Academiei române*, série II, t. XII, p. 36.

(4) *Ibid.*, p. 31, 36, 50, etc.

(1) Je dis 13 ou 14 et 16 ou 17, parce que ces chiffres changent avec les différentes éditions.

(2) Ce Porphyrios, déjà métropolitain de Nicée en 1613 (*Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, t. I^{er}, p. 333 et 350), donna sa démission en 1640 et fut remplacé au mois de juin de cette année (*Ἐκκλησι. Ἀνάθημα* t. II, p. 697) par un autre Porphyrios, avec lequel il ne faut pas le confondre.

n'est vrai : qu'il suffise de le prouver en quelques mots.

Et donc, le soi-disant concile de lassy fut une simple série de conférences tenues à huis-clos entre deux représentants de Constantinople et trois de Kiev. Nous le savons par un rapport officiel contemporain de Scogardi, agent diplomatique au service de Vienne, témoin oculaire (1). Les envoyés constantinopolitains, qui nous sont connus, firent leur entrée à lassy vers le 25 août 1642; les Kiéviens, arrivés quelques jours plus tard, étaient Isaïe Trofimovitch Kozlovskij, higoumène du monastère Saint-Nicolas; Ignace Okse-Novitch Starusitch, prédicateur, et Joseph Kononovitch, recteur du collège de Kiev (2). Entre les deux groupes plus d'un désaccord éclata. D'abord les Russes tenaient absolument à controverser en public : Syrigos, craignant de ne pouvoir leur tenir tête, intrigua auprès du hospodar pour que les discussions eussent lieu sans témoins. Ensuite les Russes déclaraient qu'il n'y avait pas lieu de commencer les travaux par la condamnation de Lucaris, attendu que la Confession publiée sous le nom de ce patriarche n'engageait en rien l'Eglise orthodoxe. Syrigos, qui cherchait une occasion de faire admirer son *Antirrhis*, insistait, au contraire, pour que cette condamnation précédât toute autre chose (3). De là, deux graves conflits. Si les Kiéviens cédèrent sur le premier, force fut à Syrigos de capituler sur le second. Par suite, les deux partis n'eurent qu'à s'en tenir aux deux documents officiels dont les avaient nantis leurs commettants. L'un était la lettre patriarcale et synodale de mai 1642; l'autre la Confession de foi de Pierre Movilâ. Il fut convenu que le premier, plus court, servirait de thème aux conférences et que le second, traduit en grec,

serait dirigé sur Constantinople et soumis à l'approbation directe du patriarche.

La Confession de foi de Movilâ eut pour traducteur notre Syrigos, qui en rendit le texte latin non en grec relevé, mais en grec vulgaire. La minute autographe de cette métaphore n'est autre que le codex M 360. Commencée le 15 septembre (1), elle était achevée en moins de quarante-cinq jours. Dès le 30 octobre (2), une copie au propre en partait pour Constantinople, où Parthenios 1^{er} devait l'approuver, de concert avec ses collègues Joannice d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et Paisios de Jérusalem, par un acte synodal en date du 11 mars 1643 (3).

A lassy, en septembre et octobre 1642, la traduction de l'œuvre de Movilâ fut menée de front par Syrigos avec la défense de la lettre patriarcale et synodale qu'il avait apportée de Constantinople. Dans cette pièce, les trois légats de Kiev venaient d'apercevoir deux points en désaccord avec leurs croyances : contre les Grecs, ils soutenaient l'existence, en dehors du ciel et de l'enfer, d'un troisième lieu assez ressemblant, la question du feu mise à part, avec la purgatoire des Latins ; contre les Grecs, ils rattachaient l'acte de la transsubstantiation liturgique aux paroles du Sauveur, nullement à l'épîclèse (4). Sur ces deux points, la discussion fut chaude. A la fin, pour ne pas compromettre l'approbation du livre de Movilâ qu'ils allaient expédier au patriarcat œcuménique, les Russes firent semblant d'admettre les arguments de leurs adversaires, et les conférences de lassy prirent fin.

Elles avaient officiellement pris fin le 27 octobre (5), mais les deux groupes d'envoyés se trouvaient toujours en présence, et, ce jour-là même (6), ceux de Kiev remettaient à leurs collègues une

(1) E. DE HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria romanilor*, t. IV, part. I. Bucarest, 1882, p. 668.

(2) LEGRAND, *op. cit.*, t. IV, p. 116.

(3) SCOGARDI, dans E. DE HURMUZAKI, *op. et loc. cit.*

(1) M 360, début.

(2) M 360, fin.

(3) SCHELSTRATE, *op. cit.*, p. 408-410.

(4) SCOGARDI, *op. et loc. cit.*

(5) *Ibid.*

(6) M 360, fin.

série de questions posées à la Grande Eglise par Pierre Movilâ. Plus tard encore, les cinq légats remerciaient ensemble Basile le Loup pour l'ordre donné par celui-ci à son imprimerie de publier la lettre patriarcale et synodale de mai 1642. Ladite lettre parut le 20 décembre 1643 (1), mais elle parut avec deux lots de souscriptions nouvelles. D'une part, comme Pierre Movilâ et quatre suffragants de Kiev s'étaient prononcés pour la même doctrine dans leur synode particulier, on dota le document de leurs signatures. D'autre part, comme Barlaam de Moldavie et trois évêques de la province approuvaient aussi, on ajouta pareillement leurs noms, avec celui de l'higoumène, supérieur du monastère des Trois-Hiérarques, où s'étaient tenues, dit-on (2), les conférences. Mais, sauf peut-être cet higoumène, pas un seul des dix signataires nouveaux n'avait assisté de sa personne au colloque de lassy.

VOYAGE A KIEV

Il m'est impossible de dire en quel mois de 1642 ou de 1643 Syrigos quitta la Moldavie. Quand il la quitta, ce fut, je crois, pour se rendre en Russie, j'entends en Petite-Russie, dans la province dont Kiev était la métropole et qui relevait alors de la Pologne.

Ce voyage, non signalé par Dosithée, ne l'a pas été davantage par les auteurs subséquents. Seul M. Papadopoulos-Kerameus l'a présenté comme probable (3). A la vue des mots *μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς Ρωσσίας ἐπέλασθον* placés en tête de deux homélies, ce savant a écrit : « Il s'agit ici du temps où Syrigos séjournait à lassy de Moldavie, en 1642. Comme son séjour hors de Constantinople se prolongea jusqu'en 1644, il n'est pas improbable que Meletios

ait visité aussi quelques villes de Russie. » Non seulement la chose n'a rien d'improbable, mais elle est certaine. D'abord, le manuscrit de Smyrne le prouve suffisamment, car enfin si notre voyageur parle de son retour ἀπὸ Ῥωσσίας, c'est qu'il est bien allé en Russie, et non pas seulement en Moldavie. Ensuite, le codex M 746 nous atteste, lui aussi, le séjour de Syrigos au pays des Russes. Ce codex renferme en effet plusieurs cahiers écrits dans la ville de Kiev aux mois de juin, juillet et août 1643.

Notre héros nous y déclare qu'il se rendit auprès de Pierre Movilâ, investi d'une légation par le patriarche Parthenios I^{er} et le saint synode de Constantinople (1). Pareille mission ne fut, à mon avis, que la prolongation de celle qu'il avait remplie en Moldavie, et voilà pourquoi il dut sans doute passer directement de lassy à Kiev, sans reparaître au Phanar. Rien du moins n'existe, à ma connaissance, qui nous le montre sur le Bosphore à la fin de 1642 ou au commencement de 1643. Au contraire, on possède un document synodal du 11 mars 1643, où son nom, qui devrait figurer le premier après celui des évêques, ne figure point, preuve manifeste qu'il se trouvait alors à l'étranger.

Quoi qu'il en soit, l'été 1643 vit Syrigos installé à Kiev, ἐν Πιερζαρίῳ, c'est-à-dire dans la fameuse Pechtcherka Lavra, ou *Laure de la grotte*, dont Pierre Movilâ, tout métropolitain qu'il fût, avait tenu à garder la direction. Cet été 1643 est indiqué à plusieurs reprises dans le manuscrit autographe. Deux fois, il est vrai, nous le trouvons escorté d'une fausse indiction, de l'indiction X ici (2), de l'indiction XII là (3), alors qu'il faudrait de part et d'autre indiction XI. Mais cette erreur se laisse corriger par les données chronologiques connexes, et il n'y a pas lieu de s'en inquiéter.

Au milieu donc de 1643, notre hiéro-

(1) Sur une feuille détachée dont un exemplaire se conserve à Paris, en tête du manuscrit 67 du supplément arménien de la bibliothèque Nationale. Cf. E. LEGRAND, *op. cit.*, t. III, p. 89.

(2) MELCHISEDEC, *op. cit.*, p. 36.

(3) Σημειώσεις, p. 443.

(1) M 746, p. 683.

(2) M 746, p. 683.

(3) M 746, p. 741.

moine habitait l'illustre monastère de Kiev. En juin, pour célébrer ses hôtes, il voulut remercier tous les saints de la Pechtcherka Lavra, tous les saints de Russie, et il leur consacra effectivement un office commun complet avec trois canons (1). En juillet, encore à Kiev, il composa un office en l'honneur de la robe sans couture du Christ, relique portée de Perse à Moscou sous le tsar Michel Féodorovitch (2). En août, toujours à Kiev, il tourna tout un lot d'épigrammes en vers iambiques pour la grotte de la Laure, pour les saints y déposés, pour les têtes de ces thaumaturges, pour les vases du Saint-Chrême (3).

Toutefois, ces occupations poétiques n'étaient qu'un passe-temps dans la vie de Syrigos. Sa grande besogne à cette époque fut évidemment de conférer avec Pierre Movilà sur les diverses questions qui inquiétaient alors l'Eglise orientale, en particulier sur le calvinisme et les efforts déployés par lui en vue de pénétrer parmi les orthodoxes. Pour ces conversations avec le métropolitain, Syrigos n'avait besoin d'aucun interprète, grâce à la connaissance parfaite du latin qui était en eux deux. Il pouvait aussi, moyennant l'emploi de cette langue, se passer de tout intermédiaire dans ses rapports avec la plupart des membres du haut clergé kiévien. Néanmoins, pour lui rendre la vie plus agréable, on attacha à sa personne un secrétaire nommé Hilaire Dobnodzieazek (4).

Les pourparlers de Kiev se terminèrent, semble-t-il, sans encombre. En tout cas, ils laissèrent dans l'esprit de Movilà une impression heureuse, comme le prouve la demande qu'il fit dès l'année suivante au sujet de Syrigos. Un mariage

se négociait alors entre le fils du roi de Danemark et la fille du tsar de Russie. Or, à Moscou, avant de livrer la princesse orthodoxe, on exigeait que le prince luthérien se fît rebaptiser. Comment éluder cette condition? Le roi de Pologne, que des liens de parenté rattachaient à la cour danoise, fut prié de s'interposer, et il s'acquitta de la besogne en chargeant le métropolitain de Kiev d'écrire une lettre pressante à l'Eglise de Constantinople pour la prier de reconnaître la validité du baptême protestant et de peser sur le tsar ainsi que sur le patriarche moscovite. L'ensemble de cette campagne diplomatique nous importe peu, mais il nous faut relever que, dans sa missive du 16 septembre 1644, Pierre Movilà déclara au hiérarque de Constantinople que le meilleur moyen de changer les dispositions de l'autocrate russe serait de lui envoyer Meletios Syrigos à Moscou et qu'il aurait grand plaisir, pour sa part, à revoir ce légat dans sa ville de Kiev et à lui prêter tout son concours. Voici, puisqu'elles sont dans un recueil peu accessible (1), les paroles mêmes du métropolitain :

Quod ut felicius et facilius peragatur, dignum erit, si Sanctitas Vestra Legatum mittet de latere suo, personam aliquam spiritualem gravitate, sapientia et virtute excellentem ad Regnum Moscovitarum, ubi autoritas Apostolica Sanctitatis Vestrae cum viva voce viri doctissimi in multam efficaciam assurget, et meo desiderio hoc negotium Sanctitatis Vestrae gloriosissime pertractaret Reverendissimus Pater Meletius Sirigius, quem Chihoviae iterum videre animitus expectamus et omni dexteritate in hoc negotio ipsi subsidia feremus.

(A suivre.)

† J. PARGOIRE.

(1) M 746, p. 683-741.

(2) M 746, p. 759-787.

(3) M 746, p. 741-749.

(4) M 746, p. 757.

(1) HURMUZAKI, *Documente privitoare la istoria Romanilor*, t. IV, part. I, p. 694.

RÈGLES ET CONSTITUTIONS

DES BASILIENS CHOUÉRITES

A l'époque de leur fondation, en 1697, les Chouérites avaient adopté une sorte de règle en quinze articles, élaborée par eux-mêmes. Extraite du Typicon de saint Sophrone de Jérusalem et des écrits des Pères, notamment de saint Jean Climaque et de saint Pacôme, cette règle avait été approuvée par le patriarche Cyrille V l'Alépin, à Tripoli, en 1710, puis, par le patriarche Athanase IV Debbas, à Fourzol, en 1722. Elle fut, plus tard, grossie de dix-huit articles, puis de cinquante-quatre, puis de deux autres concernant les novices, et, enfin, de trois articles touchant les divers emplois des moines dans les couvents (1). Il est à croire que ces diverses prescriptions, qui ne nous sont point parvenues dans leur état primitif, ont été consignées, pour la plupart du moins, dans le livre des constitutions monastiques dont nous allons parler.

Lorsque, au « chapitre des assistants », tenu à Mar-Hanna le 23 avril 1722, les Chouérites eurent adopté les quatre vœux de chasteté, d'obéissance, de pauvreté volontaire et d'humilité, ils se soumièrent en même temps à la règle des moines maronites libanais, dite de Saint-Antoine, et que le pape Clément XII devait approuver dix ans plus tard, 1732. Ils gardèrent cependant leur première dénomination de « religieux grecs dits réguliers, du monastère de Saint-Jean-Baptiste de Chouéir » (2). Quant aux constitutions, ils n'en avaient pas encore de fixes, et à tous les Chapitres généraux ou à ceux des assistants, ils traçaient de nouveaux règlements suivant les besoins du temps. D'ailleurs, il faut le dire à la louange des premiers Chouérites, les

persécutions des patriarches Athanase IV Debbas et Sylvestre, celles des orthodoxes soutenus par le gouvernement turc, les vexations des émirs de la montagne jointes aux tracasseries du patriarche Cyrille VI Thanas et des religieux Salvatoriens, ne permirent guère aux premiers fondateurs de Mar-Hanna de se reconnaître assez pour élaborer une règle et des constitutions.

Lorsqu'en 1736 Cyrille VI Thanas tenta de réunir les deux Congrégations des Chouérites et des Salvatoriens, il confia la rédaction des constitutions particulières au P. Nicolas Saïgh. Ce dernier, après quelques mois d'un travail consciencieux, présentait à l'examen du patriarche des « constitutions monastiques » bien combinées et qui devaient servir à entretenir la vie religieuse des deux Congrégations réunies. On sait comment (1) échoua cette tentative, mais le travail du P. Nicolas Saïgh demeura intact.

Neuf ans plus tard, le P. Théophile Pharès, Chouérite alépin, en résidence à Rome, traduisait en arabe les *grandes et petites règles morales* de saint Basile le Grand; Benoît XIV les fit imprimer à la Propagande (1745) et les imposa aux Chouérites et aux Salvatoriens comme *Règles monastiques* (2). Ce fut à cette époque que les religieux de Mar-Hanna abandonnèrent la règle de saint Antoine, des maronites libanais, et prirent le nom de « religieux Basiliens réguliers », tandis que ceux de Déir el Moukhallès se nommaient « Basiliens salvatoriens ». En fait, d'après l'Encyclique *Demandatam cœlitus*, art. 20, la règle de saint Basile le Grand ne leur est qu'implicitement imposée et ils sont approuvés comme *Ordre religieux* par

(1) *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 178, 242, 245; t. VII (1904), p. 354.

(2) Voir le long rapport des Chouérites adressé à la Propagande en 1737 (*Annales*, t. I^{er}, cah. XIV, p. 209-222), et analysé ici même, t. X (1907), p. 172.

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 102-107, 167-173.

(2) Constitution *Demandatam cœlitus* du 24 décembre 1743, § 20.

Benoît XIV. Par suite, ces religieux qui se disent « Basiliens » ne possèdent point de *Constitutions proprement dites* approuvées par Rome, et, depuis leur fondation (1687) ils n'en ont jamais voulu adopter. Ils se contentent, croyons-nous, des prescriptions émises après le Chapitre général triennal, qui forment ce qu'ils appellent *A'amal et Majmaâ el 'âm*, les Actes du Chapitre général, et qui n'ont pas plus d'effet que les ordonnances du roi de Prusse. C'est, disent couramment les religieux, « de l'encre sur du papier », suivant la coutume ancienne et solennelle en Orient. De là vient que les religieux de Dêir el Moukhalès n'ont que la règle de saint Basile, mais ils ne jouissent nullement des privilèges découlant de constitutions. Ils ont continué, cependant, à émettre des vœux solennels, et, depuis quelques années seulement, avec l'autorisation de Rome, ils ont adopté des vœux simples renouvelés annuellement pendant dix ans.

*
**

Tout le monde connaît ces « grandes et petites règles morales » de saint Basile ; elles forment, pour ainsi dire, la synthèse des instructions monastiques du saint docteur, renfermée dans une sorte de catéchisme religieux qui procède par questions et par réponses. Ce sont, parfois, des questions naïves, même banales, que les moines posaient au saint fondateur et auxquelles celui-ci répondait aussi simplement. La traduction arabe, imprimée en 1745, forme un grand in-4° de 350 pages ; l'arabe n'en est pas brillant ; il répond d'ailleurs au niveau d'instruction de l'époque.

Les Chouérites considèrent ces règles comme constituant la première partie de leurs constitutions monastiques ; aussi le livre des *Constitutiones monachorum graecorum melchitarum Ordinis Sancti Basilii Magni Congregationis S. Joannis Baptistae in Soaïro* ne commence-t-il qu'à la seconde partie pour se terminer par une troisième partie. Depuis 1745, ces règles n'ont jamais été rééditées ; les exemplaires en

sont devenus très rares, et c'est à peine si l'on en trouve un ou deux dans les plus grands monastères de Syrie.

Nous aurions voulu soumettre ces diverses règles monastiques à une analyse succincte, mais elles ne s'y prêtent guère, à cause de leur concision ; aussi faudra-t-il se contenter d'indiquer très brièvement leur contenu.

Les « grandes règles morales » de saint Basile, dites en arabe *Al qaouanîn al mountacharat*, sont au nombre de cinquante-cinq. Il semble qu'on pourrait les classer dans les cinq catégories suivantes :

1° Il en est qui concernent les droits et obligations des *supérieurs* ; 2° d'autres touchent à la *vie religieuse* et à ses charmes ; 3° Quelques-unes nous font connaître les *vertus* du religieux ; 4° d'autres nous mettent en garde contre *certaines défauts* qu'on pourrait nourrir dans l'ascèse ; 5° enfin, treize autres se rapportent à *diverses recommandations* que saint Basile adressait à ses religieux.

Appelées en arabe *Al qaouanîn el moukbtassarat*, les « petites règles morales » sont au nombre de 313 ; elles procèdent, comme les premières, par questions et réponses, et sont précédées de même d'une courte instruction du saint docteur qui leur tient lieu de préface. Moins étendues que les « grandes règles », elles touchent à toutes les difficultés et à tous les besoins de la vie cénobitique. Saint Basile ne craint pas de descendre aux explications les plus infimes, mais sa morale, pour théologique qu'elle paraisse, est plutôt basée sur le bon sens et sur ses observations personnelles. La perfection religieuse qu'il prêche consiste dans l'absence de tout péché par l'exercice d'une pénitence continuelle, dans l'union des cœurs par la charité et dans une occupation manuelle perpétuelle dans le but de bannir l'oisiveté.

Les religieux, tant indigènes qu'alépins chouérites, possèdent un autre résumé des « grandes règles », dans un grand in-8° d'une trentaine de pages environ, manuscrit, et dont on lit une ou deux pages

au réfectoire, les dimanches seulement. Mais, comme cette lecture dépend de la bonne ou mauvaise disposition du lecteur du jour, il n'est pas rare que plusieurs dimanches se succèdent sans que ces fils dévoués de saint Basile aient goûté les charmes et les douceurs des exhortations autorisées de leur père.

*
**

Parlons maintenant des constitutions qui, à notre avis, sont beaucoup plus importantes et montrent dans un meilleur jour ce que devrait être la vie d'un religieux chouérite.

En juillet 1756, le P. Nicolas Saïgh mettait la dernière main aux *Constitutiones sancti Basilii Magni* et les présentait à l'approbation pontificale, par l'entremise des PP. Jean Naqach et Thomas Korbaj, religieux de Mar-Hanna. Sans perdre de temps, Benoît XIV en confia l'examen au cardinal Tamburini, et, sur l'excellent témoignage de ce dernier, il les approuva le 11 juin 1757 par le Bref *Ecclesiae catholicae regimini meritis*, qu'il adressa au P. Ignace Jarbough, successeur du P. Nicolas Saïgh, mort le 17 décembre 1756. Deux mois après, Benoît XIV notifiait au patriarche Cyrille VI Thanas l'approbation des constitutions par le Bref *Constitutiones ordinis sancti Basilii Magni* du 12 août 1757, et le pria de prendre sous sa protection ces nouveaux religieux, entièrement soumis au Saint-Siège apostolique. Le Souverain Pontife adressa ensuite le même Bref à Maximos Hakim, archevêque d'Alep; à Athanase, évêque de Beyrouth, et à Basile, évêque d'Héliopolis (Baâlbeck). A la même date, le Pape envoyait au P. Ignace Jarbough le Bref de félicitation *Non possumus satis*, du 12 août 1757, sur les bonnes nouvelles que lui donnèrent de l'Ordre les PP. Jean Naqach et Thomas Korbaj.

Benoît XIV ne se contenta point d'approuver la Congrégation de Chouéir et de la recommander aux soins et à la sollicitude du patriarche et des évêques grecs melkites les plus distingués; il la combla aussi de privilèges insignes et l'enrichit

de nombreuses indulgences, par les deux Brefs, datés des 24 et 26 septembre 1757, *Ad augendam fidelium religionem* et *Cum sicut Dilectus Filius Nicolaus Saïgh*. Le 11 août 1757, un nouveau Décret de la Sacrée Congrégation des Indulgences *Ad humillimas preces Patris Nicolai Saïgh* confirma et énuméra toutes les indulgences plénières accordées aux Chouérites le 26 septembre de la même année par le Bref *Ad augendam fidelium religionem*.

Tous ces Brefs sont imprimés en arabe et en latin, à la fin du livre des constitutions, p. 161-309, sauf le Bref d'approbation *Ecclesiae catholicae regimini meritis*, qui est imprimé en tête des constitutions, p. 43-54, après la *Fatibat* ou préface. Ce livre si précieux est terminé par les deux rites de la réception du postulant, 309-311, et de la profession religieuse solennelle proprement dite, 312-327. Ces deux rites sont extraits du grand euchologe grec.

Voilà ce que contient d'étranger aux règles monastiques proprement dites le livre des constitutions. Cette œuvre admirable du P. Nicolas Saïgh, je voudrais la présenter dans son intégralité, mais comme le temps et l'espace me manquent, je me contenterai de la soumettre à une analyse détaillée qui sera, je l'espère, de nature à satisfaire le lecteur.

Le livre des Constitutions fut imprimé à Rome, à la Propagande, par ordre de Benoît XIV, en 1758; il ne fut jamais réédité depuis, pas plus que le livre des *Règles basiliennes*. Les *Annales* (1) ajoutent qu'il fut imprimé *aux frais de M^{gr} Joseph Assémani*.

LES CONSTITUTIONS

La seconde partie des constitutions, qui est renfermée dans 120 pages in-4^o, porte le titre suivant : *Des Constitutions et Institutions religieuses propres à la Congrégation des religieux grecs melkites, basiliens réguliers, demeurant dans le mont Kesraouân, originaires de Saint-Jean-Bap-*

(1) T. I^{er}, cah. xxiv, p. 3.

tiste surnommé de Chouéir. Elle est précédée d'une longue *Fatibat* ou préface, de 36 grandes pages, composée par « Joseph Assémani, prêtre, chanoine de l'église Saint-Pierre, directeur de la Bibliothèque vaticane apostolique et l'un des seigneurs juges de la foi orthodoxe ». C'est ainsi qu'il signe *en produisant tous ses titres honorifiques*.

Sa préface est un peu monotone, parce qu'il y énumère tous les Ordres religieux qui ont existé en Orient, depuis saint Paul de Thèbes et saint Antoine le Grand jusqu'à saint Basile, archevêque de Césarée de Cappadoce. Il comble d'éloges les nouveaux Chouérites qui ont courageusement embrassé la règle de saint Basile, après avoir suivi quelque temps la règle de saint Antoine. Il leur rappelle ensuite certains privilèges que leur avaient accordés les papes Clément XII et Benoît XIV, et énumère cinq archevêques issus de Mar-Hanna : Maxime Hakim, archevêque d'Alep, puis patriarche d'Antioche; Athanase Dahan, archevêque de Beyrouth, puis patriarche sous le nom de Théodose VI; Basile de Baâlbeck; Gêrasime, d'Alep, Néophyte Nasri, de Saïdnaya.

Enfin il fait un éloge pompeux du P. Nicolas Saigh, mort en odeur de sainteté, adresse aux Chouérites une petite exhortation familière sur l'observation de ces constitutions *si sages*, et termine en se recommandant à leurs bonnes prières.

Cette préface a été écrite à Rome, le 14 juin 1758.

CHAPITRE 1^{er} : DU NOVICIAT.

Deux chapitres (1) sont consacrés aux novices : le premier regarde proprement les novices, et le second indique les qualités que doit avoir le maître des novices.

I. Novices.

a) Il est permis au supérieur (2) de

(1) Le premier et le deuxième, p. 1-13.

(2) De n'importe quel monastère; donc aucun lieu fixe n'est requis pour le noviciat. C'est là, croyons-nous, une mesure bien malheureuse et

recevoir des novices et même de les renvoyer, mais en avisant le Chapitre conventuel et le Révérend Père général.

b) Le noviciat doit avoir lieu dans un couvent, où il y a au moins quelques religieux prêtres (1), observant la règle et les offices canoniques.

c) Le novice doit être logé dans un endroit à part, séparé des cellules des autres religieux.

d) Le noviciat doit durer deux ans, ou au moins un an, si le Chapitre des assistants le juge à propos.

e) Le novice doit avoir seize ans accomplis, mais non quarante-cinq et plus; il peut entrer à quatorze ans, à moins que le Chapitre des assistants n'en juge autrement. En tous cas, il n'émettra pas les vœux avant qu'il ait seize ans accomplis.

f) Le novice doit être d'origine chrétienne catholique, mais non point *néophyte*. Il faut qu'il n'ait encouru aucune peine ou censure ecclésiastique, qu'il ne soit point scandaleux, qu'il jouisse d'une bonne réputation, qu'il n'ait point contracté de dettes, qu'il ne soit point marié, à moins d'avoir obtenu le consentement de sa femme; qu'il n'ait point charge d'âmes; qu'il ne soit point illégitime; qu'il soit sain de corps; qu'il n'ait point émis de vœux dans un autre Ordre. Tout cela, est-il dit, souffre des exceptions et est susceptible d'améliorations et de réformes toutes les fois que le Chapitre des assistants le juge utile ou nécessaire.

g) Le supérieur, avant d'admettre un postulant au noviciat, doit réunir son Chapitre conventuel et, en sa présence, examiner scrupuleusement s'il n'existe aucun des empêchements signalés dans le sujet qu'on lui présente. S'il omet cet examen nécessaire et indispensable, il est gravement réprimandé par le Général et

qui contribua beaucoup à la décadence si rapide et si profonde qui atteignit la Congrégation. De la sorte, le novice se forme moins aux vertus religieuses qu'aux défauts des religieux dont il est le spectateur habituel.

(1) Il en faut de quatre à sept, pour rendre un monastère *régulier*, *qânouni*.

rendu ensuite incapable d'être élevé à aucune dignité de l'Ordre. De plus, le novice admis sans cet examen préalable est renvoyé, s'il n'a pas encore émis les vœux; s'il a déjà fait sa profession religieuse, il appartient au Chapitre des assistants et à l'Ordinaire d'en décider.

b) Lorsque le novice est admis, le supérieur lui assigne une cellule isolée dans le couvent; il doit y passer au moins huit jours « pour y méditer les règles de l'Ordre, ses constitutions et ses coutumes » (1). Il doit aussi s'y préparer à faire une bonne confession générale, puis le supérieur lui donne l'habit des novices suivant le cérémonial extrait du grand euchologe grec. Son nom doit être aussitôt inscrit sur le registre de l'Ordre, ainsi que la date de son admission au noviciat. Le temps du noviciat est compté à partir de ce jour. Il est défendu de rien demander au novice ni d'en rien recevoir pour son admission au noviciat; s'il désire offrir quelque chose au couvent, il faut qu'il en fasse la donation en présence des Frères, mais aucun d'eux ne peut y toucher, car l'aumône est faite au couvent. Ses habits laïques doivent être gardés dans un lieu spécial; le novice ne peut en permettre l'usage à personne, de sa propre autorité: il lui faudrait l'autorisation du supérieur. Avant sa profession, le novice garde la propriété de tout ce qui lui appartient; il peut même le céder à qui bon lui semble; mais, après l'émission des vœux, tout ce qui lui appartient entre en la possession de l'Ordre et devient sa chose propre.

i) Les religieux profès *seuls* peuvent voter pour ou contre le novice, afin que le supérieur se rende compte de la capacité du sujet. Ces votes ont lieu deux fois pendant le temps de probation: le premier, à la fin de la première année, et le

(1) Autrement dit, le novice devra faire une retraite de huit jours avant de commencer son noviciat. Malheureusement, cette règle est tombée en désuétude depuis longtemps. Aujourd'hui, le postulant passe, sans aucune transition, de la rue au noviciat.

second, vers la fin du noviciat. Pour être admis à la profession religieuse, le novice doit avoir la moitié des voix plus une. Si le second vote ne correspond pas au premier, on néglige celui-ci, et l'on ne tient compte que du second vote pour l'admission ou le renvoi du novice. Si le second vote est en sa faveur, le supérieur lui donne encore trois jours pour réfléchir à sa vocation et se préparer à émettre les vœux solennels. Dans le cas contraire, le supérieur prie le novice de se retirer et de rentrer dans le monde, puis il en donne avis au Général. C'est à ce dernier, d'ailleurs, qu'il appartient de fixer au supérieur le jour où ont lieu ces deux votes, lesquels ne doivent se faire qu'avec son autorisation et son consentement.

j) Durant tout le temps du noviciat, le sujet est incapable de recevoir aucun Ordre ecclésiastique. De plus, il ne saurait prendre part aux votes qui ont lieu pour les novices ou les religieux promus aux Ordres sacrés. Il ne saurait se transporter d'un monastère à un autre sans l'ordre du Général et le consentement du Chapitre conventuel des deux monastères. Son costume doit être différent de celui des religieux. Il doit s'approcher des sacrements au moins une fois la semaine. S'il est prêtre, il doit célébrer tous les jours la sainte messe. Il doit garder un silence respectueux en présence du supérieur et du Père maître. Il n'aura aucune communication avec les laïques, fussent-ils ses parents, à moins d'y être autorisé par le supérieur; dans ce cas, il sera accompagné d'un ancien religieux, ou du Père maître, ou du supérieur lui-même. Ses lettres seront lues par le Père maître avant d'être cachetées et mises à la poste; il en sera de même de celles qu'il reçoit. Il ne se mettra à table, au réfectoire, qu'après en avoir obtenu l'autorisation du supérieur. Si le Père maître ou le supérieur lui reproche sa conduite peu régulière, il se mettra immédiatement à genoux et lui en demandera pardon.

k) Il faut user de sévérité envers le novice, afin de l'habituer aux austérités

de l'Ordre. Si, durant le temps de probation, le novice s'enfuit du monastère, ou bien s'il est renvoyé et qu'il revienne ensuite, on ne peut le recevoir qu'avec l'autorisation du Chapitre conventuel ou celle du Chapitre des assistants. Il doit alors recommencer son noviciat, car le temps qu'il y avait passé ne compte plus (1).

II. Maître des novices.

a) Le maître des novices doit être un profès des plus vertueux. Conformément aux prescriptions de Clément VIII, il sera prêtre, ayant trente ans et plus et en ayant passé dix environ dans la Congrégation. De plus, il faut qu'il jouisse d'une bonne réputation, que sa vie soit pure, qu'il soit accoutumé aux œuvres de pénitence, à la prière mentale, qu'il soit charitable et instruit, sérieux et d'un caractère facile, doux et zélé pour le service de Dieu et l'observation des règles et constitutions, en un mot, « l'exemple vivant de toutes les vertus ».

b) Il doit apprendre aux novices à observer la règle de l'Ordre, à réciter les offices ecclésiastiques, à s'exercer à la prière vocale et mentale; il doit leur expliquer les règles et constitutions monastiques, et même le catéchisme, s'ils venaient à l'ignorer. Il leur apprendra aussi la politesse et les bienséances ecclésiastiques. Il sera d'un abord facile, afin que les novices s'ouvrent à lui très aisément. Il peut cependant les punir, mais seulement dans le lieu de leur probation et non point ailleurs, à moins d'autorisation du supérieur. Il sera versé dans la connaissance des choses monastiques, assidu à l'étude des livres religieux, en particulier des livres suivants : *les Lettres de saint Antoine le Grand et sa Vie, la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des saints, les Règles monastiques de saint Basile le Grand, l'Echelle des vertus de saint Jean Climaque, Saint Ephrem le Syrien, les Lettres des deux Macaire d'Égypte et*

d'Alexandrie, les Lettres de saint Nil, l'abbé Marc, l'abbé Amon, les Instructions de l'abbé Isaïe (1) et de Grégoire, le Pré spirituel, les Conférences de Cassien, etc. Les novices devront aussi lire ces ouvrages et les méditer assidûment.

c) Enfin le supérieur ne doit pas reprendre le maître des novices en présence de ces derniers; il ne lui retirera pas non plus sa fonction, à moins que le Chapitre conventuel en ait décidé autrement. Le supérieur doit, de plus, au moins deux fois par an, procurer aux novices un confesseur extraordinaire, auquel ils puissent s'adresser en toute facilité.

CHAPITRE II : DES PROFÈS (2).

Après sa profession religieuse, le novice est destiné, soit à l'étude, soit au service domestique du couvent, selon que le supérieur le juge convenable. Si, ensuite, on l'estime digne d'exercer les fonctions du sacerdoce, du consentement du Général et du Chapitre conventuel, on le présentera à l'Ordinaire du lieu qui lui conférera les saints Ordres; sinon, il restera toute sa vie au rang des Frères coadjuteurs (3).

CHAPITRE III : DES CLERCS.

Deux chapitres sont consacrés aux clercs : le premier regarde les clercs en général et les études auxquelles ils doivent s'appliquer; le second concerne les prêtres et les connaissances ecclésiastiques dont ils doivent être ornés.

a) Si un profès est ordonné sans le con-

(1) Serait-ce le moine monophysite dont la vie et la doctrine suspecte ont été mises en lumière ici même par le R. P. VALHÉ, t. IX (1906), p. 81-90?

(2) C. III, p. 13-15.

(3) Aujourd'hui, aucun religieux, si ignorant soit-il, ne consent à rester toute sa vie Frère convers. De plus, si l'on se fait religieux, c'est dans le seul but de devenir prêtre le plus tôt possible et de desservir une riche paroisse. Le nombre de moines devenant insuffisant, c'est par l'appât du sacerdoce qu'on arrive à avoir des religieux de Saint-Basile. Dernièrement encore, les Alépinois viennent de présenter aux ordinations un sujet qui ne savait ni lire ni écrire.

(1) Cf. p. 9-10.

sentement du Général, celui-ci doit lui interdire toute fonction ecclésiastique. Le supérieur est tenu de procurer à ses clercs un professeur instruit qui leur apprenne leurs fonctions diverses. Pour aider encore à l'instruction des clercs, tous les dimanches aura lieu une « conférence ecclésiastique » qui durera une heure et où l'on traitera des « affaires de conscience et des choses monastiques ».

b) Tout prêtre basilien a les mêmes obligations que les religieux touchant les offices et les prières liturgiques. Il ne saurait se présenter de lui-même pour demander à desservir une paroisse : il faut que l'Ordinaire le demande au Général et que celui-ci consente à le lui envoyer. Tout prêtre doit connaître parfaitement ce qui a rapport aux fonctions ecclésiastiques, pour être capable d'exercer utilement le saint ministère. Quand il assiste un moribond, il ne doit point faire naître en lui le désir d'être enterré dans le cimetière du monastère, encore moins celui de céder une partie de ses biens au couvent. Enfin, personne ne peut être élevé à la dignité de curé, c'est-à-dire avoir le privilège de porter l'hypogonation, avant d'avoir atteint quarante ans accomplis, à moins qu'il ne soit Supérieur général (1).

CHAPITRE IV : DES FRÈRES CONVERS.

a) Les Frères convers ou coadjuteurs doivent se contenter de leur condition, puisque telle est la volonté de Dieu manifestée par celle de leur supérieur. Ils sont tenus aux offices canoniques, à moins qu'ils n'aient à exercer certaines fonctions trop absorbantes qui les en empêchent : le supérieur les dispense alors d'une partie de l'office, selon qu'il le juge à propos.

(1) Cette prescription n'étonne pas si l'on considère que dans la ville d'Alep, cette dignité ou plutôt ce privilège a une telle importance qu'on ne l'accorde que très rarement et aux prêtres avancés en âge et surtout bien méritants. Voilà pourquoi les fondateurs, qui étaient tous Alépins, ont tenu à remettre cette loi en vigueur, même à l'étranger. Cf. aussi *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 181.

b) Ils doivent respecter les clercs, bien que ceux-ci soient moins anciens qu'eux dans l'Ordre. Enfin, ils peuvent être élus aux dignités de la Congrégation si on les en juge capables. Mais ils ne sauraient cependant pas être élevés au généralat, encore moins au supérieurat : ces deux fonctions requérant des prêtres (1).

CHAPITRE V : RÈGLES DISCIPLINAIRES.

Ces règles disciplinaires embrassent six paragraphes différents (2). Le premier a rapport aux bienséances et à la modestie ecclésiastiques que les religieux doivent observer en dehors du monastère et même à l'intérieur. On fait toujours la lecture au réfectoire pendant les repas, silence absolu dans le couvent, sauf au temps des récréations (3). Un étranger, quel qu'il soit, ne doit jamais prendre son repas avec les religieux, mais dans une salle à part, et en compagnie du supérieur seulement. Un religieux ne sortira du couvent qu'après en avoir obtenu l'autorisation du supérieur; celui-ci lui donnera toujours un *socius* qui soit d'une humeur tolérable.

Le second paragraphe touche aux fondations de monastères, qui ne doivent avoir lieu qu'avec l'autorisation de l'Ordinaire et du Supérieur général. Dans ces monastères s'exerce toujours la *clôture* qui en interdit l'entrée aux femmes. On doit y élever à l'extérieur un établissement pour y recevoir les étrangers. Il faut cependant leur assigner des propriétés dont les revenus puissent suffire à la subsistance des religieux qui les habiteront.

(1) Cette règle n'est pas de temps immémorial observée dans la Congrégation. A lire l'histoire des pauvres enfants de saint Basile, depuis 1761, ce Frères convers, capables d'être élevés aux dignités de la Congrégation, ont toujours brillé par leur absence. Et les Chouérites auraient-ils eu des sujets de cette capacité, que les religieux prêtres ne leur auraient jamais cédé de pareils honneurs!

(2) Cf. ch. VII-XII, p. 21-33.

(3) Depuis cent cinquante ans et plus, les récréations sont perpétuelles dans les monastères chouérites et le silence est une chose inouïe.

Le troisième paragraphe prescrit la soumission complète et absolue au Saint-Siège apostolique en tout ce qu'il pourrait ordonner; la même soumission est exigée pour le patriarche et pour l'Ordinaire du lieu, mais seulement en tout ce qui est conforme aux règles et constitutions; encore faut-il que ces deux derniers soient en communion avec Rome.

Le paragraphe quatrième ordonne à tout religieux l'ouverture de conscience au supérieur, ou bien au Père spirituel de la maison; le temps en est laissé au choix du supérieur, et celui-ci doit garder tout ce qu'on lui révélera sous le sceau du secret naturel.

Le cinquième paragraphe exige que tous les religieux renouvellent chaque année leurs vœux, au jour de l'an, 1^{er} jan-

vier, fête de saint Basile le Grand.

Enfin, le sixième paragraphe regarde les religieux malades qui doivent être soignés par un Frère « infirmier » et surtout « administrés à temps ». Quant aux religieux défunts, chaque prêtre est tenu d'offrir trois messes et chaque Frère trois rosaires pour le repos de leur âme (1). A la mort du Souverain Pontife, du patriarche et de l'Ordinaire, chaque prêtre doit célébrer une messe pour leur âme, et chaque Frère offrir un rosaire. Des services funèbres seront aussi célébrés plusieurs fois l'an (2) pour le repos de l'âme de ces différentes personnes.

(A suivre.)

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

LES ŒUVRES DE BIENFAISANCE GRECQUES A CONSTANTINOPE

L'observateur étranger qui, à la lumière des faits, étudie la vie des Grecs orthodoxes à l'heure actuelle, ne tarde pas à être frappé d'un contraste saisissant. D'une part, il a sous les yeux le spectacle d'un clergé que les feuilles orthodoxes accusent, à tort ou à raison, de n'être pas assez désintéressé; d'autre part, il constate chez ces chrétiens hospitalisés par le Grand Turc l'existence d'un ensemble de bonnes œuvres qui présupposent d'abondantes aumônes.

Evidemment, ce n'est pas le gouvernement ottoman, pourtant généreux, qui prend à son compte de faire vivre ces établissements de bienfaisance destinés à secourir des chrétiens. D'où viennent donc ces subsides? Des *évergètes*, sorte de bienfaiteurs publics qui consacrent une bonne partie de leur fortune considérable à l'entretien des miséreux, à l'éducation des orphelins et au soulagement des souffrants.

Me réservant dans une prochaine étude de parler du rôle de ces Grecs généreux dans l'administration et la vie des écoles publiques, je voudrais pour le moment préciser le caractère de ces *évergètes*, examiner les formes variées des œuvres créées par eux pour venir en aide aux malheureux et, enfin, signaler l'espèce de culte dont ils sont l'objet durant leur vie et les honneurs rendus à leur mémoire après la mort.

I. L' « ÉVERGÈTE » CHEZ LES GRECS.

Dans un pays très pauvre, qui souffre de ce qu'un ministre hellène, M. Carapanos,

(1) Le Chapitre a le droit d'augmenter le nombre de ces messes, selon le plus ou moins grand nombre des religieux. Ainsi, à l'heure actuelle, le prêtre célèbre dix messes et le religieux offre dix rosaires pour ces défunts.

(2) Les 3^e, 9^e et 40^e jours après le décès: de même le samedi de la tyrophagie et le samedi qui précède la Pentecôte.

appelait si bien l'*anémie métallique*, au milieu d'une société composée de commerçants affairés, d'industriels assoiffés de lucre, d'employés besogneux se ruant avec frénésie sur toutes les formes de travail qui promettent un salaire rémunérateur, quel est donc cet homme qui, supérieur en quelque sorte au milieu social dont il est sorti, s'occupe des autres, travaille pour la communauté de ses congénères et, sans compter, lui donne son or?

L'*évergète*, c'est le riche industriel qui a fait de sa vie deux parts : la première a été consacrée à l'acquisition de la richesse; la seconde est destinée à la répartition de cette fortune en œuvres de bienfaisance nationales. J'ai dit *œuvres de bienfaisance nationales*, car ce bienfaiteur public n'est pas nécessairement le chrétien qui, par amour pour Dieu et par charité pour le prochain, sème les bienfaits sur son chemin; ce n'est pas toujours non plus le philosophe altruiste, disciple d'Auguste Comte, dont l'affection s'étend sur l'humanité tout entière sans distinction de races et de nationalités. Non : sans exclure absolument les dispositions surnaturelles et l'idéal philanthropique dont je viens de parler, il faut plutôt comprendre sous ce nom le bienfaiteur dont la main s'ouvre largement, mais pour la grandeur de la nation grecque, pour sa prospérité matérielle et morale, bref, c'est le bienfaiteur *patriote*.

Cette idée prédominante, nous la voyons exprimée par un *évergète* des plus célèbres, l'Épirote Constantin Zappas, qui dota la communauté grecque de Constantinople de 1 200 000 francs pour la fondation de l'École normale de filles qui porte son nom, le *Zappion*. Répondant à son frère Evanhélis, *évergète* lui aussi, qui l'engageait à se marier, il lui répliquait fièrement par cet argument *ad hominem* : « Evanhélis, tu ne t'es pas marié, toi. Tu as pris pour femme la *Patrie*..... Je suivrai ton exemple. Je travaillerai, je me donnerai de la peine, j'amasserai beaucoup de richesses, et tout cela, je

le donne d'avance à la *Nation*. » (1)

Un autre *évergète*, auquel ses congénères de Constantinople sont redevables de deux hôpitaux nationaux, Jean Charitonidis, refusa lui aussi de prendre femme, « se bornant dans son grand cœur à avoir pour famille l'humanité des souffrants et des malheureux ». Certes, ce n'est pas se contenter de peu. Seulement, il faut remarquer que l'humanité gémissante dont M. Charitonidis a pris soin est exclusivement grecque : on le voit par les statistiques des malades soignés dans ces établissements. D'où il suit que son œuvre, comme celle de Zappas, a un caractère nettement patriotique (2).

Au reste, la plupart de ces nobles cœurs dédaignent d'ordinaire les joies familiales; dans cette élite d'hommes de bien, c'est presque une tradition de rester célibataires. Mais qu'ils vivent sous le ciel pur de la douce Hellade ou que les hasards fâcheux de la politique les aient obligés à suivre leurs protégés dans les grands centres de l'empire ottoman, sujets hellènes ou sujets turcs, ils ont conscience, en répandant leurs largesses au sein des orthodoxes, de toujours travailler à relever le prestige de la grande Grèce. En multipliant leurs aumônes ils sont, eux aussi, d'une façon charmante, les facteurs autorisés et intelligents de la *grande idée!*

Ramené à ces justes proportions, leur rôle est encore admirable. Quelle magnifique litanie que celle de ces héros de générosité! Ce Georges Zariphi, que le peuple reconnaissant pouvait saluer du titre de « père bien-aimé des malheureux, » et sa compagne, M^{me} Hélène Zariphi, surnommée « la mère des orphelins », fondatrice d'un grand orphelinat à Prinkipo; M. Ambrouzis Mavrocórdato, natif de Chio, fondateur de plusieurs établissements de bienfaisance; André Syn-gros, qui a ouvert sa bourse aux direc-

(1) GASTON DESCHAMPS, *la Grèce d'aujourd'hui*, p. 184.

(2) *Ημερολόγιον τῶν ἐθνικῶν φιλανθρωπικῶν κατὰ σταθμῶν*, 1905, p. 245 et seq.

teurs des hôpitaux de Constantinople; M. J. Charitonidis, auquel on doit un hospice d'hommes bâti en 1886 et un hôpital national construit en 1889; Nicolas Zariphi, né en 1810, mort en 1895, après une carrière bien remplie; Georges Chrysobergis, né en 1830, mort en 1899, pourvoyeur de nombreuses écoles et soutien des hôpitaux; J. Démétriadis Enxertzis, né en 1805, mort en 1865, après avoir réparti ses aumônes entre les églises et les hospices divers de la capitale turque; Théodore Mavrocordato, Alexandre Géorgiadis, Etienne Zaphiropoulos, Constantin Eliasco, protecteur de la communauté de Khalki, qui vient de mourir (14 septembre 1908), et bien d'autres que nous ne pouvons nommer ici (1).

Dans cette liste de bienfaiteurs, nous n'avons mentionné que ceux dont les Grecs de Constantinople et des environs ont raison de s'honorer. Mais pour être complet, il faudrait également faire une place, dans cette pléiade d'âmes généreuses, aux fondateurs d'orphelinats et d'hôpitaux dans les divers diocèses qui relèvent du patriarcat œcuménique; car chaque communauté a ses *évergètes*, ici plus nombreux, là plus rares mais plus riches, partout semeurs héroïques d'institutions philanthropiques.

Tels sont les hommes. Voyons les œuvres, avec quelques détails, et admirons tout à la fois la variété et la souplesse de l'esprit grec au service d'un noble dévouement.

II. LES ÉTABLISSEMENTS DE BIENFAISANCE.

Près des remparts de Constantinople, s'élèvent diverses constructions espacées les unes des autres : ce sont les établissements nationaux dits des *Sept Tours* ou *Yédi-Koulé*.

Ces nombreux bâtiments, dont l'ensemble présente la forme de la lettre

grecque π , comprennent une salle de pathologie interne, une salle de chirurgie, deux pièces séparées pour les maladies contagieuses et, disséminées dans un grand jardin, de petites baraques qui servent en temps d'épidémie. D'un autre côté, se trouvent deux établissements pour les aliénés, hommes et femmes, et, près de toutes ces parties du vaste hôpital, s'élève l'église dite de la *Source vivifiante* : c'est là que se trouve le fameux haghiasmos de Baloukli, sanctuaire où se trouve la *Source miraculeuse* à laquelle viennent boire tous les pieux orthodoxes qui ont des grâces importantes à solliciter de la bonté divine.

A quelque distance des constructions réservées aux malades, dans un endroit mieux situé, on a construit l'hospice pour les vieillards, et, il y a quelques années, un autre local servait d'orphelinat national. Mais, visiblement, la jeunesse était mal à l'aise dans ce quartier habité par la douleur sous toutes ses formes : c'est pourquoi, depuis 1904, les orphelins grecs sont élevés dans l'île de Prinkipo. Nous en parlerons plus loin.

C'est donc, à un angle de Stamboul, une vraie bourgade de souffrants ou d'impotents. Et ce petit monde, en dehors des constructions mentionnées, a son église, Saint-Charalambos, construite sous le patriarcat de Grégoire VI, en 1838, ses cuisines, sa buanderie, sa vacherie, sa forge et son jardin potager. Une population de 1 300 personnes au minimum, dont 500 fous, 150 vieillards, 400 hommes sains et 200 médecins et domestiques, vit à l'ombre de ces murs.

Pour arriver au maximum d'économie, tout en veillant au nécessaire, un règlement minutieux prescrit au personnel de service des mesures d'ordre et de bonne discipline : tous les dix jours, un délégué de l'*Ephorie* grecque inspecte le matériel et veille à pourvoir aux améliorations; de nombreux cuisiniers reçoivent le contrôle des médecins; le blanchissage est mécanique et se fait à la vapeur d'après le système américain, tandis que tous les

(1) Ἡμερολόγιον τῶν ἑθνικῶν φιλανθρωπικῶν καὶ στήματων, année 1905, p. 96 et seq., p. 247-248; année 1906, p. 81-83; année 1907, p. 84, seq.

quinze jours des demoiselles ou des femmes de la ville s'occupent du raccommodage et de la confection des habits ; six médecins sont en permanence dans les établissements, trois autres médecins pathologiques, un chirurgien, un aliéniste, un oculiste et un spécialiste pour les microbes visitent les malades, ceux-ci une fois, ceux-là trois fois par jour. Et, comme, à tout instant, un malade peut voir sa dernière heure arriver, un prêtre demeure dans les hôpitaux pour donner aux souffrants et aux moribonds les consolations de la religion.

Mais si la somme de travail demandée au personnel de service est considérable, si ce genre de dévouement est des plus délicats, on conçoit que les médecins et les infirmiers soient choisis au concours. Du reste, à l'intérieur même des locaux, les directeurs et les médecins en permanence dans les hôpitaux donnent des leçons pour former des gardes-malades compétents, et chaque docteur a un registre secret pour consigner ses observations sur chaque infirmier et pourvoir d'une manière équitable à son avancement. Comme, d'autre part, les malades peuvent aussi noter leurs réclamations sur un cahier spécial, il y a entre les personnes préposées aux soins de ces infirmes une véritable émulation pour se surpasser les unes les autres dans l'habileté et le dévouement.

Ces asiles où la charité vient en aide à la souffrance sont-ils des maisons de reclus absolument séparés de la société de leurs congénères? Il ne faudrait pas le croire. Bienfaiteurs, prêtres, parents et amis peuvent visiter les malades les mercredis, les vendredis et les dimanches, de 10 heures du matin à 4 heures de l'après-midi. Seulement, comme ces relations avec le dehors présentent des dangers, pour voir les fous ou les malheureux atteints de maladies contagieuses, une autorisation préalable du médecin est requise. D'ailleurs, pour éviter aux parents la nécessité des visites trop fréquentes, la direction de l'établissement

ne reçoit pas les enfants avant l'âge de dix ans.

Quelles sont les redevances exigées des malades qui ont quelques revenus? Une somme très minime : 20 piastres (à peu près 4 fr. 40 de notre monnaie) à la présentation et à l'entrée de l'infirmes dans les hôpitaux. Cette modique subvention n'est pourtant pas à dédaigner : car ces ressources dérisoires, fournies par chaque membre d'une multitude, constituent un capital sérieux, et, rien qu'en l'année 1903, les hospices ont reçu de cette manière des 7 150 malades ou fous présentés près de 700 livres turques, soit plus de 16 000 francs.

Par ailleurs, les établissements possèdent de petites salles pouvant contenir deux ou trois malades auxquels des ressources plus abondantes permettent plus de confortable, moyennant la redevance de 10 à 30 piastres, soit de 2 fr. 20 à 6 fr. 60 par jour, selon la classe dans laquelle ils veulent se ranger. Il en résulte ainsi pour les hôpitaux plus de 2 000 livres turques par an, 2 107 en 1903, soit environ 48 000 francs.

Ce n'est pas tout. Si, sur les 500 aliénés qui sont abrités annuellement, 150 sont reçus gratuitement, les autres payent une livre turque par mois au minimum, 10 livres turques au maximum, ce qui fournit par an la somme rondelette de 1 500 livres turques, 1 576 en 1903, soit environ 36 000 francs. A cela il faut ajouter l'apport des vieillards qui, ordinairement, lèguent leurs biens à l'établissement pour tout le reste de leur vie.

En regard de ces recettes, dont le montant est peu élevé, si l'on songe à la population souffrante qui vit de ces revenus, on peut se faire une idée des dépenses annuelles si l'on réfléchit que la pharmacie de ces hospices dessert, non seulement l'endroit, mais secourt aussi tous les nécessiteux du voisinage ; que, en plus des 30 000 okes ou 36 000 kilos de lait fournis par 15 vaches, il faut encore en acheter 6 000 okes ou 7 200 kilos au dehors ; que la cuisine absorbe par jour

un tiers de tonne de charbon de terre et 10 okes ou 12 kilos de charbon de bois ; que la forge destinée aux multiples services du lavage et de l'hydrothérapie consume par jour une tonne de charbon de terre, et que le lavage mécanique journalier occasionne une dépense de deux tiers de tonne du même combustible ; qu'on joigne à ces dépenses les frais d'alimentation pour plus de deux milliers de personnes, et l'on comprendra que ce n'est pas trop pour le médecin directeur et les douze membres de l'Ephorie de tenir une séance chaque semaine dans les bureaux de l'établissement pour pourvoir aux nécessités du moment.

Voici quelques chiffres qui fixeront les idées du lecteur sur les exigences de l'œuvre et sur sa situation au point de vue financier en ces dernières années.

Le nombre des malades soignés a été par an : de l'année 1862 à l'année 1871, de 2 083 ; de 1872 à 1881, de 3 057 ; de 1881 à 1891, de 2 954 ; de 1892 à 1901, de 4 190 ; de 1902 à 1904, il s'est élevé à 6 047.

En 1904, l'excédent des recettes sur les dépenses était de 1 146 l. t. 53. Mais l'année précédente, on avait reçu 18 312 l. t. 77, dépensé 20 776 livres turques, ce qui fait que le compte se soldait par un excédent de 2 464 livres turques des dépenses sur les recettes de l'année, soit un déficit de 57 000 francs. Evidemment, le surplus des frais a été couvert par les revenus du capital placé. Mais on voit que, si le sultan Abdul-Hamid II, par une générosité d'ailleurs incontestée, fournit journalièrement à ces hospices 72 okes 1/2 de viande et 94 okes 3/4 de pain, soit annuellement une valeur de 1 073 livres turques ou 24 000 francs, néanmoins, l'œuvre a toujours besoin du concours des bienfaiteurs de l'établissement (1).

* * *

Arrivons aux orphelins grecs soignés d'abord aux hospices de Yédi-Koulé,

puis à Prinkipo. Le premier fondateur d'un établissement pour ces déshérités de la fortune fut le patriarche Germain IV, qui, en 1853, établit près de l'hospice national pour les vieillards une grande école spécialement destinée aux orphelins. Mais d'abord le local était mal situé au point de vue hygiénique ; en second lieu, le terrible tremblement de terre de 1894 lui avait fait subir de si graves dommages qu'il ne pouvait plus abriter convenablement la jeunesse. Aussi, en 1895, l'évergète André Syngros, projeta-t-il une nouvelle construction, mais il mourut peu après, avant d'avoir pu réaliser son projet ; toutefois l'idée féconde du défunt lui survécut : car il laissait 15 000 livres turques ou 345 000 francs pour cette œuvre.

Néanmoins, soit indifférence, soit mauvaise volonté de la part de l'exécuteur testamentaire, la réalisation des volontés du mort devait attendre l'année 1901, date de l'élévation de Joachim III au trône patriarcal. Aidé d'un homme de dévouement, M. Jean Chatzopoulos, le nouveau chef spirituel des Grecs orthodoxes acheta à Prinkipo un ancien hôtel près du couvent *du Christ*, qui devait être la future demeure des orphelins de Yédi-Koulé. Mais les frais de réparation et d'installations s'élevèrent à une forte somme, et pour faire face à ces difficultés pécuniaires, indépendamment des fonds légués par André Syngros, on fit appel à la générosité de M^{me} Hélène Zariphi, qui versa tout le numéraire requis et, de plus, assura l'établissement contre les incendies.

Aussitôt, une Commission fut nommée par le patriarche œcuménique sous la présidence de M^{sr} Cyrille, métropolitain d'Andrinople, qui céda bientôt la place à M^{sr} Alexandre, métropolitain de Néocésarée, assisté de MM. Joannidès bey, Chatzopoulos, Phylilé et Casanova. Frais généraux, détails de l'organisation, règlements généraux, tout fut prévu et précisé en vue d'assurer le bon fonctionnement de l'institution.

(1) *Ἡμερολόγιον τῶν ἐθνικῶν φιλανθρωπικῶν καὶ συστημάτων*, année 1905, p. 72, 81 seq. ; année 1906, p. 2, 81-83 ; année 1907, p. 84 seq., 198 seq.

Le 21 mai 1903, sous la présidence de Joachim III, on fêta en même temps dans l'île l'inauguration solennelle de l'orphelinat et la grande bienfaitrice de l'œuvre, Mme H. Zariphi. Dans une chaude allocution, le patriarche rappela le but de l'œuvre, le nom du bienfaiteur insigne qui en avait eu la première idée, les obstacles surmontés dans la réalisation de ce généreux dessein et le programme auquel maîtres et élèves devraient se conformer en vue du succès désiré.

Ce dernier point mérite qu'on s'y arrête. En l'espace de six ans, les orphelins doivent apprendre le grec moderne, les leçons de choses, l'histoire, la géographie, le dessin, la physiologie et les éléments des mathématiques; mais, détail important à noter, l'enseignement professionnel complète l'enseignement théorique; on y apprend les métiers de tailleur, de cordonnier, de menuisier, d'ébéniste et la métallurgie élémentaire. Les revenus des petits travaux faits par les apprentis à l'intérieur de l'établissement sous la direction des maîtres reviennent de droit à l'orphelinat et servent à couvrir les frais d'éducation des élèves. Mais le fruit des ouvrages faits à l'extérieur à la demande des particuliers est partagé entre les orphelins et le Comité directeur. Par là, les jeunes apprentis sont incités à faire mieux, conviés qu'ils sont à prendre part à la rétribution du travail.

Avant de croire leur formation terminée et de sortir de l'établissement, les orphelins subissent un examen portant sur le double programme théorique et pratique devant le Comité directeur, les membres de l'Ephorie et les instructeurs en permanence dans l'orphelinat ou appelés du dehors pour faire les cours. Il ne faudrait pas, au reste, s'imaginer que, le diplôme de fin d'études une fois reçu, les élèves soient abandonnés à eux-mêmes pour le reste de la vie. Non. Soucieuse de prolonger au delà des murs de l'école les bienfaits de l'œuvre, l'Ephorie a créé, entre elle et les maîtres d'une part, entre

les maîtres et les orphelins, d'autre part, comme une association d'amis unis par les liens de la solidarité : conception féconde du rôle de l'éducateur qui, de maître qu'il a été pour l'enfant, doit rester le compagnon du jeune homme et le conseiller ami de l'homme mûr pour le reste de ses jours. Je m'imagine que le regretté *évergète* André Syngros a dû tressaillir dans sa tombe à la vue de l'extension intelligente donnée à son œuvre par les interprètes autorisés de sa pensée.

*
*
*

Si maintenant nous quittons l'île enchantée de Prinkipo émergeant délicatement des flots bleus de la Marmara comme un bouquet de chênes-verts se détachant soudain sur la monotonie d'une vaste plaine, et qu'à la faveur du bateau turc nous revenions au cœur du quartier européen de Constantinople, à la luxueuse et mondaine Péra, un spectacle d'un ordre nouveau surprendra nos regards. Au milieu de cette musique du plaisir qui convie aux soirées dansantes les désœuvrés opulents, à côté des demeures somptueuses où le jeu dévore des sommes folles, retentissent des gémissements sortis de mansardes ignorées.....

Là, sans être vues le plus souvent, des dames et des demoiselles s'occupent de recueillir ces enfants trouvés déposés d'ordinaire à la porte des églises grecques ou au seuil des maisons particulières, êtres délaissés qu'on a si bien appelés les « *orphelins de la Panaghia* », parce que le patriarche Constantin V eut la pieuse pensée de mettre ces enfants abandonnés sous la protection spéciale de la Sainte Vierge.

A vrai dire, cette idée de secourir de pauvres êtres délaissés est bien digne du génie grec. Les écrivains actuels aiment à rappeler que le théâtre d'Euripide, si plein de généreuse et humaine pitié, avait représenté le jeune Ion, enfant exposé dans un temple, mis sous la protection d'Apollon devenu son père adoptif. Depuis les temps les plus anciens du christianisme, les *Métroa* ou livres d'inscription en usage dans les églises font mention de

ces enfants exposés à la porte de la maison sainte, recueillis par les prêtres et confiés ensuite à des dames charitables.

Pour nous borner aux temps présents, rappelons les efforts tentés de 1880 à 1890 par MM. Limarakis et Zavitzianos pour organiser un service de secours à peu près régulier en faveur de ces petits abandonnés. Le premier de ces deux hommes de dévouement avait établi, en 1888, une Commission spéciale qui devait étudier la question et réunir les fonds nécessaires; le second fonda un service médical permanent pour secourir ces enfants et en assura lui-même le fonctionnement pendant quinze ans de suite.

Pour nous rendre compte de l'œuvre accomplie par cet homme de bien, il suffit de considérer la situation précaire dans laquelle se trouvait l'*œuvre des enfants trouvés* quand il en prit la direction.

Tout d'abord, c'est l'Église elle-même, par ses ministres inférieurs, qui s'occupait de chercher un asile et un protecteur à ses fils sans soutien familial. Mais qui ne voit et la délicate mission qui incombait à ces ecclésiastiques et le peu de succès que devaient souvent produire leurs indécisés démarches dans une société plus disposée peut-être à trouver des sujets de calomnie qu'à seconder de son or des dévouements impuissants.

- Aussi, de 1864 à 1874, cette tâche difficile fut-elle confiée à l'*Association des Dames de Péra*, personnes charitables syndiquées en quelque sorte pour assurer les secours et s'occupant dans le mystère d'une abnégation admirable de placer elles-mêmes les enfants recueillis.

Toutefois le concours des honnêtes gens ne répondit pas suffisamment à leurs appels incessants, et de 1874 à 1889, pendant une période de quinze ans, l'œuvre végéta misérablement, puis succomba, laissant les pauvres êtres retomber dans leur situation antérieure.

Une demoiselle cependant tenta de grouper à nouveau des auxiliaires pour soulager ces misères. Ce fut M^{lle} Nicolaidis. Elle y parvint en partie, et c'est alors que

M. le Dr Zavitzianos, médecin du *Spyridon*, établit un service médical régulier et préconisa un système de secours pour les enfants trouvés qu'on peut appeler le *système familial*. Voici en quoi il consiste. Recueilli par de pieuses dames ou demoiselles, l'enfant est confié aux soins d'une nourrice qui le garde dans sa propre famille, moyennant une rétribution déterminée. Aussitôt les résultats obtenus encouragèrent les bienfaiteurs; la mortalité annuelle diminua dans une notable proportion, mais, en dépit de l'accueil favorable fait dès le principe au nouveau système, la Commission créée par M. Zavitzianos pour réunir l'argent requis recula devant le montant des dépenses qui avait doublé.

Désormais, cependant, l'œuvre organisée ne doit point périr. Reprenant à leur compte de pourvoir au nécessaire, les *Dames et Demoiselles de Péra* cherchent elles-mêmes les aumônes, et l'œuvre progresse de 1894 à 1903. Elle a d'ailleurs l'appui de M. J. Constantinidès, médecin renommé et excellent administrateur, que M. Zavitzianos a désigné pour le remplacer avant de se rendre à Corfou, son pays natal. En 1903, la directrice du lycée central de filles, M^{me} Hélène Kalogéras, fournit un superbe logement aux dames et demoiselles chargées de l'œuvre. Les frais augmentent encore: de 15 331 piastres, les dépenses s'élèvent à 91 631 piastres (19 500 francs de notre monnaie); or la communauté ne peut plus fournir que 400 livres turques, soit 9 200 francs par an. Que faire? On fonde une association sous le vocable de *Société des orphelins de la Panaghia*, dont le but est de quêter les sommes nécessaires par toutes les voies honnêtes possibles, souscriptions, représentations, théâtres, bals, etc. La tentative réussit au delà des espérances: on recueille de cette façon 500 000 livres turques, soit près de 11 500 000 francs en l'espace de quelques années. Ce capital placé rapportera des revenus annuels suffisants, et le succès de l'œuvre est définitivement assuré.

Veut-on savoir les résultats présents de

cette mise en commun de tant d'efforts persévérants?

A peu près 100 orphelins sont entretenus aux frais de l'association : chaque année, le nombre des nouveaux exposés varie entre 30 et 35, et les nouvelles recrues affluent, surtout en février et en mars. Grâce aux soins prodigués et aux améliorations dont nous avons parlé, la mortalité est descendue successivement de 22 à 14 pour 100, puis de 14 à 9 pour 100. C'est un résultat très appréciable si l'on considère que les maladies qui frappent les enfants à Constantinople sont nombreuses et semblent s'y être acclimatées à la faveur de la malpropreté des rues.

Malheureusement, le choix des nourrices auxquelles sont confiés les enfants trouvés n'est pas toujours heureux. Assez peu rétribués (recevant de 50 à 60 piastres par mois, soit de 11 à 13 francs), peu de personnes, on le comprend, consentent à sacrifier une partie notable de leur vie à ce métier obscur et peu lucratif ; on n'a donc pas à choisir entre plusieurs concurrentes. Notons en finissant que le Dr Zavitzianos, à l'exemple de l'Éphorie de Prinkipo, s'est préoccupé de l'éducation complète des enfants nourris par ses soins dès le bas âge et a destiné à cet effet un capital de 750 livres turques, soit 17 250 francs, placé à intérêt. On comprend que sur les 100 orphelins de la Panaghia, une dizaine à peu près commencent leurs études à la fois et que les revenus de cette donation sont, par conséquent, suffisants pour les frais de leur formation intellectuelle dans un établissement autre que le lycée national grec dont les portes ne s'ouvrent pas à ces Hellènes d'origine douteuse.

Subsides fournis aux vieillards et aux indigents malades, secours accordés aux orphelins, asile et protection donnés aux enfants trouvés : telle est la triple forme sous laquelle l'action désintéressée des *évergètes* s'est révélée bienfaisante à nos regards. Ces manifestations sont plus nombreuses, et nous n'avons fait qu'effleurer le sujet. Passons sur d'autres

œuvres également touchantes, mais moins importantes, et, après les hommes et les œuvres de bienfaisance, essayons de caractériser les hommages de la reconnaissance populaire et ce qu'on pourrait appeler assez justement *le culte de la philanthropie chez les Grecs* (1).

III. HOMMAGES RENDUS AUX ÉVERGÈTES.

Le semeur de bienfaits est mort : aux appels du glas funèbre, toute la communauté qui a vécu de ces largesses accourt ou se fait représenter à ses obsèques qui deviennent un véritable triomphe. Pour s'en faire une idée, il suffit de considérer la composition du brillant cortège qui conduisait à sa dernière demeure au mois d'août dernier l'*évergète* Constantin Eliasco, lequel, après avoir en l'espace d'une trentaine d'années doté la communauté de Khalki de diverses fondations, laissait encore en mourant la fortune colossale de 18 millions de francs.

Sa mort fut considérée comme un deuil national ; ses funérailles dans l'île de Khalki au milieu de ses protégés décidèrent à traverser la Marmara bon nombre de métropolitains, les riches banquiers de Péra et de Stamboul, les commerçants grecs qui avaient assisté aux heureux débuts du défunt dans la spéculation, les nombreux professeurs et élèves qui lui devaient, ceux-là des ressources, ceux-ci des écoles, les orphelins devenus grands qui, employés dans les diverses administrations, venaient apporter sur cette tombe des remerciements pour le bienfait de leur éducation, enfin de blanches théories de jeunes filles dont le mort regretté avait fait construire les confortables pensionnats. A ce monde venu de la capitale se joignait la population de Khalki et des îles voisines, et, quand le patriarche Joachim III eut confié à la terre, sous les noirs cyprès de l'île, les restes du défunt, il ne fit que traduire dans sa chaude et

(1) *Ἡμερολόγιον τῶν ἐθνικῶν φιλανθρωπικῶν καταστημάτων*, année 1905, p. 243 seq., 107-108 seq.; année 1906, p. 81-83; année 1907, 84, 198, 231, seq.

vibrante allocution les sentiments du peuple reconnaissant « versant des larmes avec des prières »!

Mais il y a plus. Chez ce peuple « ami des fêtes », comme l'affirme Michelet, prêt à transformer en épopées les récits de grandes actions et à voir la plupart des événements de la vie « avec un sourire héroïque », le flot de l'enthousiasme ne saurait attendre la mort du bienfaiteur public pour déborder. Oui, durant la vie même, l'homme de bien aura ses ovations, et une fête célébrera non seulement l'homme vivant ou mort, mais la bienfaisance elle-même dont il a été comme une personnification : *la fête de la philanthropie!*

C'est le premier dimanche du printemps. Tandis que la pâquerette fleurit au champ des trépassés, le patriarche, escorté de tous les synodiques et d'une nombreuse assistance, vient brûler de l'encens sur les mausolées, traverse le cimetière de Baloukli, où reposent les corps des insignes bienfaiteurs de Yédi-Koulé, chante une prière en l'honneur des défunts, et, assisté de plusieurs chantres, entonne le *Trisagion* à la mémoire de son prédécesseur enseveli près de la *Source Vivifiante*.

Le 22 mai 1905, dans une des salles des hospices de Yédi-Koulé, se célébrait une fête également imposante : la messe et un office solennel étaient chantés pour inaugurer l'aile nouvelle de l'hôpital construite à la demande du grand fondateur de l'œuvre, M. Mavrocordato. Invité à rappeler le souvenir des grands *évergètes*, Joachim III, entouré d'éphores, fit un long discours en l'honneur des morts, célébra le zèle actif des bienfaiteurs vivants présents à la cérémonie, puis, d'un grand geste, levant le voile qui dérobaux regards des assistants l'entrée de l'aile nouvellement construite, montra sur une pierre l'inscription grecque suivante :

A G. Zariphi, grand « évergète » de nombreuses bonnes œuvres, dette de reconnaissance, 1901.

Ensuite, après un instant de silence,

découvrant le voile qui cachait aux spectateurs l'entrée de la deuxième aile, le patriarche lut :

A André Syngros, grand « évergète » de nombreuses bonnes œuvres, dette de reconnaissance, 1903.

Et devant ces grands noms que vénérât l'assistance, chacun pria longtemps pour les âmes de ces hommes généreux auxquels la communauté grecque était redevable à tant d'égards.

Deux heures après, à la fête religieuse succédaient les réjouissances d'une fête publique. Dans un banquet auquel étaient conviés les principaux de la nation grecque, le patriarche, toujours entouré de ses conseillers les synodiques, exprima dans un toast enthousiaste les vœux de tous les cœurs et le caractère spécial de cette cérémonie :

Chacun sait, s'écria-t-il, combien il est juste que, depuis de longues années, le dimanche qui suit la fête de saint Georges, nous fassions mémoire à l'église de la *Source Vivifiante* des protecteurs vivants ou morts de ces établissements. Après avoir adressé à Dieu des prières pour les travailleurs absents du passé et pour les travailleurs de l'heure actuelle, finissons par ce banquet destiné à être pour nous un réconfort au milieu de nos peines (1).

Tel est le culte d'estime et de vénération publique dont sont l'objet ces *évergètes* justement vantés. Sortis parfois des classes les plus humbles de la société, arrivés à la fortune par les labeurs persévérants d'une honnête spéculation, moins soucieux de conquérir la renommée publique par des exploits éphémères que de soulager des misères par la création d'institutions durables, fondateurs d'établissements nouveaux ou soutiens d'œuvres existantes, ces hommes, malgré les réserves qu'il convient de faire à leur charité par trop nationale, n'en portent pas moins au front comme un rayon d'idéale beauté.

E. MONTMASSON.

Constantinople.

(1) Ἡμερολόγιον τῶν ἐθνικῶν φιλανθρωπικῶν καὶ ἀσχημάτων, année 1906, p. 96-98; année 1907, p. 84 seq.

A LA MÉMOIRE DU R. P. PARGOIRE

La bénédiction du monument funéraire élevé sur la tombe du R. P. Pargoire par les soins de S. Gr. M^{gr} de Cabrières a eu lieu le 7 octobre dernier, au milieu d'une affluence considérable et d'un tel concours de notabilités, que ce qui n'était d'abord qu'une cérémonie funèbre a revêtu tout de suite un caractère triomphal.

A la population entière de Saint-Pons-de-Mauchiens (Hérault), village religieux s'il en fut, s'étaient joints de nombreux habitants venus des deux paroisses voisines, Plaissan et Saint-Pargoire. Le très aimé évêque de Montpellier était là avec dix-sept de ses prêtres, parmi lesquels M. l'abbé David et M. l'abbé Coulondre, vicaires généraux; M. l'abbé Maubon, supérieur du Grand Séminaire; M. l'abbé de Barral, secrétaire, et M. l'abbé Gervais, archiprêtre de la cathédrale. A côté de M. le comte de Puységur, neveu du P. d'Alzon, se groupaient M. Rouquette, maire de Saint-Pons-de-Mauchiens, ancien magistrat démissionnaire, MM. Vernières, anciens élèves de l'Assomption de Nîmes, chez qui les Pargoire sont régisseurs de temps immémorial, et les châtelains voisins, M. le comte d'Aulan, gendre de M. le comte de Puységur; M. le baron de Leusse et M. Forestier. Le petit groupe d'Assomptionistes venu de l'étranger à la suite du T. R. P. Emmanuel Bailly, Supérieur général, et dans lequel on distinguait le R. P. Ernest, supérieur de la maison de Rome, et le R. P. Louis Petit, directeur des *Echos d'Orient* à Constantinople, complétait ce magnifique ensemble, disant assez que c'était le religieux qu'on allait glorifier autant que l'enfant du pays.

Cette cérémonie, née d'une pensée exquise de M^{gr} de Cabrières, était certes une cérémonie mortuaire. Pour les pauvres parents du cher défunt et ceux qui suivaient son cercueil l'an dernier, elle n'était même guère que cela au premier abord. Les chants liturgiques et les prières de

l'Eglise rappelaient trop un deuil récent pour que cette marche au cimetière n'eût pas l'air de nouvelles obsèques. C'était comme si on l'eût mis en terre une seconde fois. Aussi des larmes se mêlaient-elles nombreuses aux sentiments de reconnaissance et de fierté qu'avait fait naître le geste de l'évêque. Mais, grâce à lui, cela a été autre chose qu'une simple messe anniversaire et une inauguration de monument.

A 8 h. 1/2 du matin, on s'est rendu au cimetière pour l'exhumation et le transfert du corps. Le R. P. Pargoire avait été enseveli provisoirement au pied de la croix. Il repose maintenant au fond du cimetière, dans une concession à perpétuité qui est la propriété de Monseigneur, sous un monument de style byzantin dessiné par l'architecte M. Février.

A 9 heures, on était à l'église paroissiale, bâtie tout au sommet de la colline où se dresse le village comme un nid d'aigle. M. l'abbé Galibert, curé de Saint-Pons-de-Mauchiens, a souhaité la bienvenue à Sa Grandeur, qui, après quelques mots empreints d'affection, a célébré le Saint Sacrifice de la messe pour le repos de l'âme du défunt. Puis Monseigneur est monté en chaire et a prononcé une véritable oraison funèbre d'une ampleur inattendue, qui a tout de suite donné à la fête son véritable sens.

Prenant pour texte le verset 24 du chapitre xvii d'Ezéchiel (*que tous les arbres de la région le sachent, ceux qui sont verdoyants je vais les dessécher et ceux qui sont secs je les couvrirai de fleurs*), il a commencé par établir le contraste des familles fortunées, si souvent stériles, condamnées à ne rien produire, et des familles modestes, fécondes en belles intelligences. Puis, faisant l'application au défunt de la parole prophétique, il l'a donné comme un exemple frappant de cette merveilleuse floraison dont parle Ezéchiel. En lui il a

loué tour à tour l'enfant du pays, le religieux de l'Assomption, le savant byzantiniste; il a exalté la race dont il est la fleur, la Congrégation dont il demeure la gloire, l'œuvre de choix à laquelle il se consacrait en rédigeant les *Echos d'Orient*. Cela a fait comme un triple chant en l'honneur de la terre natale, de l'Assomption, de l'Orient grec. Et c'était merveille d'entendre cette bouche épiscopale chanter ainsi, dans une langue inspirée, Saint-Pons-de-Mauchiens et Plaissan, le P. d'Alzon et ses fils, l'Orient et son Eglise grecque renaissante.

Il était 10 h. 1/2 quand on est revenu au cimetière pour l'absoute et la bénédiction du monument. Là encore Monseigneur a trouvé de délicates paroles pour en confier la garde aux habitants de Saint-Pons et en dégager une dernière leçon.

Haut d'environ trois mètres, le tombeau, en pierre blanche, se compose d'un cippe que surmonte la croix de Jérusalem, découpée à jour. Sur le cippe, une palme sculptée, entre un Α et un Ω. Au-dessous,

J. PARGOIRE

DES AUGUSTINS DE L'ASSOMPTION
4 SEPTEMBRE 1872-17 AOUT 1907

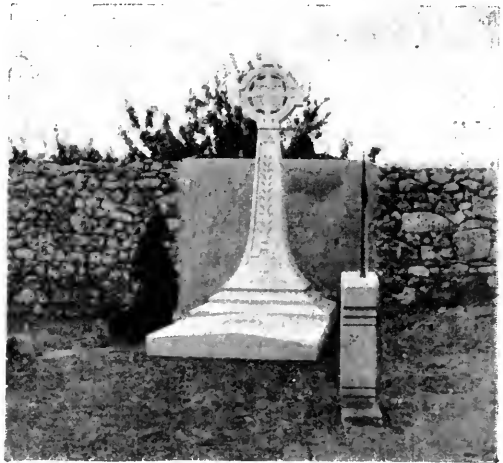
Sur la pierre tombale, ces simples mots grecs :

ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΣΤΙΝ Η ΖΩΗ
Le Christ est la vie.

A 11 heures, tout était fini, et l'on s'est séparé après un témoignage d'affectueuse sympathie au père et au frère du défunt. Au milieu du village, la jeunesse de l'endroit s'était réunie pour acclamer Monseigneur. Un *Magnificat* succédant aux chants mortuaires témoigna qu'au-dessus de la pensée de deuil planaient des espérances immortelles, transformant cette cérémonie en véritable fête.

A cause de l'heure avancée, Monseigneur n'avait pas voulu que ses invités se retirent aussitôt la cérémonie terminée. Il les a donc tous réunis, pour le repas de

midi, chez le très excellent M. Rouquette, maire de Saint-Pons-de-Mauchiens, qui avait bien voulu mettre sa maison à la disposition de Sa Grandeur. Trente-six couverts ont permis aux membres du clergé montpelliérain, aux religieux de l'Assomption et aux châtelains de fraterniser ensemble. A la fin du repas, une surprise nous attendait. Le T. R. P. Emmanuel Bailly s'est levé, et dans un toast aux sentiments très élevés a vivement remercié Monseigneur, dans lequel il a



TOMBEAU DU P. PARGOIRE

salué l'évêque idéal tel que le rêve S. S. Pie X. Et Sa Grandeur a répondu comme toujours, avec son cœur, y trouvant encore une nouvelle expression de son amour pour l'Assomption. C'est surtout elle, a-t-elle dit en substance, que j'ai voulu honorer en exaltant un de ses fils qui était aussi le mien. Les étrangers emporteront, je l'espère, un bon souvenir de ce coin de la terre languedocienne, si fertile en belles énergies, d'où l'Assomption tire ses origines et qui lui a donné tant de belles vocations. Cette région aux collines couvertes de vignes n'est pas à juger d'après ses représentants politiques, car ici les élus du peuple ne sont jamais proclamés, ou, si on les proclame, la validation n'arrive jamais.

Dans l'après-midi, une séance de projections permit à M. le curé de Bèlarga de

montrer à ceux qui les ignoraient l'image du P. Pargoire et celle du P. d'Alzon. A 4 heures, chacun, à la suite de Monseigneur, s'éloigna comme à regret de Saint-Pons-de-Mauchiens.

Ceux qui furent témoins de cette belle journée en garderont longtemps un sou-

venir ému. Plus que tous les autres, les religieux de l'Assomption se souviendront de la tendresse paternelle avec laquelle un évêque, que des liens étroits unissent à leur fondateur, glorifia un de leurs frères défunts.

ABEL FABRE.

LES PATRIARCATS D'ORIENT

I. QUESTION DU MÉTROPOLITE D'ANDRINOPLE.

L'insouciance du métropolitain d'Andrinople, M^{gr} Cyrille, à force d'exaspérer les pieux orthodoxes de cette éparchie, devait aboutir à un déplacement.

En effet, le 2 août dernier, devant une imposante manifestation organisée contre lui, l'évêque a donné sa démission et a fait part au Phanar de sa décision.

Grand émoi sur la Corne d'or à cette nouvelle : le synode réuni, considérant comme non avenue la démission du timide prélat, envoie son secrétaire, Apostolos Tryphon, causer avec l'évêque démissionnaire.

Mais voici que ce dernier, sans y être appelé, arrive à Constantinople pour faire une visite au patriarche (1). Il expose à Joachim III à quelle pression populaire il a cédé et rejette sur son grand vicaire la plupart des griefs qui ont motivé son expulsion.

Le Conseil phanariote est informé en même temps que les *démogérontes* d'Andrinople ont nommé le prêtre Pythagore

administrateur spirituel, et M. Paraschidès administrateur temporel, en attendant le choix du nouveau titulaire.

Contre mauvaise fortune, il faut faire bon cœur. Vivement contristés de la conduite audacieuse des pieux orthodoxes d'Andrinople, les synodiques s'inclinent devant le fait accompli et songent pour ce poste important au protosyncelle ou vicaire patriarcal du trône œcuménique, le diacre Callinique Géorgiadès, qui revient précisément de son voyage à Alexandrie et à Jérusalem.

Mais, dans ce choix, quelques orthodoxes d'Andrinople ont flairé une sorte de mainmise trop directe sur leur éparchie par le patriarche. Aussitôt une Commission composée de MM. Kourdidès, Kalliboulos, Zotos, Anastase et du métropolitain de Sardes, natif d'Andrinople, représente au patriarche que les Grecs de leur diocèse repoussent la candidature du protosyncelle Callinique et accepteront l'un des trois candidats suivants soumis au choix du Phanar : les métropolitains de Mitylène et de Xanthi et le chancelier du saint synode.

De nouveau, le patriarche gémit de cette intervention directe des laïques d'Andrinople dans une question de juridiction purement ecclésiastique et de l'opposition injustifiée qu'ils veulent faire à l'élection de son grand vicaire ; pourtant, il acceptera volontiers le transfert de M^{gr} Cyrille du siège de Mitylène à celui d'Andrinople.

(1) Nous conformant au langage officiel de la *Proodos*, nous usons d'euphémismes en racontant ce voyage dans la capitale. Un journal satirique de Constantinople, *l'Embros*, beaucoup moins respectueux des gens d'Eglise, s'exprime ainsi sur ce rapide exode : « Au lieu de passer par les huit stades ! de la procédure patriarcale, les habitants d'Andrinople ont jeté leur métropolitain dans le train et nous l'ont envoyé sans frais comme un échantillon sans valeur !... »

La question est donc examinée au saint synode. A une grande majorité, on commence par accepter la démission du « saint » d'Andrinople, déjà en résidence dans la capitale. Puis, conformément aux désirs qui ont été formulés, on propose le choix entre les métropolités de Mitylène et de Xanthi. Le « saint » de Monastir affirme que le « saint » de Xanthi acceptera, mais le « saint » de Grévena déclare de source certaine que le métropolité de Mitylène ne se résignera pour aucune raison à son changement.

Une discussion s'engage donc pour résoudre la question suivante : *dans le cas de nécessité, le saint synode a-t-il le droit de transférer les métropolités sans leur consentement?* On conclut que le Conseil suprême de la Grande Eglise possède cette attribution.

Toutefois, comme ce déplacement par contrainte, odieux de sa nature, est à éviter, on n'y recourt pas pour le moment et on pose d'autres candidats : les métropolités d'Anchialos et de Xanthi et le protosyncelle du Phanar, auquel le patriarche tient toujours malgré la démarche hostile qui a été faite.

D'ailleurs, à la suite probablement de promesses séduisantes faites par le Phanar, il s'est produit un revirement chez les Grecs d'Andrinople. Le 25 août, M. Kalchopoulos, directeur de l'*Hèbre*, journal grec d'Andrinople, écrit au grand vicaire du trône œcuménique qu'à l'heure actuelle toute la population est pour lui.

Donc, le 26 août, par neuf voix sur douze, les synodiques élisent M^{gr} Callinique Géorgiadès métropolité d'Andrinople. Né aux Dardanelles en 1863, le nouvel évêque a étudié le droit à Paris et à Munich et a prélégué par les fonctions de grand vicaire du métropolité de Dercos aux fonctions plus importantes de protosyncelle du Phanar. On le dit doué d'une rare modération et d'une grande finesse, ce qui ne l'a pas empêché d'ailleurs d'échouer dans la mission diplomatique remplie par lui dernièrement auprès des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem à

propos de la double question de Chypre et d'Antioche. Il est vrai que beaucoup d'autres avant lui avaient échoué dans la solution de cette double affaire. Au Phanar, le protosyncelle Callinique a été remplacé par l'archidiacre Benjamin, né en 1869, près d'Adramytte, ancien *scholarque* à Magnésie et qui remplissait depuis neuf ans les fonctions de *Τριτεύων* au patriarcat.

II. ELECTION ET DÉPLACEMENT DE MÉTROPOLITES.

Si l'expulsion énergique du métropolité d'Andrinople a déterminé le Phanar à pourvoir sans délai d'un titulaire le siège vacant, nous savons que c'est là un fait exceptionnel et qu'à Kydonia, par exemple, les *pieux orthodoxes* de la nouvelle éparchie sont restés longtemps sans évêque.

A la fin, la pressé s'en émeut. Faisant appel au droit canonique, le rédacteur en chef de la *Proodos* fait remarquer, le 9 juin, qu'un canon défend sous n'importe quel prétexte de prolonger plus de trois mois le *veuvage d'une métropole*. Or, depuis l'érection du district de Kydonia en diocèse, plusieurs mois se sont écoulés, et, visiblement, il est à craindre que les *saints canons* reçoivent une nouvelle atteinte.

C'est pourquoi, le 23 juin 1908, on procéda, sur la Corne d'or, à l'élection du métropolité de Kydonia, malgré les protestations de quelques évêques, basées sur ce fait que les Kydoniotes, condamnés à verser au « saint » d'Ephèse leurs arriérés pour les années 1906 et 1907 avant l'élection du titulaire, n'ont pas encore rempli la condition posée.

Décidés à fermer les yeux sur la question financière, les synodiques déclarent que le métropolité d'Ephèse se contentera des 250 livres que la *démogérontie* de Kydonia lui fournit, et, après la nomination du « saint » de la nouvelle éparchie, on lui versera le reste. Les émoluments du titulaire de Kydonia sont fixés à 50 000 piastres (un peu plus de 10 000 francs):

mais, sur cette somme, l'évêque prélèvera chaque année 2500 piastres pour le patriarcat et 2500 pour l'entretien de l'École théologique, à Halki.

L'élu est le métropolite de Stroumitza, M^{gr} Grégoire, natif de Magnésie, élève de l'école de Halki en 1882, prédicateur en 1889, protosyncelle de Thessalonique en 1892 et métropolite depuis 1902.

* *

Avec la nomination du métropolite Grégoire à Kydonia commence une longue série de promotions et de déplacements (1).

Le 31 juillet dernier, M^{gr} Germain Anastasiadès, évêque titulaire de Lefké et auxiliaire de Chalcédoine, est nommé au siège de Stroumitza et Tibériopolis; M^{gr} Chrysostome Kabouridès, diacre *πρωτοψάλτης* du patriarcat, devient métropolite d'Imbros; le métropolite de Carpathos et de Casos, M^{gr} Agathange Archytas, le devient de Cos; enfin, à Carpathos-Casos est nommé M^{gr} Eugène Mastorakès, évêque titulaire de Synnades.

Ce n'est pas tout. A la suite des déplacements consentis par le patriarcat, il convient de mentionner les substitutions qui s'imposeront bientôt par la force des choses et dont la lamentable perspective se dessine à nos regards.

Ainsi, à Maronia, le 4 août, les *pieux orthodoxes*, trouvant sans doute trop long le séjour que leur pasteur spirituel faisait au Phanar, lui font savoir de ne pas revenir dans son éparchie où il ne sera plus reçu. Immédiatement les synodiques de la Corne d'or, qui ont compris la leçon, enjoignent au « saint » de Maronia de rejoindre son troupeau sans délai, pour ne pas encourir le reproche d'indifférence à l'endroit de ses intérêts. Aussitôt dit, aussitôt fait. Mais on conçoit que l'accueil fait au prélat a été plutôt frais et que les fidèles n'ont pas désarmé.

Le 5 août, le mutessarif d'Aïdin avertit le métropolite d'Hélioupolis que, d'après une lettre reçue par lui et portant six signatures de *démongérontes*, ses ouailles

exigent sa démission en l'espace de deux jours. La même lettre a été envoyée au patriarcat et aux confrères de l'intéressé. Sur la Corne d'or, on proteste. Le 7 août, le saint synode, regrettant la lettre venue d'Aïdin, déclare que si les chrétiens de cette éparchie ont des plaintes à formuler contre leur métropolite, c'est à la Grande Eglise qu'ils doivent les soumettre par voie hiérarchique. C'est juste, et nous pensons aussi que le mutessarif d'Aïdin n'a rien à voir dans la question. Mais il est certain que si le Phanar s'occupait sérieusement des réclamations diverses venues à lui des différentes parties de l'orthodoxie, les *pieux orthodoxes* ne seraient pas dans la nécessité de faire appel aux magistrats ottomans.

De part et d'autre, à la faveur des libertés octroyées par la Constitution, on a manifesté contre les hommes d'Eglise. C'est à Smyrne, où l'on déplore l'inertie du métropolite; c'est à Coritza, à Belgrade d'Albanie, à Janina, où des méintelligences sans cesse renaissantes avec les notables de la population orthodoxe alarment les gens sérieux et font penser à des changements prochains.

Sans doute, tout n'est pas à blâmer dans les déplacements ou les promotions qui ont été signalés. Nous concevons parfaitement que si une nouvelle éparchie est érigée, comme à Kydonia, ou si un métropolite meurt, comme cela arrive de temps à autre, il faille lui donner un titulaire ou un remplaçant. Mais que signifie ce va-et-vient continuel de certains métropolitains qui ne savent pas rester en place conformément aux *saints canons* de l'Eglise orthodoxe, parce qu'ils soupirent sans cesse après des postes plus rémunérateurs?

III. LES OCCUPATIONS DU SAINT SYNODE DE CONSTANTINOPLE.

C'est en vain que les conseillers du patriarche œcuménique comptent se reposer, quand ils ont réussi, après des discussions envenimées, à trancher une question. L'éparchie d'Andrinople est à

(1) *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, 7 août, n° 31, p. 369 seq.

peine dotée de son nouveau métropolitain, que les habitants de Chio, insurgés contre leur chef spirituel, les moines de l'Athos et les communautés orthodoxes de Bérat, de Dryinopolis, d'Héliopolis, de Dercos et de Prinkipo appellent leur attention.

D'abord, avant d'étudier les revendications des fidèles, remarquons que les métropolitains sont mécontents du saint synode et que le saint synode est mécontent de lui-même.

Pour remplacer le métropolitain d'Imbros décédé et M^{gr} Grégoire devenu titulaire de Kydonia, deux synodiques, le « Saint » de Nicopolis et le « Saint » de Belgrade, avaient proposé M^{gr} Basile, métropolitain expulsé d'Anchialos, et le métropolitain de Varna. Or, le saint synode n'a pas agréé ces choix : les deux élus ont été le métropolitain de Sozoagathopolis, Dorothee, et celui de Xanthi, Joachim. D'où un très vif mécontentement de M^{gr} Basile d'Anchialos, qui, très souvent déçu dans son attente d'un nouveau poste, devient la risée des Grecs de la capitale.

Dans sa colère de candidat perpétuel toujours malheureux, l'ancien titulaire d'Anchialos, dans une lettre violente adressée au journal grec *Patris*, le 10 septembre, se plaint en termes amers de l'audace insigne des deux synodiques, qui, sans requérir au préalable son acquiescement, ont proposé sa candidature.

Grande émotion au saint synode ! Le métropolitain de Nicopolis relève l'injure qui lui est faite par cette publicité donnée à son insuccès dans le choix des derniers candidats repoussés par ses collègues du Grand Conseil : il déclare qu'il a agi avec une entière bonne foi en jetant son dévolu sur l'évêque d'Anchialos. Emu par tant de candeur, le Conseil patriarcal blâme à l'unanimité l'attitude du métropolitain d'Anchialos, ajoutant avec raison qu'il n'y a pas à prendre en considération ces manifestations d'un dépit mal contenu.

Notons ici l'empressement, assez naturel d'ailleurs, avec lequel le saint synode prend la défense de ses membres. Mais

il est des cas où ce rôle d'avocat intéressé réussit mal à pallier des injustices criantes : tel est le cas du métropolitain de Chio, synodique lui aussi, que nous allons examiner.

Cette affaire déjà ancienne est passée depuis la fin d'août 1908 à l'état aigu.

Deux partis se sont formés dans l'île : le parti favorable à l'évêque et le parti beaucoup plus nombreux de ses ennemis. L'âme de cette dernière faction est un certain *Kouvélas*, directeur de la régie des tabacs, qui ameuté la population par des écrits provocateurs apposés dans les rues et par de bruyantes irruptions dans les églises à l'heure des cérémonies sacrées.

Les 25, 30, 31 août et le 1^{er} septembre dernier, le Phanar est mis au courant de la situation du métropolitain par des rapports contradictoires signés de ses partisans, de ses ennemis et du mouktar (maire) de l'endroit. Aussitôt, après une discussion au saint synode, on invite le métropolitain à ne pas se contenter de garder l'attitude passive, mais à travailler, lui aussi, par tous les moyens en son pouvoir, à la pacification des partis.

Les 14 et 21 septembre, le Phanar étudie le dossier de l'affaire. Après la lecture des lettres et des dépêches contre l'évêque, le patriarche donne la parole à l'accusé. Celui-ci déclare s'être déjà justifié de tous les griefs qu'on lui fait sous le patriarche Constantin V, prédécesseur de Joachim III, et en donne comme preuve une lettre d'un notable de Chio confirmant cette opinion.

Existe-t-il des faits nouveaux ? Le métropolitain le nie, l'enquête prochaine l'établira. En tout cas, devant les plaintes du peuple orthodoxe blâmant tantôt le métropolitain, tantôt son chancelier, il convient d'agir et de décider, ou bien la démission du métropolitain, ou bien la démission de son chancelier, ou bien l'envoi d'un exarque sur les lieux pour apaiser au moins momentanément le peuple exaspéré. Or, le saint synode se refuse à donner tort à l'un de ses membres en proposant sa

démission; d'autre part, le « Saint » de Chio déclare qu'il n'acceptera pas de se priver du concours de son chancelier; il ne reste donc qu'à envoyer, pour étudier la situation dans l'île même, *l'exarque phanariote*, ce délégué muni de pleins pouvoirs, auquel incombe la charge de préparer le terrain d'entente dans les causes difficiles.

Cette proposition est agréée du métropolitain de Chio. Toutefois, on attend encore avant de la mettre à exécution.

Pendant, dans l'île troublée, les événements se précipitent. Vers la fin de septembre, les habitants irrités contre le clergé tout entier procèdent à la fermeture des églises. Puis, dans une bruyante manifestation, la foule demande à grands cris la destitution immédiate du métropolitain. Appelé à intervenir pour maintenir l'ordre, le gouverneur turc accepte le vote populaire défavorable au métropolitain et propose aux notables mécontents de former une Commission exécutive provisoire composée d'éléments ecclésiastiques et de membres laïques. Aussitôt dit, aussitôt fait, et la première décision de cette Commission est que les églises resteront fermées jusqu'à la destitution du métropolitain.

Cette intervention de l'autorité musulmane dans le domaine ecclésiastique a mécontenté le Phanar. Le 2 octobre, un membre du Conseil mixte, au nom du patriarche, demande au gouvernement jeune-turc que le gouvernement de Chio ne se mêle pas de la question du métropolitain.

Puis, comme la situation est grave, le saint synode décide d'envoyer aussitôt, non pas un exarque, mais deux. A cette fin, on les choisit : l'ex-métropolitain d'Anchialos, Basile, proposé encore une fois par ses amis, est repoussé par la majorité des synodiques. M^{sr} Dorothée, métropolitain de Nicopolis, et M^{sr} Cyrille, titulaire de Mitylène, sont agréés. En conséquence, on télégraphie aux *démogerontes* de Chio restés fidèles à leur pasteur que les délégués phanariotes s'embar-

queront quand leurs émoluments, soit la somme de 100 livres turques ou 2 300 fr. pour chacun, seront arrivés à Constantinople.

Les exarques coûtent cher. Devant cette dépense occasionnée par leur déplacement, les pieux orthodoxes de Chio font mauvaise figure, et les deux partis qui divisent l'île s'entendent pour écrire aux métropolitains de Nicopolis et de Mitylène de ne pas venir, ajoutant qu'ils n'enverront pas l'argent du voyage.

Par contre, du 3 au 19 octobre, les adversaires du « Saint » de Chio demandent aux Jeunes-Turcs de leur envoyer un gouverneur militaire pour assurer le maintien de l'ordre; le parti adverse, tout en repoussant les exarques trop coûteux, fait savoir qu'il accueillera favorablement un simple remplaçant du métropolitain pendant l'absence de ce dernier; enfin, le peuple continue à fermer des églises; en beaucoup d'endroits, les prêtres ne font plus mémoire de l'évêque à la messe, et, de tous les côtés, on exige la démission du titulaire actuel.

La question se pose donc de nouveau au saint synode dans ses trois alternatives possibles : il faut, ou déposer le « Saint », ou le transférer ailleurs, ou le citer en jugement. Cette dernière idée sourit au métropolitain de Nicopolis : « Faire le procès de l'évêque incriminé, dit-il, ce serait fermer la bouche à ses accusateurs. » En conséquence, le 11 octobre dernier, la résolution de faire le procès du métropolitain est votée à la majorité des voix. Et comme la mise à exécution de cette décision traîne en longueur, le 22 octobre, une Commission des représentants de Chio visite le patriarche œcuménique, demande une solution immédiate de l'affaire et déclare qu'on prépare une manifestation pour le dimanche suivant, si la démission du métropolitain n'a pas été votée par le saint synode. Hélas! les jours se sont écoulés, la manifestation a eu lieu, le métropolitain est toujours en place, et le chroniqueur lui-même de ces faits, se conformant à l'esprit temporisateur des

synodiques, est obligé de remettre à plus tard la suite et la fin de cette ridicule contestation. Au dernier moment, il apprend que le métropolitite a été absous à l'unanimité par le saint synode.

*
*
Mais la question de Chio n'est qu'un épisode très frappant d'une lutte plus générale qui se poursuit à la fois entre l'autorité ecclésiastique et le pouvoir civil et entre les chefs hiérarchiques de la Grande Eglise et les communautés orthodoxes.

De part et d'autre, que de tiraillements!

Tracasseries au Mont Athos : les 1^{er} et 2 septembre, furieux de ce qu'à sa demande les moines de Dokhiar n'avaient pas rouvert les portes du couvent à quatre religieux expulsés pour des motifs canoniques, Hilmi Pacha, inspecteur général de la Macédoine, a coupé l'eau potable au monastère. Le saint synode, indigné de cette vengeance de Turc, se plaint très amèrement au gouvernement ottoman, qui présente des condoléances et fait des promesses.....

Tracasseries à Bérat et à Phierrios : le 2 septembre, les pieux orthodoxes se plaignent de leur métropolitite qui aurait publié un ouvrage *en langue albanaise*. Il faut que cette conduite soit justifiée par les visées tendancieuses de l'auteur, autrement on ne s'expliquerait pas cette protestation populaire contre un acte qui, en lui-même, n'est peut-être pas bien répréhensible.

Tracasseries à Krousolos : cette communauté relevant de l'évêque de Prespa déplore l'insouciance de son chef spirituel et demande son changement.

Tracasseries à Dryinopolis : là, le peuple orthodoxe ne voit pas son pasteur depuis longtemps et c'est en vain qu'il réclame son retour dans son éparchie pour faire face aux difficultés créées par l'avènement du régime constitutionnel.

Tracasseries à Dercos, à Héliopolis, à Aïdin et à Smyrne : les fidèles de ces régions, sans se préoccuper des *Saints Canons*, s'adressent directement, le 3 septembre dernier, au Conseil des synodiques.

Le Phanar, vexé, déclare que toutes ces interventions populaires, empiètement sur les droits de l'Eglise, ne seront prises en considération que si on les fait parvenir au tribunal de la Corne d'Or par voie canonique.

Enfin, mécontent de cette litanie indéfinie de gémissements importuns que l'orthodoxie lui fait entendre à chaque instant, le saint synode croit devoir y répondre le 13 septembre dernier par cette déclaration générale qui équivaut à une fin de non-recevoir :

A l'occasion des lettres et des télégrammes qu'on lui a envoyés et dans lesquels, à la faveur de réunions et de manifestations intempestives, les membres des communautés spirituelles sollicitent la démission de leurs saints évêques, le saint synode a jugé bon de faire savoir officiellement..... qu'il considère cette honteuse agitation comme irrégulière, antiecclesiastique, et qu'il permet aux chrétiens qui ont à se plaindre de leurs évêques de lui soumettre leurs griefs par voie canonique, en les assurant qu'il tiendra compte de ces réclamations en temps voulu et qu'il fera son devoir conformément aux lois.

C'est fort bien dit, car ainsi le veulent les *Saints Canons*. Seulement, si les règlements ecclésiastiques prescrivent des devoirs aux fidèles, remarquons qu'ils font aussi de nombreuses obligations aux pasteurs. Que les métropolitites restent en permanence dans leurs diocèses pour veiller aux besoins de leurs ouailles, et les *Saints Canons* seront moins lésés!

IV. LE PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE ET LES JEUNES-TURCS

Si maintenant, laissant de côté les différents chefs des éparchies, nous considérons les rapports du Phanar avec le gouvernement ottoman, nous trouvons des anomalies vraiment étonnantes.

Avec la proclamation de la Constitution, une ère de liberté, d'égalité, de fraternité et de justice s'est ouverte, tous les citoyens sont égaux devant la loi;

catholiques, orthodoxes et musulmans ont les mêmes droits et les mêmes devoirs civiques, c'est entendu.

Mais, après la frénésie des déclarations enthousiastes, venons à la pratique. Que voyons-nous?

Une série de contradictions.

Sous l'ancien régime, le Phanar avait des privilèges acquis moyennant certaines obligations. Il serait donc logique pour lui de rentrer dans le droit commun en abandonnant à la fois privilèges et redevances.

Non; le patriarcat œcuménique distingue: les redevances à payer au gouvernement turc, il veut bien y renoncer généreusement au nom de la liberté, de l'égalité, de la fraternité et de la justice; mais les privilèges, il entend les garder, toujours au nom de la liberté, de l'égalité et surtout de la justice!

Par exemple, en retour des faveurs obtenues du sultan, il était convenu, sous l'ancien régime, que, pour obtenir le bérat des nouveaux métropolités, il fallait verser à la Sublime Porte la somme de 20 livres turques, soit près de 460 francs. Gardant les privilèges, le Phanar devrait continuer à payer les mêmes frais dans les mêmes cas. Il s'y refuse, et, depuis la proclamation de la Constitution, aucun bérat n'a été délivré aux nouveaux évêques, parce que ces derniers refusent de payer aux Turcs les 20 livres réclamées. Une campagne de presse s'organise, et le patriarche sollicite du gouvernement un *takrir* accordant la suppression ou la diminution de cette redevance. Par suite, des discussions s'engagent, des délais s'imposent, le Phanar s'impatiente, tandis qu'un nouveau métropolité s'en réjouit: car ce retard permet à M^{gr} Chrysostome, nouvel évêque d'Imbros, de faire un voyage dans sa patrie avant de rentrer dans son éparchie.

Cependant, désireux d'avoir la paix, le gouvernement jeune-turc fait une concession: le 3 septembre 1908, la redevance exigée pour la collation des bérats aux nouveaux métropolités est réduite de 20 à

16 livres turques, soit de 460 à 368 francs de notre monnaie. Bien que peu considérable, cette diminution dénote chez les Turcs beaucoup de condescendance.

A Monastir, nouveaux abus, nouvelles mesures de répression prises par les Turcs, nouvelles réclamations du Phanar.

Le 23 septembre dernier, le gouverneur général de Monastir, dans le but de mettre fin à des conflits sans cesse renaissants entre Grecs et Bulgares, interdit au vicaire général du métropolité grec de cette éparchie d'entreprendre une tournée dans sa province et décrète la fermeture de certaines églises et de certaines écoles grecques de Macédoine.

Saisi de cette question, le ministre de la Justice et des Cultes désapprouve la mesure d'interdiction prise contre l'ecclésiastique et donne l'ordre aux autorités de Monastir de le laisser entièrement libre de faire ses tournées pastorales, mais il refuse en même temps de faire ouvrir les écoles et les églises revendiquées à la fois par les Grecs et par les Bulgares.

Il n'est personne qui ne trouve cette solution sensée et modérée. Mais le patriarcat œcuménique prétend avoir seul le droit de mettre la main sur un terrain neutre.

Au reste, si l'on veut se faire une idée suffisamment précise des revendications du Phanar, il suffit d'analyser les déclarations de Joachim III, faites à un chef jeune-turc, Hussein Djahid, dans une entrevue avec ce personnage en date du 10 septembre 1908. Nous rapportons ces *desiderata* d'après un journal anglo-français, le *Levant-Herald*, du 11 septembre, en résumant à grands traits le contenu de l'article.

Voici les réclamations du patriarche:

a) Le mariage et les testaments considérés comme des choses purement religieuses par les Grecs ne seront pas du ressort de l'autorité civile.

b) En ce qui regarde les procès, il y a lieu de distinguer. S'il s'agit d'un procès civil intenté contre un simple prêtre, le patriarcat ne fera aucune opposition à ce qu'il

soit jugé par les tribunaux réguliers ottomans. De même, si, pour la même catégorie d'ecclésiastiques, il est question d'un procès pénal, il ne sera fait aucune objection à ce que le différend soit examiné par les tribunaux réguliers ottomans, à condition que les pièces de la cause soient transmises par l'organe du patriarcat;

c) De plus, s'il s'agit des actions civiles intentées contre les chefs ecclésiastiques, métropolités ou évêques, le patriarcat ne demandera pas que ces procès soient absolument jugés à Constantinople.

d) Seulement, les procès en correctionnelle intentés contre ces derniers devront toujours être examinés à Constantinople par le patriarcat, et la décision qui sera prise sera considérée comme exécutoire par le gouvernement.

Ainsi le patriarcat ne se réserve en définitive que les procès en correctionnelle contre les chefs hiérarchiques. Et comme cette distinction pourrait paraître bizarre, le patriarche la justifie en ces termes :

Cette conduite des Grecs ne vient pas de ce qu'ils manquent de confiance dans le gouvernement, mais, dans le cas des procès correctionnels, il importe de sauvegarder le *prestige* des chefs ecclésiastiques.

Observons que si, en effet, le *prestige* des métropolités grecs est gravement atteint dans les poursuites judiciaires intentées contre des délits notoires, il n'est pas moins vrai que ce *prestige* est légèrement lésé dans les actions civiles. C'est donc une question de plus ou moins de *prestige* correspondant à une question de plus ou moins de notoriété dans le déshonneur.

Remarquons, en second lieu, qu'en exposant ces réclamations au début du nouveau régime, le patriarche œcuménique fait déjà des concessions. Car, jadis, lorsque la mise en accusation d'un prélat était nécessaire, le procès devait être examiné par une Commission de douze évêques. De plus, les actions contre les chefs ecclésiastiques des provinces devaient toujours être jugées à Constantinople.

V. JOIES ET ALARMES DANS L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM.

A l'exemple de sa grande sœur de Constantinople, l'Église sionite, désireuse de se rajeunir, a fait dernièrement dans son personnel hiérarchique une série de substitutions ou de promotions dont le point de départ a été la nomination de M^{gr} Méléce, auparavant évêque de Kyriacopolis, au trône archiepiscopal du Jourdain, en remplacement de M^{gr} Epiphane, décédé le 16 août dernier.

Par suite, les 20, 22 et 24 août dernier, l'archimandrite Basile a été désigné au siège vacant et mystérieux de Kyriacopolis, que les orthodoxes de Jérusalem seraient en peine d'identifier; Nicodème de Diocésarée a occupé celui de Lydda; l'archimandrite Sophrone celui de Gaza et, enfin, l'archimandrite Corneille celui de Madaba.

Cette désignation de titulaires épiscopaux prive S. B. M^{gr} Damien de quelques conseillers.

Donc, pour remplir les cadres, le patriarche a appelé au saint synode M. Chrysostome Papadopoulos, directeur de l'École théologique de Sainte-Croix, à Jérusalem, M. Nicolas Christodoulos, professeur, et M. Cléopas Koikylidés, le bibliothécaire et l'érudit bien connu.

« Ces derniers, nous dit le *Phare ecclésiastique*, qui les félicite d'appartenir au groupe intellectuel, devront, au préalable, pour se conformer au règlement, recevoir le sacerdoce ».

Or, tandis que la communauté du Saint-Sépulcre s'abandonne à la douce joie de voir reflourir sa hiérarchie, voici qu'un ennemi surgit devant elle et dans son sein à l'heure où elle s'y attendait le moins.

A la faveur d'une certaine liberté octroyée par la constitution turque et sans doute à l'instigation des Russes, les Syriens de Palestine, de religion orthodoxe, mécontents de leur rôle plutôt effacé dans le gouvernement ecclésiastique, veulent s'immiscer dans les affaires du patriarcat de Jérusalem, demandent

la nomination d'un Conseil mixte, le droit de gérer les biens provenant des revenus des pèlerins, le droit de participer à l'élection du patriarche et des métropolitains, et l'introduction d'un chœur arabe dans l'église du Saint-Sépulcre : bref, ce qu'ils requièrent, c'est la suppression des privilèges exclusifs que les Grecs se sont attribués à leur détriment.

Il s'agit donc pour les Grecs de Palestine de défendre leur conquête contre les légitimes propriétaires qu'ils ont trop longtemps tenus en laisse. Sans retard, M^{gr} Damien sollicite par l'entremise du métropolitain de Sébaste l'appui de la Grande Eglise. Les 8 et 9 octobre, les synodiques discutent. Très flattés d'être appelés à secourir l'Eglise sœur, ils ne veulent cependant intervenir que si, officiellement, ils y sont autorisés par l'Eglise sionite. A cet effet, le métropolitain de Sébaste, représentant du patriarche Damien, et le drogman du Phanar se rendent ensemble à la Sublime Porte pour en conférer avec l'autorité turque. La conclusion de tous ces pourparlers est, pour les Arabes comme pour les Grecs de Palestine, le maintien du *statu quo ante*, la prorogation des règlements antérieurs. Ce n'est qu'une affaire remise : il n'est pas douteux que les Syriens de Palestine obtiennent avec le temps, comme leurs compatriotes d'Antioche, l'expulsion des Grecs et, par suite, le droit d'être les maîtres chez eux.

Afin de se mettre en garde contre ce revirement de fortune et pour être à même de rivaliser avec les Turcs sur le terrain juridique, la communauté orthodoxe de Jérusalem a décidé par la voix de ses chefs d'introduire à l'Ecole théologique de Sainte-Croix l'enseignement du *droit constitutionnel*. Enfin, dans la troisième et dans la quatrième classe, la langue turque remplacera la langue arabe, qui ne sera désormais enseignée que dans les écoles primaires de la Ville Sainte.

Cependant, on le conçoit, les Syriens continuent à exposer leurs réclamations.

Le 27 octobre, dans une réunion, ils

ont protesté contre l'attitude hostile à leur endroit des Grecs palestiniens. Sans leur faire de concession, le patriarche leur a rappelé tous les secours accordés par la direction du Saint-Sépulcre aux innombrables nécessiteux qui se trouvent dans leurs rangs. L'avenir nous dira ce qui sortira de cette lutte de races et si les Grecs seront plus heureux en Palestine qu'ils ne le furent, il y a quelques années, en Syrie et en Bulgarie.

VI. AU PATRIARCAT D'ALEXANDRIE

L'Eglise qui relève de S. B. M^{gr} Photios, plus heureuse que celle de Jérusalem, a connu, en ces derniers temps, les joies de cette dernière sans éprouver ses alarmes.

Le 3 août, dans l'église de l'Annonciation, à Alexandrie, le patriarche, assisté des métropolitains Théophane de Tripoli, Nectaire d'Alep et Michel de Claudioupolis, a sacré évêque le protosyncelle du patriarcat, M^{gr} Christophore, désigné au siège épiscopal d'Axoum. Né à Madytos en 1876, l'élu a étudié dans sa patrie, puis à l'Ecole théologique de Sainte-Croix, à Jérusalem, a été membre de la Commission financière du Saint-Sépulcre et ensuite appelé par S. B. M^{gr} Photios à son service.

Le 3 août également, dans l'église patriarcale de Saint-Sabas, Sa Béatitude, entourée de M^{gr} Théophane de Tripoli, de M^{gr} Nectaire d'Alep et de M^{gr} Christophore d'Axoum, a élu M^{gr} Michel de Claudioupolis évêque de Ptolémaïs, dans la Haute Egypte. Né en 1855 dans l'éparchie de Créné, le titulaire de ce siège a étudié à Sainte-Croix, a rempli les fonctions de diacre à Magnésie, a été employé à Constantinople jusqu'en 1899 et depuis sept ans est au service de M^{gr} Photios. Le 14 septembre, M. Eugène Eustratiadis, naguère diacre de l'église de Saint-Georges, à Vienne, a été nommé évêque de Léontopolis.

Le même jour, le patriarche Photios a élevé le nouveau protosyncelle Polyuecté à la dignité d'archimandrite.

Ainsi se reconstitue peu à peu cette Eglise avec un personnel emprunté aux Eglises d'Antioche, de Jérusalem, de Grèce et même de Constantinople, de manière à former ce qu'un Grec qualifié appelait récemment devant nous : le patriarcat des mécontents.

VII. AU PATRIARCAT D'ANTIOCHE.

Il existe une question d'Antioche dans le monde de l'orthodoxie, comme il existe une question bulgare. En 1899, les Syriens ont réussi à évincer les Grecs du patriarcat d'Antioche, qu'ils détenaient à eux seuls depuis l'année 1724 et qu'ils hellénisaient de plus en plus. Le patriarche grec, M^{gr} Spyridon, fut alors déposé; il vit depuis dans une honnête villégiature sur les rives enchanteresses du Bosphore. Les évêques grecs, qui avaient pourtant aidé à son expulsion, comptant bien chacun pour son compte occuper sa place, subirent le même sort; on eut un patriarche syrien, M^{gr} Méléce Doumani, métropolitaine de Laodicée, et des titulaires syriens pour les treize diocèses que renferme l'Eglise d'Antioche. En février 1906, le patriarche Méléce est mort; au mois de juin suivant, on lui donne pour successeur un autre Syrien, M^{gr} Grégoire Hadad, métropolitaine de Tripoli (1). Quant aux métropolitains grecs expulsés, ceux qui vivent encore errent un peu partout, surtout dans le patriarcat d'Alexandrie, à la recherche d'une situation.

Il va sans dire que les Grecs n'ont pas accepté cet état de choses. Les Syriens sont excommuniés et retranchés de l'orthodoxie. Depuis 1899, il n'existe que trois patriarches en Orient : ceux de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem. Le siège d'Antioche est toujours considéré comme vacant : dans les almanachs ecclésiastiques grecs, en face d'Antioche, au lieu d'un nom propre, flamboie depuis neuf ans un X majestueux. Puérilités que

tout cela! dira-t-on. C'est possible. Les Grecs paraissent avoir fini par le comprendre, et des négociations sont engagées depuis bientôt un an pour renouer les relations avec Antioche. La mort du patriarche Méléce et l'élection de son successeur en juin 1906 y ont contribué pour une bonne part.

A quelles conditions et sur quelles bases s'opérera la réconciliation? Avant tout, Constantinople doit s'entendre avec Alexandrie et Jérusalem sur le programme qu'il s'agit de présenter à Antioche, les propositions du patriarche de Jérusalem ayant été dernièrement repoussées comme trop radicales. Voici les nouvelles propositions que le saint synode du patriarcat œcuménique vient d'arrêter (mi-novembre) et qu'il va soumettre à l'approbation des patriarches Photios et Damien.

1° Aucune distinction ne sera faite, dans l'élection du patriarche et des métropolitains du siège d'Antioche, entre les ecclésiastiques dépendant de ce siège et ceux des trois autres patriarcats.

2° L'Évangile sera lu, dans toute la juridiction du patriarcat, en langue grecque, c'est-à-dire dans la langue qui fut la première parlée par les fidèles de ce centre ecclésiastique.

3° Les relations entre les quatre patriarcats seront réglées sur la base du *statu quo* établi depuis quatre (?) siècles.

4° Les métropolitains grecs, qui ont été dépossédés de leurs sièges lors de l'élection du patriarche syrien d'Antioche, y seront réintégrés.

5° Les prêtres et les diacres seront ordonnés, sans distinction de nationalités, qu'ils soient Grecs ou Arabes.

6° Ces règles seront inscrites dorénavant dans le règlement canonique du patriarcat d'Antioche.

Sans en avoir reçu confidence de personne, il est permis de déclarer d'avance que ce programme ne sera pas accepté par les Syriens d'Antioche, qui ont tout à y perdre et rien à y gagner. D'ailleurs, s'ils répondent simplement que ces propositions seront agréées d'eux, quand elles seront appliquées aux trois autres

(1) Sur la question d'Antioche et sur les patriarches syriens Méléce et Grégoire, voir *Echos d'Orient*, t. III, p. 183; t. IV, p. 185; t. IX, p. 176, 316; t. X, p. 299; t. XI, p. 113.

patriarcats, spécialement à ceux de Jérusalem et d'Alexandrie, dans lesquels les Syriens sont systématiquement écartés de tout emploi, ils peuvent être sûrs que les Grecs n'insisteront plus.

VIII. LES PATRIARCATS D'IPEK ET D'OCHRIDA.

L'annexion de la Bosnie-Herzégovine à l'empire austro-hongrois et la proclamation de l'indépendance de la Bulgarie sont de nature à amener de graves changements dans le domaine ecclésiastique. Dès maintenant, les cinq diocèses grecs de Bulgarie et les quatre diocèses serbes de Bosnie sont considérés comme perdus pour le patriarcat œcuménique. Mais que va devenir l'Eglise bulgare? On sait qu'elle a jusqu'ici dépendu d'un exarque résidant à Constantinople et dont la juridiction s'étend à la fois sur les Bulgares de Macédoine et sur ceux de la Roumélie orientale et de la Bulgarie du Nord. Ces deux derniers Etats, unis depuis 1885, ayant par une fiction diplomatique relevé jusqu'au 5 octobre de la Turquie, on comprenait à la rigueur que tous les Bulgares reconnussent l'autorité d'un exarque, sujet ottoman.

Cette fiction diplomatique venant à disparaître et la Bulgarie s'étant proclamée royaume indépendant, que fera-t-on de l'exarque et de l'Eglise bulgare? Demande indiscrète pour le moment. Dans les premières heures d'enthousiasme exubérant qu'avait suscité la proclamation de l'indépendance, les journaux annonçaient bien que le patriarcat bulgare de Tirnovo allait être rétabli, pendant que l'exarque resterait chargé des Bulgares de la Macédoine et de la Thrace turque. Beau projet, s'il était approuvé par la Porte et aussi par l'opinion publique en Bulgarie! De la Porte on n'a rien à attendre pour le moment, parce qu'elle juge avec raison que la question religieuse bulgare est pour elle une question tout à fait secondaire. Mais l'opinion publique bulgare elle-même s'insurge contre ce projet, qui, en scindant en deux tronçons les Bulgares

de Bulgarie et ceux de Turquie, risque de compromettre les résultats de la propagande accomplie depuis cinquante ans.

Aussi, les nouveaux négociateurs bulgares, venus à Constantinople, ont-ils demandé à la Turquie de laisser les choses en l'état, c'est-à-dire de reconnaître l'exarque bulgare pour chef religieux de tous ses compatriotes, qu'ils habitent la Bulgarie ou la Turquie. Si l'exarque était pape et se confinait dans le domaine spirituel, nul doute que les Turcs n'eussent accueilli avec joie la proposition; mais ils savent trop qu'une Eglise orthodoxe n'est qu'une doublure de l'Etat, une nationalité déguisée et vivant sous le manteau religieux. C'est pourquoi la presse turque a repoussé sans exception le projet bulgare, qui, en proclamant tsar le prince Ferdinand, instituerait un nouveau prince bulgare, l'exarque Joseph, pour la Macédoine et pour la Thrace.

Les Serbes, qui voient tout le parti politique tiré par les Bulgares de leur exarchat depuis quarante ans, ont conçu tout à coup le dessein de les imiter. Leur négociateur a proposé aux Turcs, à propos d'une entente commune contre l'Autriche-Hongrie, le rétablissement du patriarcat serbe d'Ipek, supprimé par les Phanariotes en septembre 1766. La plupart des Turcs ignoraient jusqu'ici qu'il y ait eu un patriarcat d'Ipek; ils ont tout de même compris qu'on voulait rééditer l'affaire de l'exarchat bulgare et les amener ainsi à sanctionner la perte prochaine du vilayet de Kossovo. De là, des protestations unanimes contre le nouveau projet.

Qu'en résultera-t-il? Il est difficile de le prévoir. Peut-être l'obtention par les Serbes de la métropole de Dibra, qu'ils convoitent depuis si longtemps. Déjà, deux de leurs congénères occupent les sièges métropolitains d'Uskub et de Prizrend, où ils ont remplacé des Grecs; qu'on leur accorde cette fois-ci Dibra, peut-être même un autre diocèse, et ce sera déjà un acheminement vers la restauration du patriarcat d'Ipek.

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

CHRYSOSTOMIKA, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo*, pubblicati a cura del Comitato per il XV^o centenario della sua morte, fascic. I, Rome, Pustet, 1903, gr. in-8^o, vi-242 pages. (La souscription pour l'ouvrage complet, qui comprendra trois fascicules, est fixée à 10 francs.)

Le Comité romain qui a organisé les fêtes du XV^o centenaire de la mort de saint Jean Chrysostome a pensé que le meilleur moyen d'en perpétuer le souvenir était de publier une série d'études sur la vie, les écrits et le culte du grand docteur de l'Orient. Ces études, il les a demandées à plusieurs savants catholiques de compétence reconnue. Le premier fascicule renferme les travaux se rapportant à la vie et à l'activité littéraire de Chrysostome.

M. N. Turchi nous présente d'abord une esquisse du milieu social dans lequel a vécu saint Jean Chrysostome et dessine à grands traits le portrait moral du Saint, portrait qui nous paraît fort exact. Dom C. Butler, au nom de la critique interne, revendique pour Palladius d'Hélénopolis la paternité du *Dialogus de vita Chrysostomi*.

Le P. A. Amelli étudie d'une manière assez sommaire l'appel de Chrysostome au pape Innocent. Le travail de M. Sabatini : *Saint Jean Chrysostome et la vie sociale*, est tissé de généralités sur la vie du Saint. Quant à l'étude de M. A. Naegele sur *saint Jean Chrysostome et Libanius*, elle n'a qu'un défaut, c'est d'être diffuse. Ce qui est dit en 60 pages aurait pu facilement tenir en 20. On dirait que l'auteur a voulu imiter le traité sur *Saint Babybas et contre Julien*.

Des quatre travaux qui suivent : *Saint Jean Chrysostome dans la littérature arménienne*, par le P. J. Aucher; *dans la littérature arabe*, par le P. C. Bacha; *dans la littérature russe*, par le P. A. Palmieri; *dans la littérature géorgienne*, par le P. M. Tamarati, celui du P. Palmieri attire particulièrement l'attention par la richesse de la documentation. Les *fragments chrysostomiens* retrouvés par M. S. Haidacher dans les chaînes sur Job et dans le recueil

des lettres de saint Nil sont intéressants, mais l'hypothèse présentée par l'auteur de l'existence d'un commentaire chrysostomien sur Job ne s'appuie sur rien de solide. Rien non plus qui prouve l'authenticité des deux fragments d'*extraction inconnue* dont il parle. Quant à Dom C. Baur, il soutient avec beaucoup de vraisemblance que le commentaire morcelé sur les psaumes qui nous reste est tout ce que saint Jean Chrysostome a écrit sur le sujet. M. JUGIE

P. RENAUDIN, O. S. B., *L'Assomption de la Sainte Vierge. Exposé et histoire*. Paris, Bloud, 1907 (n^o 444 de la collection *Science et religion*), in-16 de 62 pages. Prix : 0 fr. 60.

Dom P. Renaudin résume dans cet opuscule sa dissertation sur la *définition dogmatique de l'Assomption*, parue à Angers en 1900. Après avoir dit en quoi consiste la croyance de l'Eglise à l'Assomption et déterminé la valeur théologique de cette croyance, il en écrit à grands traits l'histoire, depuis les origines jusqu'à nos jours. On ne saurait trop louer sa probité de critique qui écarte impitoyablement toutes les pièces de mauvais aloi, mais on regrettera que les raisons proprement théologiques, les seules selon nous qui puissent fonder la définition que nous attendons, soient un peu négligées. Nous aurions aimé, en particulier, que l'auteur mit en relief le lien intime qui existe entre l'Immaculée Conception et l'Assomption et qui fait de celle-ci comme un corollaire de celle-là.

Une faute d'impression s'est glissée à la page 20, où le Concile d'Ephèse est daté de 413 au lieu de 431. Saint Jean Damascène est mort non en 760 (p. 33), mais en 749, comme l'a établi le R. P. Vailhé, *Echos d'Orient*, t. IX, p. 28-30, et saint André de Crète, non en 675 (p. 32), mais en 740.

M. JUGIE.

L. SALTET, *La Question Herzog-Dupin (contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années)*. Toulouse, E. Privat, 1908, in-16 de xv-286 pages. Prix : 3 francs.

On abuse tant à notre époque de la critique interne, on en médite tant aussi, qu'on éprouve une véritable satisfaction à trouver quelqu'un qui en use bien et qui la réhabilite devant le sens commun. Cette satisfaction, l'ouvrage de M. Saltet sur *la Question Herzog-Dupin* nous l'a procurée. C'est un vrai petit chef-d'œuvre en l'espèce, et l'intérêt qu'il excite est d'autant plus piquant que la critique s'exerce ici sur des documents tout à fait contemporains. Des huit chapitres qui composent l'ouvrage, les quatre premiers reproduisent les deux articles parus dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (mars et avril 1908), avec les comptes rendus qui en ont été faits et les déclarations auxquelles ils ont donné lieu. Ces articles ébauchent la démonstration qui est établie de manière péremptoire dans les quatre chapitres suivants, à savoir : 1° que le Herzog, auteur d'un livre contre la virginité et la sainteté de Marie, est identique au Dupin qui a écrit contre le dogme de la Trinité. (On sait que ces travaux ont paru d'abord dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, celui-ci en 1906, celui-là en 1907); 2° que Herzog-Dupin est un plagiaire éhonté des ouvrages, des articles et des *manuscripts* de M. Turmel, non seulement pour les références patristiques, non seulement pour le style, mais encore, ce qui est plus grave, pour la méthode et les idées directrices; 3° que M. Turmel, tout en avouant que Herzog-Dupin s'est servi de ses manuscrits, a refusé jusqu'ici de pousser plus loin ses révélations, dans une affaire où le silence semble une trahison de la cause catholique.

Un personnage, dont les articles du *Bulletin de littérature ecclésiastique* ne parlaient pas, Denys Lenain, auteur de recensions dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* en 1900-1901, nous est présenté par M. Saltet comme ne faisant qu'un avec Herzog-Dupin. Ici encore, la démonstration est apodictique, et, chose curieuse, quand Denys Lenain a été attaqué par la *Revue thomiste*, en 1903, ce n'est pas lui qui s'est défendu, c'est M. Turmel qui s'est fait son avocat, sans délégation apparente.

Evidemment, la conclusion qui saute aux yeux du lecteur est fort compromettante pour M. Turmel. Le mutisme dans lequel s'enveloppe celui-ci n'est pas fait pour dis-

siper les impressions défavorables. Il aurait tout intérêt à dire tout ce qu'il sait, même si ses déclarations devaient être des aveux ou des désaveux, car nous n'ignorons pas que, s'il est facile d'attaquer l'impeccabilité de la Sainte Vierge, il est plus difficile de jouir soi-même de ce privilège.

Quant à M. Saltet, le public catholique ne peut que lui savoir gré d'avoir découvert et signalé ce guêpier de pseudonymes modernistes. Grâce à lui, Herzog-Dupin-Lenain passera à la postérité comme le type achevé du moderniste cherchant à rester dans le temple afin de mieux le détruire. Grâce à lui aussi, les travailleurs consciencieux apprendront à se défier de certains ouvrages, de certaines études parues dans certaines revues, où le venin de l'incrédulité est habilement dissimulé sous le clinquant de la fausse critique.

M. JUGIE.

- C. DYOVOUNIOTIS, *᾽Οφειλομένη ἀπάντησις*. Athènes, Vlastos, 1908, in-16, vi-162 pages.
 C. ANDROUTSOS, *Δογματικὰ μελεταί*; II^e partie. Athènes, Aristomènes, 1908, in-16, 78 pages.

La lutte entre MM. Dyovouniotis et Androutsos, dont nous avons parlé dans notre examen de la *Dogmatique* d'Androutsos (voir *Echos d'Orient*, mai et septembre 1908), se poursuit, toujours peu courtoise, dans les deux présents opuscules, sans grand profit pour la science théologique. Chacun des deux adversaires maintient énergiquement ses positions et s'efforce de dire plus clairement ce qu'on connaissait déjà. M. Dyovouniotis, par exemple, explique, cette fois sans ambages, sa manière d'envisager les relations de la foi et de la science. D'après lui, tout dogme révélé, même celui de la Trinité, est convertible en science. C'est tout à fait la thèse gūnthérienne condamnée par le concile du Vatican. Plus loin, il prétend que l'Eglise orthodoxe, en approuvant le mot « transsubstantiation », ne lui a pas donné le sens que lui reconnaît l'Eglise catholique. M. Dyovouniotis doit avoir une façon à lui d'interpréter les textes. Ayant déjà dit impartialement ce que nos théologiens, nous n'avons pas à y revenir ici; nous exprimons seulement le vœu que cette controverse, qui a tout à fait dégénéré

en querelle personnelle, mesquine, ne fournisse plus de copie aux presses athéniennes.

M. JUGIE.

MYSTAKIDÈS (B.-A.), Οἱ ἐν Ἀθήναις καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει λόγοι, ἔργασίαι αὐτῶν, ἐπισημονικὸς βίος, γεωγραφία, ἱστορία, παλαιολογία, ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, καὶ οἱ τῶν κλάδων τούτων ἀντιπρόσωποι ἐν Ἀθήναις. Constantinople, Patriarcat, 1907, VIII-168 pages.

Composé de trente-sept petits chapitres, cet ouvrage est une réponse aux affirmations de M. Lambros, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Athènes, qui a eu la malencontreuse idée de reprocher aux érudits de l'Athos et de Constantinople de ne pas travailler.

M. Mystakidès, dans sa réponse, s'excuse de ne pas avoir à Constantinople comme à Athènes le facile accès des riches bibliothèques et les moyens de poursuivre de longues études. Puis, prenant l'offensive, il montre que si dans la capitale du royaume hellénique on travaille, on travaille mal, et pour le prouver, prenant à partie M. Lambros lui-même et M. Kyriakos, professeur d'histoire ecclésiastique et de théologie à l'Université d'Athènes, il relève vigoureusement les erreurs de leurs ouvrages.

Au compte de M. Lambros, il cite principalement la publication d'un manuscrit de l'Athos déjà édité, la découverte d'un document déjà connu du monde savant grâce aux soins de M. P. Kérameus, des fautes colossales de lecture épigraphique, de graves oublis, la méconnaissance voulue des œuvres publiées à Constantinople, l'oubli constant de mentionner les sources consultées et l'égoïsme d'un auteur qui semble s'adjuger la part du lion dans le travail accompli en Orient pendant ces dernières années.

A son tour, M. Kyriakos n'est pas mieux traité. Négligeant comme M. Lambros de citer à l'occasion MM. Legrand, Kérameus, Basile d'Anchialos, etc., cet auteur, entre autres bévues, comprend de travers la doctrine des Arméniens monophysites, ce qui s'explique mal chez un homme qui est à la fois professeur d'histoire et de théologie.

En finissant, l'auteur énumère les principaux écrivains de Constantinople — brillante litanie qui peut soutenir la comparaison avec ceux d'Athènes, — les P. Kéra-

meus, les Gédéon, les Sideridès, les Basile d'Anchialos, les Joachim de Monastir, les Philarète de Didymoteikhos, etc., etc.

Ces pages, où la raillerie et le persiflage viennent au secours de la critique, renseignent fort agréablement sur les méthodes de travail adoptées par des écrivains qui ont d'ailleurs du talent, sur l'antagonisme sourd entre Constantinople et Athènes, où la *Vérité ecclésiastique*, organe de l'Église œcuménique, ne compte que trois abonnés! et sur la prétention vraiment exorbitante des érudits de la moderne Hellade qui se croient seuls capables de traduire les livres français et allemands.

Toutefois, on voudrait plus de sérénité et d'indépendance d'esprit dans un livre où l'humeur caustique, l'esprit de parti et ce chauvinisme que les moines de l'Athos appellent ὁ τοπικισμός transpirent à travers les pages et remplacent souvent l'examen impartial et désintéressé des œuvres historiques publiées à Athènes et qui font honneur à leurs auteurs. E. MONTMASSON.

A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS : Διαφορὰ ἑλληνικὰ γράμματα ἐκ τοῦ ἐν Πητρούπολει Μουσείου τῆς Α. Ε. τοῦ κυρίου Nicolas Likhatcheff ἐκδιδόμενα μετὰ παραρτήματος καὶ προλόγου. Saint-Petersbourg, Kirchbaum, 1907. in-8° xz' -50 pages.

M. Papadopoulos-Kérameus édite trente-cinq lettres grecques, écrites entre les XVI^e et XVII^e siècles par divers patriarches de Constantinople et d'Alexandrie, et différents autres personnages grecs.

Dans un long prologue, l'éditeur indique le contenu de ces documents. Sans vouloir en donner une analyse complète — énumération qui serait fastidieuse pour le lecteur, — nous nous bornons à signaler la provenance et les titres de ces pièces.

De ces trente-cinq écrits, quatre se trouvent à la bibliothèque publique de Saint-Petersbourg; tous les autres sont tirés du musée du sous-Directeur de cette bibliothèque, M. Likhatcheff.

Les lettres de la première catégorie sont des écrits relatifs à la Grande Assemblée du Mont Athos, au synode épiscopal de Chio, au monastère de Mauromolos et au monastère d'Esotres à Khalki.

Celles de la seconde catégorie peuvent se diviser en deux classes : a) les lettres des

patriarches Joachim et Méléce d'Alexandrie, Mathieu, Nicéphore, Raphaël, Timothée, Cyrille, Athanase, Païsius, Gerasime et Grégoire V de Constantinople; *b*) différents écrits de Démètre Paléologue, de François Arcudius, de François Codsadinos, d'Alexandre Manassangos, de François Sondi, de Léon Allatius et de Simon Wangnereck.

A cette liste, il faut ajouter la reproduction photographique de six manuscrits contenant les lettres de Joachim et de Méléce d'Alexandrie, de Néophyte, de Cyrille et d'Athanase Patellaros de Constantinople.

Nous félicitons M. Papadopoulos Kérameus de contribuer par la divulgation de ces pièces au progrès de l'histoire byzantine. Mais nous nous demandons pourquoi, dans son prologue, un philologue de cette valeur prend un malin plaisir à souligner la différence entre les catholiques soumis au Pape et les orthodoxes (qui prétendent eux aussi à la catholicité) par l'emploi du terme méprisant *κατόλικος* pour désigner les premiers et du mot classique *καθολικός* pour désigner les seconds. Je croyais que seuls les journalistes de bas étage faisaient cette distinction.

E. MONTMASSON.

EMILIO CRIVELLI, O. F. M. : *I Giuochi Olimpici e la lingua greca moderna*. Estratto dal fasc. IV, 1906 del Periodico *Luce e Amore*. Firenze, libreria Fiorentina, 1906. In-4°. 12 pages.

Dans ces quelques pages, l'auteur montre que le grec moderne n'est pas un simple dialecte, corruption de la langue ancienne, mais une vraie langue pleine de grâce et d'harmonie, étudie les ressemblances et les différences entre la langue-mère et la langue dérivée, insiste sur la difficulté qu'éprouvent les étrangers à prononcer certaines lettres, le γ , le ζ , le δ , le θ , et l'embaras dans lequel on se trouve quand il s'agit de rendre le son ι dans la transcription, embaras provenant de la multiplicité des lettres ou diphtongues qui le traduisent, ι , υ , η , $\epsilon\iota$, $\sigma\iota$ — phénomène de phonétique désigné par les philologues sous le nom d'*iotacisme*, — et conclut avec raison qu'il serait utile d'enseigner dans toutes les écoles la prononciation moderne.

Quand l'auteur affirme que le grec moderne représente les sept dixièmes de la

langue ancienne, peut-être y a-t-il lieu de faire une distinction? C'est vrai, si, par grec moderne, on entend la *καθαρεύουσα*, la langue écrite des revues et des journaux et la langue parlée des sermons et des discours prononcés à la Βουλγή d'Athènes. Mais c'est un peu exagéré, si l'on désigne la *δημοτική*, la langue parlée à peu près partout, langue des affaires, de la conversation et de la poésie populaire, assez différente de la première sous le double rapport de la morphologie et de la syntaxe.

E. MONTMASSON.

L. CHOUPIN, S. J., *Les fiançailles et le mariage. Discipline actuelle*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1908, in-16 de 165 pages. Prix : 1 fr. 60.

Ce petit ouvrage est le commentaire du décret *Ne temere* du 2 août 1907 réglant la célébration des fiançailles et du mariage pour tous les catholiques de rite latin. Son principal avantage sur les autres commentaires déjà parus est qu'il est fait d'après les décisions récentes des Congrégations romaines qui éclaircissent une foule de points non tranchés explicitement par le décret. Plusieurs de ces décisions concernent les catholiques vivant en Orient. L'une d'elles déclare que les catholiques des rites orientaux ne sont pas soumis au décret, mais ceux-ci peuvent être atteints indirectement. C'est ainsi que les mariages entre catholiques de rite oriental et catholiques de rite latin seraient nuls, s'ils n'étaient célébrés conformément à la nouvelle législation.

Ajoutons que les qualités bien connues de clarté, de précision et de sobriété qui distinguent les travaux canoniques du P. Choupin se retrouvent dans le présent ouvrage et augmentent encore sa valeur. L'auteur a multiplié les divisions et les paragraphes qui rendent la consultation rapide et sûre. Tous ses lecteurs lui en sauront gré.

M. JUGIE.

T. PÈGUES, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. III : *Traité des anges*. Toulouse, Edouard Privat, 1908. Un vol. grand in-8° de 640 pages. Prix : 7 fr. 50.

Nous avons déjà signalé aux lecteurs des *Echos d'Orient* les deux premiers tomes de

cet admirable commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Voici que le R. P. Pègues nous donne, à quelques mois d'intervalle, le troisième tome. Les vingt et une questions qu'il renferme vont de la question 44 à la question 64 de la première partie. Les quatre premières traitent de l'œuvre créatrice en général, les deux suivantes de la distinction du bien et du mal, et les quinze autres des anges. Aucun théologien n'a mieux parlé des anges que celui qu'on appelle à si bon droit le Docteur angélique. C'est dans ce traité que son génie philosophique et théologique semble s'être donné le plus librement carrière. Rien de plus capable d'inspirer le goût des hautes spéculations métaphysiques à ceux qui commencent à se lasser des aridités de la théologie positive.

Les mêmes qualités de clarté dans l'exposition de la pensée de saint Thomas, de sobriété dans le commentaire, de sévère élégance dans le style que nous avons admirées dans les précédents volumes se retrouvent dans celui-ci. Quand on est tant soit peu rompu avec la métaphysique de l'école, c'est avec une véritable jouissance esthétique que l'on parcourt ces pages lumineuses qui nous maintiennent avec aisance sur les sommets de la pensée et découvrent à nos yeux ravis les vastes et sereins horizons de l'éternelle vérité. Ajoutons que le R. P. Pègues sait, avec beaucoup d'à-propos, faire ressortir ce que Brunetière aurait appelé la *modernité* de saint Thomas, et ce n'est point là le côté le moins intéressant de son commentaire.

M. JUGIE.

C. KARNAPAS, Ἰάκωβος ὁ Πατμῖος ὡς διδάσκαλος ἐν τῷ Ἀντιοχειακῷ καὶ Ἱεροσολυμιτικῷ θρόνῳ κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα. Jérusalem, couvent du Saint-Sépulcre, 1907, in-8°, 288 pages.

Soucieux du passé historique et littéraire de l'Eglise de Jérusalem à partir du xv^e siècle, au point de vue grec bien entendu, le diacre C. Karnapas, professeur à l'Ecole théologique de Sainte-Croix, se propose de publier une série de monographies destinées à former une collection sous le titre de *Bibliothèque du Saint-Sépulcre*. L'ouvrage que nous annonçons est la première de ces études. C'est une biographie du moine Jacques de Patmos. L'auteur y trace, d'après

des documents inédits, l'histoire de l'activité littéraire et pédagogique exercée par ce personnage dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, pendant le xviii^e siècle.

Jacques était originaire de Patmos où il fit ses études. Vers 1725, Sylvestre de Chypre, patriarche d'Antioche, désireux de lutter par l'enseignement contre la propagande des missionnaires latins, demanda un professeur à Macaire Kalogéras, directeur de l'école de Patmos. Celui-ci s'empressa d'envoyer Jacques, devenu moine et prêtre, non sans féliciter le prélat de son zèle pour défendre ses ouailles contre les filets des « papistes aux dehors de brebis et qui ont pour dieu leur ventre » (p. 51, je traduis textuellement). Voilà une phrase qui en dit long sur les sentiments des deux correspondants à l'égard des catholiques et sur le but de la mission confiée à Jacques de Patmos. Celui-ci commença par fonder une école à Alep, qui était alors le centre le plus actif de la propagande latine. Les choses n'allèrent pas sans difficulté. Une lettre du patriarche Sylvestre nous apprend que le consul de France dut intervenir contre les Grecs, et que le gouverneur les condamna à une assez forte amende (p. 68). Bientôt même il fallut capituler et transplanter l'école à Tripoli. « Phénomène attristant, s'écrie ici M. Karnapas en un langage qui ne manque pas de pittoresque, phénomène attristant et qui devait coûter cher alors comme plus tard à l'Eglise orthodoxe d'Antioche! On s'explique pourquoi les loups (*entendez: les missionnaires catholiques*) ne voulaient pas la lumière..... afin de ravir sans peine les brebis. Mais il est étrange et douloureux que les *brebis* elles-mêmes aient fermé les yeux et *soufflé sur la lampe pour l'éteindre*. » (p. 76.)

A Tripoli, ce fut la même lutte. Non content d'enseigner la rhétorique à ses élèves et de les exercer à prêcher contre les latins, Jacques leur donnait l'exemple à l'école et dans les églises. Il semble, avoue son historien (p. 102), qu'il ne devait pas travailler au hasard et médiocrement. En tout cas, s'il ne fut pas chassé de Tripoli comme il l'avait été d'Alep, il jugea lui-même prudent de se retirer. « En cela, dit M. Karnapas, p. 103, il se montra de beaucoup inférieur au patriarche Sylvestre, qui demeura inébranlable au poste du devoir et de l'honneur. »

Appelé alors par Mélétius, patriarche de

Jérusalem. Jacques se rendit en Palestine, où il devait passer dans les mêmes occupations le reste de sa vie, 1736-1765. Outre son enseignement et ses prédications dans la Ville Sainte et ailleurs, il prend part aux « luttes de la confrérie du Saint-Sépulcre » pour les Lieux Saints et les pèlerinages, est le conseiller du patriarche Parthénios dans la question de la rebaptisation (p. 231-240), s'occupe de publier les œuvres de son maître Macaire et quelques autres ouvrages, organise la bibliothèque patriarcale. Enfin il meurt à Jérusalem, le 20 septembre 1765.

Quelle que soit l'importance de ce personnage peu connu, on serait heureux d'applaudir à l'initiative de M. Karnapas, si le professeur de Sainte-Croix était capable de s'élever au-dessus des préjugés trop communs à ses compatriotes et d'avoir cette sérénité calme qui sied à l'historien. Nous avons cité quelques phrases touchant l'action des missionnaires catholiques. On trouvera dans ce livre des pages entières sur ce ton. L'auteur ayant pris soin de dresser un index alphabétique, on n'a qu'à se reporter à certains mots comme *Λατίνοι*, *Ὀνόματα*, *Παπισμός*, *Προπαγάνδα* pour trouver amplement de quoi s'édifier sur ce point. Filets, pièges, griffes, gueule : voilà à quelques spécimens du vocabulaire spécial de l'auteur quand il parle des missions catholiques. Ce n'est pas avec ce style et ces procédés que s'écrit la véritable histoire.

S. SALAVILLE.

F. NAU : *Histoire de saint Pacôme. Histoire de saint Jean-Baptiste. Miracle de saint Michel à Colosses*, texte grec. (= *Patrologia orientalis*, de Graffin-Nau, t. IV, fasc. V). Paris, F. Didot, 1908, in-8° p. 409 à 568. Prix, 10 fr. 25 (pour les souscripteurs 6 fr. 35).

L'accueil flatteur fait à la *Patrologia orientalis* par les orientalistes les plus éminents suffit à en indiquer le mérite. A leur dernier Congrès international, tenu à Copenhague du 14 au 28 août 1908, et où M. Nau fut nommé secrétaire de la section Grèce-Orient, ces savants adressèrent à M^{rs} Graffin un télégramme de félicitations et de remerciements pour ses utiles publications.

Le présent fascicule est un recueil de monographies dont la plus étendue et la

plus intéressante est intitulée : *Histoire de saint Pacôme*. C'est une rédaction inédite des *Ascetica*. Le texte est tiré du manuscrit de Paris grec 881 (du x^e siècle) = A, et d'un manuscrit du xiv^e siècle = D, dont une partie se trouve à Chartres, n^o 1754, et l'autre à Paris, Suppl. grec 480. En fait, nous avons là, non pas précisément une biographie, mais une série d'anecdotes monastiques autour de saint Pacôme. La plupart de ces récits se retrouvent, avec quelques différences de composition, dans la *Vie de saint Pacôme* et les *Paralipomena* de cette Vie publiée par les Bollandistes (*Acta Sanctorum*, maii, t. III, p. 25^r, 51^r), ainsi que dans d'autres textes également publiés. M. Nau a pensé néanmoins faire œuvre utile en éditant cette rédaction. « Elle mettra en relief aux yeux des savants, dit-il, p. 417, la grande diversité des rédactions de la vie de saint Pacôme et les amènera, croyons-nous, à se demander si cette diversité ne doit pas s'expliquer par des *compilations successives de sources diverses* plutôt que par des *extraits d'une source unique*. Ces sources multiples seraient : a) des collections d'*Ascetica* plus ou moins étendues; b) une vie de Pacôme; c) une vie de Théodore. »

Pour mieux atteindre ce but, peut-être eût-il mieux valu publier séparément les deux manuscrits A et D, au lieu de les combiner et de les corriger conjecturalement l'un par l'autre. De même, il aurait été utile, pour faciliter la comparaison des rédactions diverses, d'indiquer pour chaque chapitre l'endroit où on peut le retrouver dans les autres textes édités ou même encore inédits. Mais, puisque M. Nau nous promet pour bientôt la publication de la *Vie métaphrasique*, il se réserve sans doute de compléter alors ces éléments d'information.

Pour la correction du texte grec, l'éditeur a demandé le concours d'un helléniste distingué, M. J. Bousquet, le savant vice-recteur de l'Institut catholique de Paris. Quelques fautes d'accentuation ou d'écriture se sont cependant glissées çà et là : par exemple, p. 428, lignes 1 et 2, au lieu de *ἐσθιόντες*, il faut lire *ἐσθίωντες* et remplacer *μασσόμενον* par *μασσόμενον*; ligne 12, *ἀγγελός* à l'accent mal placé.

La traduction française faite sur la version syriaque (éditée par le R. P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. V, Paris, 1895, p. 122-176, 701-704) n'est pas de ma com-

pétence. On me permettra toutefois de faire remarquer qu'elle pourra tromper des lecteurs distraits qui la prendront pour une traduction littérale du texte grec placé dans la partie supérieure des pages. Voici seulement quelques observations sur les passages qui, n'existant pas dans la version syriaque, ont été traduits sur le grec. A deux reprises, p. 425, ἐν τῷ σπηλαίῳ est rendu par « dans une caverne ». Vers la fin du numéro 58, p. 487, au lieu de : « Un tel reste constamment en prières; nous ne pouvons supporter la brûlure et nous nous éloignons », je traduirais plutôt : « Un tel s'est tenu avec ferveur en prière; et, ne pouvant supporter la brûlure, nous nous sommes retirés. » Les démons, auxquels l'écrivain attribue cette phrase, parlent à l'aoriste et non pas au présent : ἔστη, ἐνεχώρησάμεν. Aux dernières lignes du numéro 64, p. 493, le mot *syllogismes* me paraît trop bien décalqué sur le grec συλλογισμούς pour le traduire exactement. A la même page, cinquième ligne du numéro 65, on lit : « Les Frères qui travaillaient à l'oblation dans la boulangerie »; *oblation* répond à προσφορά sans doute; mais ce dernier terme signifie, dans le grec ecclésiastique, le pain de l'oblation, le *pain d'autel*. A défaut de cette traduction, une note au moins eût été utile pour les lecteurs moins au courant des usages liturgiques et monastiques.

En étudiant le manuscrit D de la vie de saint Pacôme, M. Nau a aussi identifié les textes sous-jacents écrits en onciales, au VIII^e siècle. Ce sont, en dehors des deux monographies ci-après indiquées, des fragments d'homélies et de passages bibliques. *L'analyse de ces palimpsestes* (Paris, Suppl. grec 480, et Chartres 1753, 1754) complète très utilement les catalogues.

Dans *l'Histoire de saint Jean-Baptiste* (rédaction écrite en Syrie vers la fin du V^e siècle), signalons, p. 535, la curieuse liste des invités au festin d'Hérode.

Le fascicule se termine par le récit du *Miracle de saint Michel à Colosses* (et non à Chonas, d'après M. Nau). M. Max Bonnet avait déjà publié ce récit dans les *Analecta Bollandiana*, t. VIII, 1889, p. 287-316. Le manuscrit découvert par M. Nau est très incomplet et il est obligé de le compléter par le texte de M. Bonnet. La version latine, conservée dans un manuscrit de Paris 11 753

(XIII^e siècle), avait été aussi signalée par les Bollandistes, *Analecta*, t. IX, 1890, p. 201, qui avaient publié à cette occasion, p. 202-203, le prologue du traducteur. Ce prologue manque justement dans l'édition de M. Nau; et le résumé qui en est donné dans l'Introduction, p. 525, n'empêchera pas de le regretter. Ce traducteur est un moine latin, du nom de Léon, appartenant au monastère fondé sans doute au XI^e siècle au Mont Athos par les Amalfitains.

S. SALAVILLE.

D. SERRUYS, *De quelques ères usitées chez les chroniqueurs byzantins*, extrait de la *Revue de philologie*, avril-juillet 1907, p. 151-189, tirage à part ne pouvant être mis dans le commerce (*sic*). Paris, C. Klincksieck.

Le problème des nombreuses ères byzantines est d'une grande importance pour l'utilisation des documents. Aussi faut-il remercier M. Serruys d'avoir fait un peu plus de lumière autour de ce sujet « obscurci par quelques erreurs pour ainsi dire traditionnelles, en même temps que par l'imprécision de la terminologie ». Après avoir avec raison distingué deux séries : ères mondiales et ères chrétiennes, il définit « l'ère mondiale d'un auteur par l'écart que présentent ses années mondiales avec les dates correspondantes de l'ère dionysienne; l'ère chrétienne d'un auteur par l'année mondiale en laquelle il place la naissance de Jésus-Christ. »

Ce principe de classification établi, l'auteur énumère les principales ères qu'il va étudier. Toutes ont pour caractère commun d'être liées à une méthode pascale déterminée. Ce que M. Serruys se propose d'examiner, « ce n'est point, dit-il, le détail et le mécanisme des chronologies diverses, mais plutôt leur origine et leur développement, leurs rapports et leur succession ». Les limites d'un compte rendu ne nous permettent pas de suivre dans le détail cette étude fort bien conduite et admirablement documentée. Elle se divise en trois paragraphes : 1. Le *Chronicon paschale*; 2. L'Ère chrétienne de 5506; 3. Origine de l'ère byzantine. Les πενταπλοῦντες καὶ ἑξαπλοῦντες. Indiquons-en les conclusions : elles intéressent à la fois les historiens et les philologues.

Voici pour les historiens : Tout d'abord, p. 183, une définition plus exacte de l'ère mondiale byzantine. « Cette ère, qui présente avec l'ère dionysienne un écart de 5 508 ans, se caractérise par le fait que l'an du monde divisé par 15, 18 et 29 fournit, comme restes de la division, l'indiction, le cycle lunaire et le cycle solaire. » Puis, p. 183-187, la question de l'origine de cette ère. L'auteur voit cette origine dans la théorie des πενταπλοῦντες dont parle saint Maxime, théorie qui naquit, sans doute au début du VII^e siècle, du souci d'introduire l'indiction civile dans la chronologie ecclésiastique traditionnelle. La thèse du *Chronicon paschale* est une simplification maladroite de ce système : au lieu de procéder simplement de l'an du monde, on procède de l'an du monde préalablement diminué d'une unité. La source commune à Cédrenus et aux autres chroniques congénères, « en supprimant la distinction des cycles κατὰ φύσιν et κατὰ θέσιν, rend à l'ère byzantine son véritable caractère ». Un dernier progrès est réalisé, sans qu'on en puisse préciser l'époque, « par un nouveau déplacement des dates initiales de l'année et des deux cycles. Du moment où l'on a choisi pour début du cycle lunaire le 1^{er} janvier, pour début du cycle solaire le 1^{er} octobre, il semble que l'on se soit proposé de faire commencer l'année mondiale le 1^{er} septembre et d'achever ainsi son assimilation avec l'année indictionnelle. Plus tard, les réformistes, sans toucher à la théorie du comput, en modifieront seulement le mécanisme, de façon à tenir compte de la précession des équinoxes ».

Voici maintenant, p. 188, 189, pour les philologues et les éditeurs de textes : « 1^o Jusqu'à la fin du X^e siècle, il faut admettre la possibilité de l'emploi de l'ère alexandrine de 5492, qui est décelée par le chiffre de l'indiction, *supérieur d'un an au reste de la division par 15*. 2^o Jusqu'à la fin du XIII^e siècle, l'ère chrétienne d'un auteur est toujours incertaine et, dans tous les cas, indépendante de son ère mondiale.

L'ère chrétienne de 5508 ne peut être restituée avec quelque probabilité que dans les textes du XIV^e siècle. »

Un travail si utile et si bien mené ne mérite que des éloges. Il y aurait mauvaise grâce à insister sur certaines vétilles de style. Disons seulement que des expressions comme celle-ci : « *D'après que* l'une quelconque des trois théories était admise..... », p. 157, et cette autre : « la Pâque du 27 mars, qui *prétendument* suit le baptême », p. 169, ne sont pas sans étonner un peu le lecteur français.

S. SALAVILLE.

K. KRUMBACHER. *Die photographie im Dienste der Geisteswissenschaften*. In-8^o de 60 pages avec 15 planches. Leipzig. Teubner, 1906.

On a appliqué la photographie aux sciences de la nature; ne peut-on pas aussi l'utiliser pour toutes les sciences de l'esprit : l'histoire, la philologie, l'archéologie, etc., et surtout en reproduisant les anciens manuscrits? Telle est la question à laquelle M. Krumbacher répond affirmativement avant de donner des indications techniques sur les procédés à employer.

Après une courte introduction en cinq chapitres, l'auteur traite successivement des principes généraux qui doivent présider à la pratique de la photographie, des diverses méthodes suivies, de la conduite à tenir dans les bibliothèques, les archives et les musées quand il s'agit d'obtenir l'autorisation de photographier, et de quelques conclusions pratiques qui s'imposent. En terminant, il fait quelques remarques sur les planches qui terminent l'ouvrage et donne une table alphabétique du contenu du livre.

Les spécialistes trouveront dans ces quelques pages d'utiles renseignements, et la netteté des manuscrits reproduits encouragera les savants à utiliser les appareils photographiques dans leurs recherches.

E. MONTMASSON.

LA NOUVELLE COLLECTION DES CONCILES DE MANSI

L'éditeur H. Welter s'est chargé, en 1900, de rééditer l'*Amplissima collectio conciliorum* de Mansi, devenue très rare et dont quelques volumes étaient même complètement épuisés. En 35 volumes in-folio qui ont déjà paru, il est arrivé jusqu'à l'année 1720. A cette date, commence la continuation proprement dite de cette œuvre par l'édition des conciles tenus depuis lors jusqu'à nos jours, continuation entreprise par M. l'abbé Martin, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, et par le R. P. Louis Petit, des Augustins de l'Assomption, le directeur de cette revue. Jusqu'ici, cinq volumes de cette continuation, les t. xxxvii à xli, ont été imprimés; ils nous conduisent, au moins pour ce qui concerne les Eglises d'Orient, jusqu'à l'année 1867.

C'est de cette partie orientale que s'est plus spécialement chargé notre directeur. Sa compétence est indiscutable, bien que ce ne soit guère ici le lieu d'en convenir. Que nos lecteurs sachent du moins qu'en ces cinq volumes in-folio sont réunis et groupés, dans un ordre à la fois méthodique et chronologique, une foule de documents et de renseignements qu'ils chercheraient vainement ailleurs sur les Eglises grecques, slaves, roumaines, arméniennes, etc. Le prix de chaque volume est de 85 francs; chacun peut être acheté séparément.

Pour récompenser tant de travaux et tant de veilles dépensés au service exclusif de la vérité, le Saint-Père le pape Pie X a bien voulu faire envoyer, le 11 janvier 1909, par le cardinal secrétaire d'Etat, une lettre de félicitations et d'encouragement, qui sera pour les deux soutiens de l'œuvre et pour l'éditeur la plus belle récompense. Nous la publions ici, bien persuadés qu'un document qui touche de si près à la rédaction de notre revue ne peut laisser nos lecteurs indifférents.

Dal Vaticano, 11 januarii a. 1909.

REVERENDISSIMI DOMINI,

Læto ac libenti animo munus, honoris illud quidem plenum, expleturus sum quod Beatissimus Pater Pius PP. X mihi detulit, gratias scilicet quam plurimas vobis persolvendi pro comptis nitidisque tribus voluminibus ad Eandem *Sanctitatem Suam* missis, quibus novam collectionem adgressi estis quæ « *Conciliorum omnium catholice Ecclesie Collectio amplissima* » inscribitur, quamque præclarissimi viri *Huberti Welter* Editoris Parisiensis sumptu eo consilio vulgastis, ut excellentissimum illud opus quod *Dominicus Mansi* instituerat, morte autem ejus interruptum fuerat, ad exitum adduceretis. Id etiam libenter vobis significo Augustum Pontificem volumina illa esse valde admiratum, Eundemque laudibus ornavisse tum maximam, qua edita sunt, elegantiam, tum copiam uberrimam et pæne dixi *sylvam rerum*, omni cum diligentia a vobis collectam, non sine multo labore atque sudore, quippe cum innumerabiles prope pervestigaciones in *bibliothecis* ac *tabulariis* ad hujusmodi opera conficienda necessariæ omnino videantur. Quibus rebus omnibus *Beatissimus Pater* in eam spem perjucundam adductus est, ut tantum opus tantoque judicio peractum, non solum eruditissimo cuique, sed etiam, immo vero præcipue, *universo clero* maximopere profuturum sit: idque eo magis quod *latinorum* textuum ubertati multa *Orientis* documenta addidistis quorum summa utilitas facile percipi potest, non solum quod ad *scientias*, verum etiam quod ad *Ecclesiam* veterem atque usitatam disciplinam attinet.

Sanctitas igitur *Sua* hisce bene meritis laudibus ut animi Sui grati benevolentisque pignus et testimonium adjungere posset, singularem vobis atque Editori *Benedictionem*, cælestium munerum auspiciem eandemque conficiendi tanti operis auxilium, impertita est.

Quod dum vobis libentissime renuntio, meas ipsius grates quam maximas vobis

persolvo pro tribus aliis exemplaribus ejusdem operis. quæ ad me perhumaniter misistis, quorum et editionis elegantiam et rerum copiam atque gravitatem, summo-pere admiratus, omnes vobis laudes tribuo; ac præterea sensus grati erga vos animi

mei libenter exprimo et maximam, qua vos prosequor, existimationem dum confirmo, sum et permaneo vobis

Addictissimus

R. CARD. MERRY DEL VAL.

L'IMMACULÉE CONCEPTION

CHEZ LES RUSSES AU XVII^e SIÈCLE

C'est une des gloires de l'ancienne Eglise grecque d'avoir développé d'une manière particulière le culte de la Vierge Marie et d'avoir donné au monde catholique la plupart des fêtes qui se célèbrent en son honneur. Une de ces fêtes est, on le sait, la fête dite de *la Conception d'Anne*, qui a pris le nom de fête de *la Conception de la Vierge*, en passant en Occident (1). L'objet direct de cette solennité ne semble pas avoir été, au début du moins, le privilège unique qui a soustrait l'âme de la future Mère de Dieu à la souillure originelle, dès le premier instant de son existence, mais bien plutôt le caractère miraculeux de sa naissance d'une mère stérile. Ce qui est certain cependant, c'est que cette fête, aussitôt qu'elle fut célébrée dans l'Eglise, amena naturellement la pensée chrétienne à réfléchir sur la sainteté primordiale de Marie et à affirmer qu'elle avait été conçue dans les splendeurs de la grâce divine. Aussi bien est-ce dans les livres liturgiques des Grecs, dans les poèmes et les homélies des Pères byzantins du VII^e au X^e siècle que le dogme catholique de l'Immaculée Conception trouve ses meilleurs fondements traditionnels, et ce n'est point calomnier les Eglises orthodoxes autocéphales de nos jours que d'avancer que ces filles et ces héritières de l'ancienne Eglise byzantine

ont arraché de la couronne de leur mère un de ses plus beaux fleurons le jour où, d'une voix unanime, elles se sont prononcées contre le privilège de Marie.

Ce jour, du reste, n'est pas très éloigné, et il n'est pas sans intérêt pour l'historien de constater comment l'Eglise orthodoxe, qui parle toujours de son immutabilité, et qui, à force d'en parler, finit quelquefois par en imposer à ceux qui n'ont pas le loisir d'étudier ses variations doctrinales, a passé sur ce point comme sur bien d'autres par une série d'étapes qui, de l'affirmation primitive, l'ont conduite progressivement à la négation complète. On aura caractérisé cette marche, si l'on dit qu'elle s'est faite conformément aux paroles d'Abraham à Loth : *Si tu vas à gauche, j'irai à droite; si tu vas à droite, j'irai à gauche* (1). Elle a été le contre-pied parfait de l'évolution dogmatique qui s'est produite au sein de l'Eglise catholique. Plus le soleil de la vérité dissipait les nuages des âmes catholiques et les inondait de ses rayons, plus les théologiens de l'orthodoxie s'enfonçaient de la lumière dans la pénombre, de la pénombre dans les ténèbres.

Au moyen âge, alors que la doctrine de l'Immaculée Conception trouvait le plus d'opposition en Occident, les rares Byzantins qui eurent vent de la controverse n'hésitèrent pas à se prononcer en

(1) Sur l'origine grecque de la fête de l'Immaculée Conception en Occident, voir mon article dans la *Revue Augustinienne*, novembre 1908.

(1) *Gen.*, XIII, 9.

faveur du privilège de Notre-Dame, et l'on vit un des derniers empereurs de Constantinople, Manuel II Paléologue (1391-1425), réfuter à l'avance l'opinion en vogue parmi les Grecs modernes suivant laquelle Marie aurait été purifiée de la tache originelle au moment de l'Annonciation (1).

Au XVI^e siècle, et surtout au XVII^e, l'Immaculée Conception fait la conquête de toutes les Universités occidentales et s'impose à l'esprit de presque tous les théologiens. Rome prend ouvertement parti pour elle. Un décret de saint Pie V, en 1570, défend aux prédicateurs, sous peine de suspense, d'attaquer une doctrine que tous les fidèles admettent. Paul V ferme la bouche aux contradicteurs même au sein des Académies (1616-1617), et en 1621, Grégoire XV étend l'interdiction aux conversations privées. Enfin Clément VII, renouvelant les prescriptions de ses prédécesseurs, qualifie de pieuse croyance, *pia sententia*, la doctrine en question. Le moment est venu pour les théologiens de l'orthodoxie de commencer leur mouvement rétrograde et de se dresser, au nom des sept conciles, muets, comme l'on sait, sur le fond du débat, contre la nouvelle *Kainotomie* qui a germé dans les cervelles occidentales. De l'enquête, d'ailleurs incomplète, à laquelle s'est livré ici même le P. S. Pétridès (2), il ressort qu'au XVII^e siècle, la plupart des théologiens grecs sont hostiles au privilège de Marie. Ce que mon savant confrère a fait pour les Grecs, je voudrais aujourd'hui le tenter pour ce qui regarde les Russes, en me bornant à la période du XVII^e siècle. J'ai parfaitement conscience de tout ce que cette étude présentera

d'inachevé et de fragmentaire. Que le lecteur me pardonne de n'avoir pas attendu, pour lui parler, de tout savoir.

Sur l'Immaculée Conception dans l'Église russe au XVII^e siècle, le P. Gagarin a fourni quelques précieux renseignements dans une excellente mais trop courte brochure publiée en 1876 (1). Ces renseignements se rapportent principalement à la Petite Russie dont le centre intellectuel était le collège de Kiev, transformé en académie sous Pierre le Grand. Nous les reproduisons dans la première partie de notre travail en les éclaircissant et en y ajoutant nos petites découvertes.

En 1904, M. C. Goloubiev a révélé aux lecteurs des *Troudy* de l'Académie de Kiev l'existence dans la Russie Blanche, au milieu du XVII^e siècle, d'une confrérie orthodoxe dont les membres se consacraient à l'Immaculée Conception, avec la haute approbation de l'archevêque de l'endroit (2). Notre seconde partie a pour but de faire connaître par le détail cette curieuse association.

Pour la Moscovie proprement dite, les maigres notes que nous avons pu recueillir établissent que l'influence de la théologie grecque, hostile à l'Immaculée Conception, y fut prépondérante, du moins à partir du patriarche Nikon. Nous en parlerons dans un prochain article, bornant aujourd'hui notre enquête à la Petite Russie et à la Russie Blanche.

I. L'IMMACULÉE CONCEPTION DANS LA PETITE RUSSIE — LE COLLÈGE DE KIEV.

Au début du XVII^e siècle, la Petite Russie, encore soumise à la Pologne, était le théâtre de querelles religieuses très aiguës entre les Latins et les Uniates d'une part et les Orthodoxes de l'autre. L'union conclue à Brest, en 1595, avait rencontré beaucoup de réfractaires, tant dans le clergé

(1) *Simul ac nata fuit, dixerim quoque simul atque concepta Beata Virgo, suâ illam gratiâ, implebat qui sibi futuram præstituerat matrem, immo vero cum illâ erat ipse, antequam esset nata..... Non enim gratiâ plenam quasi futuram, sed ut existentem quod erat, appellavit [Angelus], et benedictam salutavit, quasi diceret: Cum gratiâ sis plena, o Virgo, Dominus tecum. In Dormit. B. Mariæ, P. G., t. CLVI, col. 98.*

(2) *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 257-270.

(1) *L'Église russe et l'Immaculée Conception*. Paris, 1876, 96 pages.

(2) *Obeïasnitel'nye paragraphy po istorii zapadno-rousskoï tserkvi, Troudy*, novembre 1904, p. 464-467.

et la noblesse que dans le peuple. Traités assez durement, les Orthodoxes formèrent des Sociétés d'assistance mutuelle, qui étaient en même temps des confréries religieuses, pour lutter contre la propagande catholique par l'école, la parole, le livre et quelquefois par les armes. Une des confréries les plus célèbres fut celle de Kiev. L'école qu'elle avait fondée fut transformée en collège ecclésiastique par Pierre Moghila en 1632, conformément au vœu exprimé par le métropolitain Job Boretskii avant de mourir (1631). Pour mieux soustraire le nouvel établissement à l'influence latine, Moghila le plaça sous l'autorité du patriarche de Constantinople de qui dépendait la fameuse *Petcherskaïa Lavra* ou *Laure des Cryptes*. C'est là que se formèrent, deux siècles durant, les champions de l'orthodoxie, adversaires acharnés de l'Eglise romaine, prompts à découvrir et à rejeter tout ce qui leur semblait une innovation papiste. Comme ils avaient affaire à forte partie, ils devaient apporter à la lutte une préparation sérieuse; aussi cette génération de polémistes kiéviens fut bien ce que l'Eglise orientale opposa de plus instruit aux théologiens catholiques.

Or, voici pour nous le fait intéressant : Bien loin d'attaquer la doctrine de l'Immaculée Conception, que les Jésuites enseignaient dans les académies polonaises, recteurs et professeurs du collège de Kiev la considérèrent, pendant tout le xvii^e siècle et les vingt premières années du xviii^e, comme une vérité indiscutable faisant partie du patrimoine doctrinal de l'ancienne Eglise, et la proposèrent comme telle dans leurs leçons et leurs ouvrages, sous la bienveillante surveillance et approbation de leurs métropolitains.

Le plus illustre de ces derniers fut, sans contredit, le fondateur même du collège, Pierre Moghila (1596-1647). Après avoir fait en Pologne de sérieuses études, qu'il alla sans doute compléter à l'étranger, il débuta par la carrière militaire. C'est à la suite de plusieurs pèlerinages à la *Petcherskaïa Lavra* qu'il se sentit attiré vers la

vie monastique. D'abord archimandrite de la laure, il fut nommé en 1633 métropolitain de Kiev et devint, dès lors, le grand leader du parti orthodoxe. Ses talents et ses relations avec le tsar de Russie Michel, avec le patriarche de Moscou Philarète Nikitich, les bons rapports qu'il sut entretenir avec le patriarche œcuménique, qui le nomma son exarque pour les monastères stavropégiaques de la Petite Russie, tout contribua à grandir son influence. Des nombreux ouvrages qu'il composa, un seul, qui est d'ailleurs le plus célèbre de tous, nous a été accessible : c'est son catéchisme, devenu la *Confession orthodoxe de l'Eglise orientale* après sa correction et son approbation par les patriarches orientaux, en 1643. On ne trouve point dans ce livre d'enseignement explicite touchant l'Immaculée Conception, mais seulement des expressions qui semblent la supposer.

C'est ainsi qu'après avoir affirmé d'une manière générale, à la question 24 de la première partie, l'universalité de la souillure originelle pour tous les fils d'Adam, l'auteur déclare, à la question suivante, que Dieu a créé l'homme malgré la prévision de sa chute, parce qu'il devait envoyer sur la terre son Fils unique prendre chair de la très pure Vierge (ἀπό τῆς καθαρῶτατης παρθένου). Cette épithète, appliquée à Marie, après qu'on vient de dire que tous les hommes sont souillés, n'indiquet-elle pas que la Mère de Jésus a été préservée de la contagion? Le même qualificatif et d'autres équivalents : ἀμόλυντος, immaculée, πάναργος, toute sainte, etc., se rencontrent à plusieurs reprises dans l'ouvrage (1). Dans l'explication de la Salutation angélique, on lit le passage suivant :

La Vierge est appelée *pleine de grâce* (κεχαριτωμένη), parce qu'elle participe à la grâce divine plus que tout autre créature, et c'est pourquoi l'Eglise l'exalte au-dessus des chérubins et des séraphins (2).

(1) Voir MICHALCESCU, *Die Bekenntnisse der griechisch-orientalischen Kirche*. Leipzig, 1904, p. 40, 41, 45, 46, 47, etc.

(2) *Ibid.*, p. 48.

Sans doute, ces expressions sont par elles-mêmes assez vagues pour ne pas éveiller les susceptibilités des adversaires de l'Immaculée Conception, et, de fait, un de ces adversaires, Méléce Syrigos, n'y trouva rien à reprendre, lorsqu'il corrigea l'œuvre du métropolitain kiévien (1). Mais il est à peu près certain que, dans la pensée de Moghila, ces épithètes avaient le sens absolu que les catholiques leur attribuent. La preuve en est que notre prélat laissa enseigner de son vivant, au collège de Kiev, une doctrine que tout son entourage admettait. En effet, un partisan avéré de l'Immaculée Conception, Joseph Kononovitch Gorbatskii, fut recteur de 1642 à 1645, et c'est lui qui, devenu quelques années plus tard archevêque de la Russie Blanche, approuva les statuts de la fameuse confrérie de l'Immaculée Conception dont nous parlerons tout à l'heure. Ajoutons que Kononovitch fut l'un des trois délégués du métropolitain de Kiev chargés de présenter le catéchisme de celui-ci à l'approbation des envoyés du patriarche œcuménique, au synode de Iassy (1642).

Un autre recteur du collège de Kiev, qui fut probablement le successeur immédiat de Joseph Kononovitch entre les années 1645 et 1648 (2), Lazare Baranovitch († 1694), professe aussi très explicitement la doctrine catholique de l'Immaculée Conception. Nommé évêque de

(1) Méléce Syrigos, le théologien grec le plus fameux de la première moitié du XVII^e siècle, que les lecteurs des *Echos d'Orient* connaissent bien, grâce au P. Pargoire, enseigne que Marie fut préservée du péché originel au moment de l'Annonciation, et que c'est la raison pour laquelle elle échappa aux douleurs de l'enfantement. *Ἀντιρρησις κατὰ καλθρινικῶν κεραιαίων*. Bucarest, 1690, p. 31-32. Nous savons par Scogardi, agent diplomatique autrichien, qui se trouvait à Iassy au moment des pourparlers entre Grecs et Kiéviens au sujet de la confession de Moghila, que de vives discussions eurent lieu entre eux sur l'épîclèse et les domiciles d'outre-tombe. (Dans E. HURMUZAKI, *Documente privitore la istoria Romanilor*, t. IV, pars I, Bucarest, 1882, p. 668.) Discuta-t-on aussi sur l'Immaculée Conception? C'est ce que nous ignorons. Il est probable que non, justement parce que les termes du catéchisme étaient assez vagues.

(2) Les sources russes que nous avons pu consulter ne s'entendent pas sur cette question.

Tchernigov en 1657, ce prélat fut mêlé, pendant sa longue carrière, à tous les événements importants de l'Église russe à cette époque. En particulier, il assista au grand synode de Moscou de 1667. A la demande du patriarche Joachim (1674-1690), il composa une *Histoire du concile de Florence*. Mais il se fit surtout remarquer comme orateur, et c'est dans un recueil de sermons intitulé : *Les trompettes des prédicateurs pour les principales fêtes de l'année*, édité à Kiev en 1674 et en 1684, qu'on lit le passage suivant :

Tous, tant que nous sommes, nous disons cette prière : *J'ai été conçu dans l'iniquité, et ma mère m'a conçu dans le péché* (1). Vous êtes la seule, ô Marie, à qui cette prière ne convienne pas, car vous n'avez pas été conçue dans l'iniquité et vous n'êtes pas née dans le péché. Il convenait que vous fussiez conçue sans péché, puisque vous deviez enfanter celui qui devait affranchir le monde de tous les péchés et détruire toutes les iniquités,....

Dieu, qui peut tout, ne pouvait-il pas faire que sa Mère fût conçue sans contracter le péché originel? Et, s'il l'a pu faire, il l'a fait, lui qui fait tout avec sagesse. Il ne convenait pas que la Mère du Seigneur fût l'esclave du péché, même pour un peu de temps, elle qui est la première de toutes les créatures. L'Époux dit à la Mère de Dieu : *Vous êtes toute belle, et il n'y a pas de tache en vous* (2). Il ne pouvait donc y avoir rien de mauvais en elle. Vous avez écrasé la tête du serpent dans votre conception; il n'a pas pu vous blesser dans votre Conception Immaculée,....

Ceux qui sont nés dans le péché originel sont appelés les enfants du démon. Dieu n'aurait-il pas préservé sa Mère de cet esclavage?..... Le déluge a tout englouti, il n'y a que Noé qui ait échappé au désastre. Le péché originel a aussi englouti tous les hommes..... Il n'y a que l'arche vivante du véritable Noé, *la très pure Vierge*, qui n'a pas été engloutie et qui est demeurée intacte (3).

(1) Ps. L, 7.

(2) *Cant.*, IV, 7.

(3) *Trouby na dni narotchitye prazdnikov*. Kiev, 1684, p. 100-105. Voir le texte russe dans Gagarin, *op. cit.*, p. 65-69.

Voilà ce que prêchait à ses ouailles celui que le saint russe, Dimitri de Rostov, appelle une colonne de l'Eglise. Cette colonne n'est pas isolée dans le temple de l'orthodoxie. Pendant que Baranovitch était recteur, un de ses protégés, Joannice Galiatovskii († 1688), étudiait sur les bancs de Kiev. Quand il eut terminé ses cours, il fut appelé à professer au collège à deux reprises, de 1650 à 1651, et de 1655 à 1657; après quoi, il reçut la charge de recteur (1658-1659). D'après M. T. Titov, à qui nous empruntons ces détails (1), Joannice fut un des meilleurs écrivains de la Russie méridionale dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Ce fut surtout un polémiste vigoureux contre les Latins et les Uniates, qui défrayèrent sa verve dans quatre de ses ouvrages. Il se distingua aussi comme orateur, et on a de lui plusieurs recueils homilétiques. L'un d'eux porte le titre de *Clé de la connaissance* et renferme, entre autres pièces, un sermon sur la Nativité de la Sainte Vierge dont voici un extrait :

La troisième grande chose que Dieu a faite pour la très pure Vierge a été de l'exempter du péché originel, car la très pure Vierge a été conçue et est née sans péché originel. La terre dont a été fait le vieil Adam était une terre pure, qui n'avait pas été maudite; de même la très pure Vierge, la terre dont est né le nouvel Adam, le Christ, était pure, et n'avait pas été souillée par la malédiction du péché originel.

L'orateur poursuit en disant que l'arche de Noé et la toison de Gédéon étaient des figures de l'Immaculée Conception, puis il explique la Salutation angélique :

Les paroles de l'ange nous font connaître la pure conception de la très pure Vierge. Quand un vase est plein d'huile, il n'est plus possible d'y verser de l'eau ou quelque autre liquide, parce qu'il n'y a plus de place; de même dans la très pure Vierge, il n'y a pas de place non seulement pour le péché originel, mais pour aucun péché,

parce qu'elle est remplie de la grâce de Dieu (1).

Très dévot à Marie, Galiatovskii composa un ouvrage spécial sur elle intitulé : *Le nouveau ciel créé avec de nouvelles étoiles*, ou : *La Très bénie Vierge Marie, Mère de Dieu avec ses miracles* (2). Il est très probable que ce livre doit renfermer des passages relatifs à l'Immaculée Conception, mais il nous est impossible de le dire avec certitude, ne l'ayant pas sous la main. Le témoignage précédent suffit; du reste, à nous renseigner sur la doctrine de notre auteur.

Non moins explicite est la pensée d'un autre élève de Kiev, Antoine Radivilovski, qui fut vicaire de la Petcherskaïa Lavra. Dans son *Jardin de Marie, Mère de Dieu*, publié à Kiev en 1676, on trouve un sermon sur l'Immaculée Conception de Marie, toujours Vierge, Mère de Dieu et Notre-Dame très bénie.

Il est vrai, dit l'orateur, que nous tous qui descendons d'Adam par une génération naturelle, nous nous trouvons engagés dans les liens du péché originel, dès le moment de notre conception; l'artisan infernal, le diable, nous atteint tous..... Samuel, Jérémie et Jean le Précurseur ont reçu de Dieu une haute mission..... mais ils n'ont pas eu le bonheur d'être préservés de la tache du péché originel, car le Psalmiste dit : *Erraverunt ab utero* (3). La très pure Vierge Marie a seule reçu cette grâce de Dieu, en vertu de la promesse faite autrefois par Dieu : *Elle écrasera ta tête* (4). Elle a échappé aux liens diaboliques du péché originel, et, quoique née d'Adam par une génération naturelle, elle n'a pas pris sur elle la tache du péché d'Adam.....

Saint Grégoire le savait bien quand, dans son second sermon sur la Conception, il dit que la pureté de Marie surpassait celle des séraphins, des chérubins et des autres milices célestes. J'en tire cette conclusion : Si Marie avait reçu dans sa conception

(1) *Klioutch razoumèniia*. Kiev, 1659, p. 171-173. Le texte original dans Gagarin, *op. cit.*, p. 71-73.

(2) *Pravosl. bog. entsicl.*, loc. cit.

(3) *Ps.* LVII, 4.

(4) *Gen.* III, 15.

(1) *Pravoslavnâia bogoslovskâia entsiclopedia*, t. VI, col. 749-750.

quelque atteinte du péché originel, elle n'aurait pas surpassé en pureté les anges qui n'ont jamais été souillés par aucun péché (1).

Vraiment, un prédicateur catholique de nos jours ne dirait pas mieux. Mais que dirait Antoine Radivilovskii, s'il revenait parmi ses successeurs en orthodoxie?

Le Mécène de tout ce groupe de poléistes et d'orateurs distingués fut l'archimandrite Innocent Gisel († 1683). Né de parents réformés, il se convertit de bonne heure à l'Orthodoxie et embrassa la vie monastique. D'abord professeur au collège de Kiev, sous Pierre Moghila, il fut ensuite recteur de 1648 à 1656. A cette dernière date, il fut nommé archimandrite de la laure des Grottes et occupa cette fonction jusqu'à sa mort. Défenseur ardent de la foi de son Eglise, il rompit plusieurs lances avec les Jésuites. Contre l'un d'eux, le P. Bœhme, il composa son ouvrage sur *la foi véritable*, et avec un autre, le P. Tsikovitch, il disputa trois jours durant. Sa charge d'archimandrite le mettait à même d'aider les autres écrivains de la Russie méridionale dans la composition et l'édition de leurs ouvrages. Il n'y manqua pas. Aux uns, il fournissait les livres nécessaires; auprès des autres, il remplissait l'office d'Aristarque; pour tous, il se chargeait des frais d'impression. C'est ainsi qu'il corrigeait lui-même les sermons de Baranovitch et c'est par ses soins que les *Trompettes des prédicateurs*, dont nous avons cité un extrait, parurent à Kiev en 1674. Il en fut de même pour le *Jardin de Marie*, d'Antoine Radivilovskii, en 1676 (2). Voilà qui suffit amplement à nous apprendre que Gisel était aussi un partisan de l'Immaculée Conception de Marie.

Aux noms de Moghila, de Kononovitch, de Baranovitch, de Galiatovskii, de Radivilovskii et de Gisel, nous pouvons encore joindre celui de Varlaam Iasinskii, qui fut recteur de 1669 à 1673 et métropo-

litain de la Petite Russie, de 1690 à 1707. Il avait fait ses études à Kiev et avait ensuite suivi les cours de l'Académie de Cracovie, qui lui donna le bonnet de docteur en philosophie, bien qu'il ne fût pas catholique (1). C'était un savant homme qui, alors qu'il était archimandrite de la laure des Grottes, encouragea saint Dimitri de Rostov à entreprendre son grand ouvrage des *Tchetia Mineïa* ou *Vies des saints*, disposées par jours et par mois suivant l'ordre du Ménologe, rappelant, la critique exceptée, nos *Acta sanctorum*. Ce travail, que l'auteur commença dès 1684 et qui eut l'approbation du métropolitain de Kiev, Gédéon, visait surtout à l'édification et renfermait par endroits des aperçus dogmatiques et historiques. La première partie, comprenant le trimestre septembre-octobre-novembre, parut à la laure de Kiev, en 1689. Or, à la fête de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple (21 novembre), on lisait le passage suivant :

Marie fut introduite dans le Saint des saints alors qu'elle était encore enfant, parce qu'elle avait été sanctifiée dans sa conception (2).

M. C. Goloubiev nous apprend que cette affirmation et plusieurs autres croyances latines, qui s'étaient glissées dans l'ouvrage de Dimitri, déplurent souverainement au patriarche moscovite Joachim (1674-1690), tout dévoué aux idées grecques. Il écrivit une lettre fort aigre à l'archimandrite Iasinskii, responsable de l'impression, en lui ordonnant de rectifier les erreurs signalées, et en particulier l'erreur sur la conception de Marie. Iasinskii répondit au patriarche une lettre d'excuses.

Notre Indignité, se prosternant la face contre terre aux pieds de Votre Sainteté, sol-

(1) *Ogorodok Marii bogoroditsy*. Kiev, 1676, p. 718, 723, 728, 740; Gagarin, p. 75-77.

(2) *Pravoslavnaïa bog. entsicl.*, t. V, col. 944-950.

(1) Les règlements de l'Académie défendaient de décerner des grades aux hétérodoxes. *Pravosl. bog. entsicl.*, t. III, col. 147.

(2) Cité par C. TONDINI, *la Russia e l'unione delle Chiese*. Rome, 1895, p. 55. M. Goloubiev, art. cit., p. 467, en note, y fait allusion.

licite très humblement le pardon patriarcal pour toutes ces fautes qui échappent à notre ignorance, et de toute manière on tiendra compte de votre ordre de pasteur suprême. Ces deux feuilles seront imprimées de nouveau et on les introduira dans ces livres, à la place des anciennes (1).

Ce n'était pas la conviction, mais la nécessité qui dictait ces paroles à l'archimandrite. On le vit bien lorsque les feuilles en question furent réimprimées et ajoutées aux *Vies des saints*. On y déclarait que c'était pour obéir à un ordre du patriarche qu'on les avait insérées, et non par la persuasion que les opinions incriminées étaient fausses (2). Cet aveu d'ignorance que fait lasinskii à un patriarche qui avait mené la vie militaire jusqu'à trente-cinq ans et avait fait ensuite des études plus que sommaires nous paraît quelque peu ironique de sa part. Devenu métropolite de Kiev en 1690, il ne modifia en rien sa manière de voir touchant l'Immaculée Conception, qui continua d'être enseignée au collège de Kiev durant tout le temps de son épiscopat, c'est-à-dire jusqu'en 1707. Parmi les conclusions philosophiques et théologiques que le collège lui dédia en 1695 se trouvait celle-ci : *Beatissima hæc sponsa, et ante partum, et in partu et post partum est Virgo sine labe originali concepta* (3).

Ces conclusions étaient des affiches-programmes que l'on placardait aux grandes portes du monastère de Bratska où était établi le collège, pour annoncer aux Kieviens la date des examens publics et leur faire connaître les thèses qui seraient discutées; car à Kiev les tournois scolastiques étaient en honneur. On en avait emprunté le secret aux Jésuites de Pologne. Les affiches en question portaient souvent des gravures historiques ou symboliques avec une dédicace à tel ou tel personnage en vue, métropolite, recteur, etc. (4). Ainsi, en 1695,

l'Immaculée Conception fut l'objet d'un *circulus* public au collège de Kiev. Il est probable que ce n'était pas la première fois et que ce ne fut pas la dernière. Voilà qui nous montre clairement que cette doctrine faisait partie de l'enseignement officiel.

Du reste, M. Goloubiev nous apprend encore que les manuels qui étaient en usage dans l'Académie au début du XVIII^e siècle sont tous favorables à la doctrine catholique (1).

En parlant de Varlaam lasinskii, nous avons été amené à faire connaître la pensée du métropolite de Rostov, Dimitri Touptalo (1651-1709). C'était, lui aussi, un Petit Russien, qui avait étudié à Kiev sous le rectorat de Joannice Galiatovskii. Lazare Baranovitch le compta longtemps parmi ses diocésains, et c'est lui qui l'ordonna prêtre en 1675. Il fut toujours fidèle aux doctrines et aux intérêts de Kiev contre les chicanes et les empiétements de Moscou. Son témoignage en faveur de l'Immaculée Conception est d'autant plus important pour nous que nous avons affaire ici à quelqu'un que l'Eglise russe a jugé digne des honneurs de la canonisation (2). Il est probable que le collège qu'il établit dans son diocèse sur le modèle de celui de Kiev patronna, lui aussi, le privilège de Marie. Nous ne pouvons malheureusement pas donner là-dessus d'indication précise.

Nous devons encore compter, parmi les partisans de l'Immaculée Conception, le protégé de Varlaam lasinskii et l'ami intime de Dimitri de Rostov, Etienne lavorski. Né

sions au récent travail de M. A. P. Rybolovskii sur le métropolite de Kiev, Varlaam Vanatovitch. *Troudy*, septembre 1908, p. 82-83.

(1) GOLOUBIEV, *ibid.*

(2) Sur Dimitri de Rostov, voir l'article de l'*Encyclopédie théologique*, t. IV, col. 1038-1054. Dimitri fut canonisé parce que son corps fut trouvé conservé, en 1752. On sait que l'incorruptibilité du cadavre est la grande preuve de sainteté exigée dans l'Eglise russe pour la canonisation. Les Grecs, au contraire, considèrent un pareil phénomène comme un signe de malédiction. Souhaiter que quelqu'un ne se dissolve pas après la mort et devienne « *τυμπανιστής* » gros comme un tambour, est le comble de l'imprécation.

(1) GOLOUBIEV, *ibid.*

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 468, toujours en note.

(4) Nous empruntons cette définition de conclu-

dans la Russie méridionale, il fit ses études à Kiev. Varlaam l'envoya ensuite compléter son éducation philosophique et théologique en Pologne, où il embrassa le catholicisme pour le temps de son séjour dans le pays. Nommé d'abord à la métropole de Riazan, il fut appelé, quelques mois après, au poste d'exarque du siège patriarcal, vacant par la mort du patriarche Adrien (1700). Il occupa cette charge jusqu'à l'établissement du saint synode (1721). Le seul ouvrage de lui que nous ayons pu consulter, *la Pierre de la foi*, ne traite pas explicitement de l'Immaculée Conception de Marie. Mais, ayant à défendre contre les protestants la légitimité du culte d'invoication rendu à la Mère de Dieu, l'auteur célèbre en termes magnifiques l'impeccabilité absolue de celle qu'il appelle toujours la *très pure et immaculée Theotocos* « qui, semblable au soleil, est complètement exempte de tout et du plus petit péché » (1). D'autre part, le patriarche de Jérusalem, Dosithée, qui savait très bien que les Kieviens enseignaient l'Immaculée Conception, s'opposa de tout son pouvoir à l'élection de lavorski comme chef suprême de l'Eglise russe, justement parce que celui-ci admettait trois innovations papistes : la consécration de l'Eucharistie par les seules paroles de l'Institution, l'Immaculée Conception et le changement au corps du Seigneur des parcelles (*μεσπίδες*) offertes en l'honneur des saints (2).

Si nous avons sous la main tous les ouvrages composés par les anciens élèves de Kiev au XVII^e siècle, il est probable que la liste des défenseurs du privilège de Marie s'allongerait considérablement. Mais de nouveaux noms n'ajouteraient rien à la certitude de la conclusion qui se dégage de ce que nous venons de dire, à savoir que la doctrine catholique de

l'Immaculée Conception fut officiellement enseignée à l'Académie de Kiev un siècle durant.

II. L'IMMACULÉE CONCEPTION DANS LA RUSSIE BLANCHE. — LA CONFRÉRIÉ DE POLOTSK.

Tout comme la Petite Russie, la Russie Blanche faisait partie, au XVII^e siècle, du royaume de Pologne. La lutte religieuse entre Uniates et Orthodoxes y était encore plus vive que dans la région de Kiev. Qu'on se rappelle, par exemple, l'épiscopat si agité de saint Josaphat et son martyre à Vitebsk, en 1623. Cette situation n'était pas de celles qui favorisent les emprunts doctrinaux entre confessions ennemies, mais l'Immaculée Conception passait si peu, aux yeux des Orthodoxes de cette époque, pour une doctrine suspecte, que, loin d'en faire un grief aux catholiques, ils rivalisaient de zèle avec eux pour proclamer et honorer un mystère si glorieux pour la Mère de Dieu. Pour établir ce fait, il suffirait à la rigueur de faire remarquer qu'à cette époque les évêques de la Russie Blanche avaient tous été formés à Kiev; mais nous pouvons apporter un témoignage beaucoup plus explicite, que nous fournit M. C. Goloubiev dans l'article déjà cité. Il nous apprend qu'au milieu du XVII^e siècle, il existait dans la ville de Polotsk une confrérie de la jeunesse orthodoxe sous le vocable de l'Immaculée Conception.

Ce fut ce Joseph Kononovitch Gorbatskii que nous avons déjà trouvé parmi les recteurs du collège de Kiev, qui en approuva les statuts, le 10 juin 1651, alors qu'il venait d'être nommé métropolitain de la Russie Blanche. Dans sa lettre d'approbation, qui se conserve encore parmi les manuscrits du monastère Saint-Michel de Kiev (1), il déclare que l'higoumène du monastère de l'Epiphanie de Polotsk, le *très magnifique* P. Méléce Kguéidrots, lui a présenté une requête pour lui demander

(1) *Vciakavo i maleichavo grékha vec'ma est tchoujda. Kamène Very.* Moscou, 1843, t. II, p. 309.

(2) K. DÉLIKANIS, *Πατριρχικών ἐγγράφων τόμος τρίτος*, Constantinople, 1905, p. 211-215. Dosithée écrit au patriarche œcuménique pour solliciter son intervention contre l'élection de lavorski.

(1) Manuscrit 1749.

de bénir la nouvelle confrérie. Considérant que cette association pourra être très utile et salubre, l'évêque accorde volontiers son approbation et sa bénédiction, et confirme le règlement qui lui a été soumis dans toutes ses prescriptions. Les pasteurs des âmes sont invités à veiller à ce que tous les confrères professent la foi de la Sainte Eglise catholique orthodoxe orientale; qu'ils en apprennent les dogmes et les gardent irrévocablement jusqu'à leur mort; qu'ils soient toujours soumis à leur évêque et à ses successeurs, ordonnés par le métropolitain de Kiev, de la Galicie et de toute la Russie. Dans cette insistance à recommander la pureté de la foi, nous reconnaissons l'ardent défenseur de l'Orthodoxie et l'adversaire acharné du parti uniate, qui ne craignit pas d'aller plaider lui-même devant la diète polonaise la cause de ses coreligionnaires persécutés. A sa mort, les catholiques poussèrent un soupir de soulagement et se vengèrent du mal qu'il leur avait fait en composant des bouts-rimés sur son compte. Et dire que cet orthodoxe de vieille roche passerait aujourd'hui pour un hérétique et un papiste, en Russie et en Grèce, parce qu'il admettait l'Immaculée Conception ! Mais n'insistons pas

Les statuts de la confrérie de l'Immaculée-Conception comprennent dix-sept articles. Ils traitent des conditions d'admission, des vertus que doivent pratiquer les associés, de la modestie qui doit présider aux réunions, des jours consacrés au service de Dieu et à la prière, de l'obligation de renouveler l'homme intérieur, des registres de la confrérie, de l'élection des présidents et des secrétaires, des funérailles et des prières à faire pour les confrères défunts, etc.

En tête du règlement se lit la formule de consécration à Marie immaculée que doivent réciter les associés, garçons et filles. Voici la traduction de cette pièce intéressante :

Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et Vierge immaculée, moi, humble péche-

resse N. (1), indigne des regards de votre très saint visage, désirant vous servir et me confiant en votre grande miséricorde, en présence de votre Fils très béni et de toutes les puissances célestes, je me consacre maintenant à vous pour être éternellement votre servante et votre esclave dans la *confrérie de votre Immaculée Conception*, de votre Annonciation joyeuse et de votre toute glorieuse Assomption. Je vous prends pour ma Mère chérie, ma souveraine et ma patronne, et je me décide irrévocablement à ne jamais me séparer de vous, à ne jamais ternir votre gloire, à être *fidèle tous les jours de ma vie à votre immaculée et très pure Conception*, comme aussi aux dogmes de la foi catholique orthodoxe, et à rester jusqu'à ma mort dans l'Eglise orientale, œcuménique, apostolique, et dans cette association. Je vous prie donc humblement, ô Très Sainte Vierge, par la passion et le sang que votre Fils unique, Jésus-Christ Notre-Seigneur, a répandu pour le monde entier et pour moi, maudite et indigne, je vous supplie de m'accepter amoureusement et miséricordieusement au nombre de vos servantes et de vos esclaves pour l'éternité. Assistez-moi avec bonté dans tous mes besoins et toutes mes nécessités, et surtout à l'heure de ma mort, parce que vous êtes la Mère de miséricorde, prompte à venir à notre secours. Ainsi soit-il. (2)

« Cette formule de consécration, ajoute M. Goloubiev, montre jusqu'à quel point la doctrine catholique de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu s'était enracinée à cette époque dans la Russie occidentale, *évidemment sous l'influence latino-polonaise*. » C'est ainsi qu'avec aisance on se tire d'un mauvais pas. Mais ce n'est pas là une raison sérieuse, c'est une échappatoire. Comment M. Goloubiev explique-t-il que ces Petits Russiens, si lettrés, si savants, si versés dans la connaissance des sept conciles, si acharnés contre les Latins et les Uniates, si supérieurs à tous les chicaneurs grecs d'hier et d'aujourd'hui, ne se soient pas doutés qu'ils tombaient dans une grossière hérésie, en

(1) Le manuscrit cité fait parler une fille.

(2) GOLOUBIEV, art. cit., p. 466-467.

admettant comme un dogme de l'Eglise orthodoxe qu'il fallait défendre jusqu'à la mort l'Immaculée Conception de Marie? Que s'est-il donc passé depuis lors? Y a-t-il eu un nouveau concile œcuménique au sein de l'Orthodoxie? Non, il y a eu la

parole de Pie IX en 1854, et le schisme comme le protestantisme vit de protestations contre la véritable Eglise. La solution du problème est là et pas ailleurs.

M. JUGIE.

UN POLYCANDILON BYZANTIN

DÉCOUVERT A JÉRUSALEM

Une découverte intéressante vient d'être faite dans les fouilles de Saint-Pierre à Jérusalem.

En déblayant une citerne, on a trouvé dans le dépôt grisâtre du fond un portelampe byzantin, du genre que l'on désigne sous le nom de *polycandilon*.

C'est une plaque de bronze découpée destinée à servir de support à six lampes de terre ou de verre.

Le milieu porte une croix pattée découpée à jour, autour de laquelle rayonnent six trous destinés à porter les lampes.

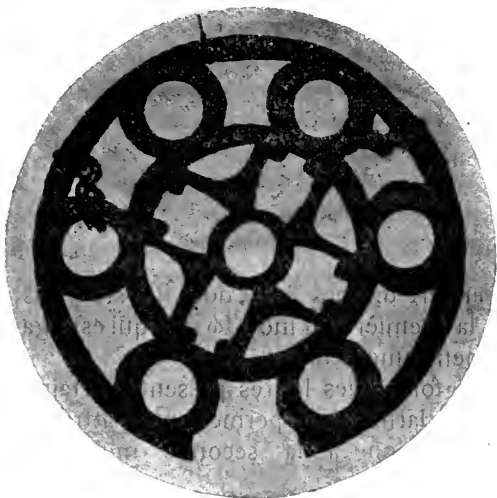
Le tout était soutenu par trois chaînes accrochées à trois anneaux soudés au bord de la plaque. Les chaînes étaient réunies au milieu par une pièce à trois branches, laquelle se liait à un crochet de suspension. Ce qui restait des chaînes était agglutiné contre la plaque et tellement oxydé qu'il n'en est resté que des débris insignifiants. Seule la pièce de raccord a pu être conservée.

La plaque elle-même n'est pas complète, un des anneaux de suspension est détruit. Mais telle qu'elle est, elle offre encore beaucoup d'intérêt.

Les auteurs byzantins signalent des lustres de ce genre en or ou en argent offerts par des empereurs ou des Papes à des sanctuaires célèbres. La présence de cet objet dans une citerne voisine de la grotte où l'on a constaté l'existence de nombreuses croix peintes ou sculptées sur le roc, est un indice que l'on n'est pas

loin d'une église, d'un sanctuaire anciennement vénéré.

L'intérêt que présente cette trouvaille est encore augmenté par un autre. En



effet, outre cet objet, on a encore trouvé dans la même citerne les débris d'un plat en terre cuite rouge, de 30 centimètres de diamètre.

En reconstituant le plat, dont presque tous les fragments ont été retrouvés, on a pu lire sur le bord une inscription gravée avec soin, mais dont le sens reste un peu vague.

Elle est pourtant conservée en entier, car deux lettres enlevées en partie par les cassures peuvent être suppléées sans aucune hésitation.

En voici la teneur :

ΟΑΓΙΟCΘΕΟΔΩCΙΟCΜΟΝΗC
ΙΩCΗΦΤΑΤΗΝΟC

L'inscription est précédée d'une grande croix pattée avec quatre points dans les angles; elle est terminée par une croix plus petite.

Les deux lettres incomplètes sont : la



première du mot *Μονῆς* dont il reste le bas, et la première du mot *Ἰωσήφ*, qui est également amorcée.

La forme des lettres présente certaines particularités qui permettent d'attribuer l'inscription à la seconde moitié du ve siècle.

Il n'y a pas à s'arrêter à l'orthographe fautive de *ταπηῶς* pour *ταπειῶς*, les deux graphies sonnant de même aux oreilles byzantines.

La lecture de cette courte inscription ne présente donc pas de difficulté, mais l'interprétation est moins facile.

Ὁ ἅγιος Θεοδώσιος μονῆς Ἰωσήφ ταπειῶς
Saint Théodose,
du couvent Joseph humble (moine).

Ce n'est pas très correct au point de vue de la grammaire, mais il semble qu'il faille comprendre :

Joseph, humble moine du couvent Saint-Théodose.

Il y a, paraît-il, au Mont-Athos, un grand nombre de dédicaces analogues.

Il reste à savoir quelle était la destination de cet objet, offert par un moine de Saint-Théodose. Quoique situé à deux heures environ de distance, le couvent de Saint-Théodose est tout voisin de la grotte de Saint-Pierre : on le voit de là comme si l'on y était, à cause de sa position élevée et de la limpidité habituelle de l'air.

Les relations d'un couvent à l'autre sont donc très naturelles.

Mais quelle était la destination de ce plat et y a-t-il relation entre le plat et le polycandilon?

Il est probable qu'il faisait partie de l'offrande dont il indiquait l'origine et qu'il était destiné à être suspendu audessous du disque de bronze, pour recueillir les gouttes d'huile qui pouvaient s'échapper des lampes. On voit cette disposition figurée dans des peintures anciennes.

Plusieurs des petites lampes en terre cuite recueillies au cours des fouilles peuvent très bien s'adapter aux ouvertures du petit lustre. Elles ont, en effet, en dessous un petit cercle saillant qui entre exactement dans le trou et empêche la lampe de glisser.

Tout cet ensemble paraît bien se rapporter au mobilier d'une église.

J. GERMER-DURAND.

Jérusalem.

LE COULOIR LITURGIQUE EN 1396

Dans un article des *Echos d'Orient* (1), j'ai démontré l'existence au moyen âge chez les Grecs d'un instrument liturgique, l'ἠθμός ou couloir, disparu aujourd'hui de l'usage tout comme le *colum* analogue des documents latins.

Le couloir, disais-je, est mentionné par le commentaire liturgique du pseudo-Sophrone, compilation bien postérieure au Saint dont elle porte le nom, et, à trois reprises, par un autre commentaire inédit, mutilé du début, que contient le codex 303 du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople; tous les autres commentaires passent l'instrument sous silence.

Ceci doit être entendu des commentaires publiés, y compris la traduction du pseudo-Germain par Anastase le Bibliothécaire. Mais il est bien possible que les diverses recensions encore inédites et peu étudiées jusqu'ici nous apportent de nouveaux témoignages.

J'indiquais ensuite comme signalant le couloir quatre inventaires, *βιβλία*, de monastères (2). Ce sont les inventaires : du Πανοικτιρίμων de Constantinople, fondé en 1074; de la Κεγαριτωμένη (?) de Constantinople, fondé en 1118; de la Θεότοκος τοῦ Ξυλοργουῦ au Mont-Athos, daté

du 14 décembre 1143; enfin de Saint-Christodule à Patmos, de septembre 1200.

Les autres inventaires restent muets au sujet du couloir, y compris celui de Petritzos ou Batchkovo, publié depuis l'apparition de mon article.

Personne, que je sache, n'a jusqu'ici complété mon étude. La chose, pourtant, n'était pas difficile. Il y a huit ans, comme aujourd'hui, j'avais sous la main une pièce importante que je n'aurais pas dû oublier de consulter à propos du couloir.

Cette pièce, c'est l'inventaire du trésor de Sainte-Sophie, rédigé au mois d'octobre 1396 par le patriarche Antoine IV, en présence des hauts dignitaires ecclésiastiques et de plusieurs membres du sénat (1).

Nous y trouvons d'abord énumérés de nombreux calices, des patènes, des cuillers, des astérisques, et, à la suite, un « couloir d'argent », ἠθμός ἀργυροῦς.

L'intérêt de ce texte est double. Il nous prouve que l'usage du couloir n'était pas réservé aux monastères, comme auraient pu contribuer à le faire croire les documents cités dans mon premier article. Il nous prouve encore que le couloir s'est maintenu au moins jusqu'à la fin du xiv^e siècle. S. PÉTRIDÈS.

LES ÉCOLES GRECQUES EN TURQUIE

Au jour où le vainqueur musulman entra dans Constantinople, la Grèce poussa un cri d'effroi. Ses écoles n'allaient-elles pas subir l'influence néfaste des envahisseurs? Tel était le problème angoissant que se posaient une partie notable des maîtres grecs désormais asservis.

Nous allons essayer d'y répondre à la lumière des cinq siècles d'histoire qui se sont écoulés depuis ce jour. Nous montrerons comment, de 1453 à 1906, les écoles grecques se fondèrent peu à peu et comment l'enseignement évolua progressivement; nous mettrons en relief le rôle prépondérant joué par certains maîtres

(1) T. IV (1900-1901), p. 321-325.

(2) Sur les inventaires, voir l'article *Brevion* du R. P. L. PETIT dans *Dictionnaire d'archéol. chrétienne et de liturgie*, t. II, col. 1316.

(1) MIKLOSICH et MUELLER, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. II, Vienne, 1862, p. 566-570.

ou bienfaiteurs grecs dans cet essor croissant de l'instruction publique et nous finirons par une statistique et par les conclusions qui se dégagent de cette étude comparée.

I. LA FONDATION DES ÉCOLES GRECQUES.

Constantinople est prise, l'église de Sainte-Sophie est souillée, le dernier empereur byzantin est tué, dans les rues de la cité conquise les janissaires cruels guettent les enfants grecs pour s'en faire une proie : et pourtant, au milieu des ténèbres de la nuit, on entend déjà le bruit étouffé d'un marteau travaillant à bâtir une école.

Le spectacle des flots de sang versé pendant les horreurs du siège n'éteint pas l'esprit hellénique : assoiffé de culture, le peuple vaincu multiplie les fondations d'écoles qui, sous la diversité des noms (1) servant à les désigner, témoignent du désir intense qu'a la masse populaire de l'instruction.

De 1453, année de la prise de Constantinople, à 1831, année de la Constitution du royaume de Grèce, les écoles se maintiennent, végètent pauvrement et se développent dans l'ombre à la faveur des dévouements individuels.

Au début, c'est dans l'enceinte sacrée de l'église qu'un maître, d'ordinaire le curé de la paroisse, parfois un artisan quelconque, un tailleur, un cordonnier, apprend à lire aux enfants. Puis les couvents s'en emparent (2) : aux établissements élémentaires s'adjoignent des gymnases ; l'illustre Joasaph, nommé archevêque d'Andrinople, puis patriarche de Constantinople en 1555, appelle auprès de lui Jean Zygomalas qu'il fait directeur du collège national de Constantinople. Des collaborateurs intelligents le secondent : mais les disciples sont encore peu nom-

breux : Zygomalas en a dix, Théophane, grand orateur du patriarcat œcuménique, trente ; Hermodose, professeur à Chio, n'en compte que quatre. C'est vraiment peu pour des maîtres désireux des grands auditoires.

Mais l'élan est donné : le mouvement ne s'arrêtera pas. Successivement, Jérémie II, patriarche de Constantinople en 1572, et Cyrille Lucar en 1620 donnent une vigoureuse impulsion aux études grecques. Bientôt le collège national de Constantinople, reste des écoles supérieures des Byzantins, renouvelé par Gennadios Scholarios, reçoit des directeurs comme Théophile Corydaleus, Alexandre Mavrocordato au xvii^e siècle ; au collège de Vato-pédi, sur la montagne sainte de l'Athos, Eugène Boulgaris étonne l'Orient par son érudition et son esprit méthodique. Dès lors, les fondations des grands collèges se succèdent jusqu'à la fin du xvii^e siècle ; après les écoles secondaires établies, à Agrapha par Eugène Jeannoulis en 1640, à Janina en 1645 et en 1675, à Chio par Léon Allatius en 1660, à Patmos par Macarios Patmios vers 1700, à Smyrne par Dendrinos en 1723, à Missolonghi par Panagioté Palamas en 1760, et à Kydonia par Eugène de Briola vers 1700, viennent les fondations d'Am-pélakia et de Miliaïos en Thessalie, vers 1803, par Daniel Philippidis (et celle d'Andrinople par Etienne Karathéodory en 1819 (1) : créations fécondes qui seront le noyau central autour duquel se développeront bientôt d'autres institutions similaires.

*
*
*

Mais voici qu'un grand événement s'est accompli. Par la voix des armes, en 1821, le peuple hellénique a proclamé son indépendance. La première Assemblée, réunie en 1822, sous la présidence de Mavrocordato, inscrit en tête de sa

(1) Κοινὰ Σχολεῖα Ἀκαδημία, Λύκειον, Μουσεῖον, Ἑλληνομουσεῖον, Σχολή, Γυμνάσιον, Φροντιστήριον, etc.

(2) MARTIN CRUSIUS, *Turco-græcia libri octo*. Bâle, 1584, p. 205. A. HELLADIOS, *Status præsens Ecclesiæ græcæ*. Altorf, 1714, in-12, p. 21-27. G. CHASSIOTIS, *L'instruction publique chez les Grecs*, 528 pages in-8°, p. 15-17.

(1) G. CHASSIOTIS, *op. cit.*, p. 34-73. MÉLÉTIOS, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*. Vienne, 1783, in-8°, p. 122-126. SCARLATOS BYZANTIOS, *Κωνσταντινούπολις*. Athènes, 1858, in-8°, p. 108. PARANIKAS, *Σκεδιάσμα περὶ τῆς ἐν τῷ ἑλληνικῷ ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων*. Constantinople, 1867, in-8°, p. 65 et seq.

nouvelle Constitution la liberté de l'instruction publique. Aussitôt, en cette même année, une Ecole normale *modèle* est établie à Argos. Dix ans après l'insurrection, en 1831, la Grèce est érigée en royaume indépendant, l'instruction publique est organisée, une nouvelle Ecole normale est fondée à Athènes pour servir de modèle à toutes les autres et, à l'exemple de la France et de l'Allemagne, les maîtres donneront l'enseignement primaire dans les salles d'asile et dans les écoles communales, l'enseignement secondaire dans les écoles dites *helléniques* et dans les gymnases ou lycées, et l'enseignement supérieur à l'Université d'Athènes.

Les Grecs de Turquie prennent modèle sur leurs frères de la Hellade libérée. A cause des ravages qui suivent la guerre de l'Indépendance, l'instruction baisse, des gymnases comme ceux de Chio et de Kydonia disparaissent complètement, mais cette éclipse n'est que momentanée. Des étudiants de l'Université d'Athènes reviennent enseigner dans leur patrie d'adoption, la Turquie: en 1860, une association d'enseignement se fonde pour soutenir les écoles grecques au moyen de Syllogues. De fait, le 9 janvier 1860, le *Sylloge littéraire* voit le jour, société savante et Académie chargée de surveiller et de faire progresser l'enseignement. Voici, au reste, brièvement retracé, le développement des œuvres d'éducation depuis l'institution des salles d'asile jusqu'à l'organisation actuelle des écoles théologiques.

A partir de 1870, les Syllogues de l'Épire, de Constantinople et de Thrace décident la création de plusieurs Ecoles normales: celles dites *Zographia*, à Kestoraki, pour les instituteurs et les institutrices, en 1872; celle de Serrès, en 1874; celle de Bitolia, en 1873; celle de Philippopoli en 1876; à Constantinople, les écoles Pallas, Zappéion, pour futures maîtresses, en 1864 et en 1875; enfin, en 1876, l'Ecole normale dite *du dimanche*, où des cours gratuits sont faits tous les

dimanches, par des membres du Sylloge, aux instituteurs qui veulent compléter leur formation.

Puis, ce sont les établissements d'instruction secondaire fondés depuis longtemps pour la plupart, mais réorganisés par le soin des Syllogues divers: les écoles *helléniques élémentaires* dans les villages importants, avec un seul professeur, les écoles *helléniques supérieures*, avec cinq ou six professeurs, ouvertes en 1878 dans les endroits où la pénurie des ressources ne permet pas la création des gymnases; enfin, toute une série de lycées dont l'importance a varié au cours des temps: la grande école du Phanar, dont nous avons raconté les modestes débuts; l'école Zossimée à Janina, fondée en 1828 par les frères Zossimas; l'école *évangélique* de Smyrne, établie en 1824; l'institution supérieure de filles créée dans la même ville à peu près à la même époque; l'école de Chio qui date de 1840; l'école de Samos, établie en 1757 et réorganisée au dernier siècle; l'école de Mitylène, fondée en 1840; enfin, l'école et le gymnase de Salonique, construits en 1821 et en 1870.

A ces gymnases complets dont le programme a été calqué sur celui des écoles helléniques supérieures de Grèce, il faut ajouter certains lycées dont l'organisation reproduit plutôt le système français et qui servent en même temps d'écoles commerciales: l'Ecole de commerce de Khalki, fondée en 1831 par les négociants de Constantinople, d'après le plan conçu par Alexandre Ypsylantis en 1780; le lycée grec de Péra ouvert en 1869; et enfin, un certain nombre de lycées établis à Constantinople même et dans les autres provinces de la Turquie.

En regard de cette multiplicité d'institutions scolaires répondant au désir d'un peuple vraiment ami des lettres, il est triste de constater que les écoles ecclésiastiques sont plutôt clairsemées: pour le bas clergé des paroisses, il n'existe que deux Séminaires, fort petits, du reste, établis à Janina et près de Césarée de

Cappadoce; pour le haut clergé, deux écoles théologiques qu'on essaye de transformer en Universités : l'école théologique de Khalki, fondée en 1844 et l'école de Sainte-Croix, fondée à Jérusalem en 1855. C'est tout. Les essais tentés en 1874 et en 1875 pour établir d'autres Séminaires à Constantinople et à Trébizonde n'ont pas été heureux. C'est visiblement à cause de cette insuffisance notoire d'établissements pour la formation théologique des jeunes clercs que bon nombre de ces derniers, caressant le doux espoir d'un épiscopat prochain, vont demander de plus vives lumières aux Universités d'Allemagne (1). Telles sont les principales écoles, fondées au xviii^e et au xix^e siècles et suivies de bien d'autres dont nous ne parlons pas. Si maintenant, après avoir esquissé l'histoire de leur fondation, nous avons la curiosité de comparer l'enseignement qui y a été donné depuis cinq siècles à celui qui est en vogue aujourd'hui, nous concluons que, si l'instruction publique des Grecs a été entravée dans son essor en Turquie, l'inexpérience du professeur y a contribué autant que l'intolérance du musulman.

II. L'ÉVOLUTION DANS LES MÉTHODES D'ENSEIGNEMENT.

Au lendemain de la conquête turque, c'est la routine qui préside à l'enseignement. Le maître improvisé, prêtre, moine, artisan quelconque, fait une lecture, et les élèves répètent tous à la fois, sur des tons variés, la série des mots qu'il s'agit d'épeler. En fait de livres, ils ont des tablettes appelées *pinakidia* sur lesquelles sont écrites les lettres de l'alphabet et des combinaisons de syllabes sans aucun sens que l'enfant prononce machinalement plusieurs fois de suite pour se guérir du bégayement (2).

Malheur au disciple qui refuse de se plier à ces exercices de phonétique ! Sur sa tête pend la terrible férule, le *phalangas*, prête à s'abattre; le crachement sur la figure et la bastonnade sont aussi en honneur. Et c'est remplis d'une salubre frayeur que les élèves étudient, avec une grammaire grecque tout à fait élémentaire, les psaumes, les Actes des apôtres et quelques extraits des Évangiles (1).

Maîtres et disciples croupissent dans ce marasme, faute d'Écoles normales et de manuels de pédagogie, jusqu'à ce que des professeurs originaux, rompant avec la monotonie de leur milieu, comblent par leur valeur personnelle les lacunes de leur formation et se créent en quelque sorte une méthode. Théophile Corydaleus en 1645, Alexandre Mavrocordato en 1665, Eugène Boulgaris de 1742 à 1763, seront des initiateurs. Persuadés, avec raison, que des Grecs doivent avant tout se rendre compte du patrimoine littéraire légué par les aïeux, ils se préoccupent surtout de l'interprétation fidèle des auteurs anciens. Mavrocordato insiste sur la concision du style et sur le choix des bons modèles, Corydaleus expose les règles de la méthode en rhétorique et en philosophie. Bientôt, vers 1710, on publie des morceaux choisis, et l'enseignement du grec devient un commentaire de la pensée des auteurs qu'on appelle *psychagogie*. En 1749, peu satisfait des imprécisions de ce procédé, Nicéphore Cavsocalyvitis revient à la traduction littérale du grec ancien en vulgaire. En 1779, insistant sur la même idée, Joseph Missiodax, dans un ouvrage sur la pédagogie (2), condamne l'abus des épithètes, rejette les commentaires fastidieux de ses prédécesseurs et préconise l'emploi d'un seul mot pour rendre la même idée dans une traduction serrée. Enfin, vers 1792, préludant aux recherches philologiques des modernes, Lambros Photiadis s'inspire

(1) G. CHASSIOTIS, *op. cit.*, p. 355.

(2) Par exemple, des adjectifs comme *μολυβδοζωντη-λοπελεχμημένη* !.....

(1) POUQUEVILLE, *Voyage de Morée*. Paris, 1805, p. 267-270. G. CHASSIOTIS, *op. cit.*, p. 20 et seq.

(2) SATHAS, *Νεο-ελληνική φιλολογία, παράρτημα*, p. 148.

des données de l'histoire, de l'archéologie et de l'érudition des écrivains occidentaux pour exprimer en grec moderne la pensée des anciens. Ainsi, durant cette période, les progrès dans le domaine de traduction sont sérieux. Du reste, on remarque chez tous les écrivains d'alors une connaissance réelle du grec classique qu'ils écrivent avec élégance. Moins en honneur, le latin n'apparaît qu'aux cours de Psalidas, en 1794.

Cette lente évolution que nous remarquons sur le terrain littéraire se manifeste également dans le domaine philosophique et scientifique. En 1715, Méthodie Anthrakitis enseigne à Janina l'ontologie de Malebranche. De 1742 à 1763, incertain, Eugène Boulgaris a tour à tour enseigné les systèmes de Locke, de Leibniz et de Wolf; vers 1800, ses disciples ont professé la logique, la métaphysique et la théologie de Boulgaris considéré à son tour comme chef d'école; et voici qu'au XIX^e siècle, après avoir renié les doctrines d'Aristote, de Descartes, de Leibniz et de Locke, les professeurs grecs ont adopté l'idéalisme kantien. A cette époque, on suit le cours de mathématiques de Gesner, la physique de Théotokis, et la physique et la chimie sont enseignées avec des expériences comme en Italie, en France et en Angleterre.

Désormais, mis en relation avec les professeurs éminents des nations occidentales, les maîtres grecs apprennent leurs procédés d'enseignement. En 1813, la méthode de Bell et de Lancaster est préconisée par la *Société philomuse* et par une revue périodique, *le Mercure savant*. D'après ce procédé, appelé le *mode mutuel*, l'école est organisée de manière que les élèves s'instruisent les uns par les autres; la leçon donnée aux plus avancés est expliquée par ceux-ci aux plus faibles. Il résulte de cette façon de faire, malgré l'inconvénient provenant de l'inexpérience des maîtres, un double avantage: d'abord, l'enfant comprend mieux le langage simple de son condisciple que le style recherché d'un agrégé; ensuite, quand les

ressources font défaut, il y a pour l'établissement une réelle économie de professeurs.

De 1815 à 1825, aux appels des Grecs aspirant à s'affranchir du joug ottoman, l'Europe occidentale a répondu par l'envoi de volontaires enthousiastes (1): ces relations amies se font sentir dans le domaine de la pensée aussi bien que sur les champs de bataille. Il en résulte, au point de vue pédagogique, une nouvelle tendance à copier les Suisses et les Français. En 1819, Constantin Assopios leur emprunte la méthode analytique, la seule vraiment féconde dans les sciences expérimentales. Plus tard, en 1852, à la méthode expositive par laquelle le maître s'adresse directement à l'esprit, le professeur Cockonis substitue le procédé intuitif qui va du concret à l'abstrait, présente les idées sous le vêtement des images et assure à la fois l'éducation des sens et le développement de l'esprit. A cette époque, les bibliothèques pédagogiques et les conférences des instituteurs comblent les lacunes des études hâtives auxquelles se sont livrés les professeurs improvisés.

Du reste, on a compris que l'école ne devait pas seulement initier à la vérité spéculative, mais encore préparer à la vie pratique, et dès 1856, sur le modèle des *Realschulen* de l'Allemagne, se fondent les écoles *professionnelles*.

Toutefois, si de grands progrès ont été réalisés dans l'enseignement secondaire, le degré inférieur de l'instruction, l'enseignement dans les salles d'asile, laisse encore trop à désirer. C'est pourquoi, en 1868, on réorganise ces classes élémentaires sur le plan des *Jardins d'enfants* (2) de Fröbel (1782-1852) en empruntant au maître allemand les idées fécondes bien que parfois excentriques de son système. Ce qu'il avait réalisé en 1839 à Blankenburg, en Allemagne, on tente de le faire en Turquie comme en Grèce: dans un

(1) GERVINUS, *Insurrection et régénération de la Grèce*, t. II, p. 1-8.

(2) P. VINCENT, *Histoire de la pédagogie*, Paris, 1885, p. 364-372.

ensemble de bâtiments, de cours et de jardins, l'enfant apprend à l'aide d'objets ronds, cubiques, etc., qui ont une signification symbolique, et passe de l'étude à des exercices de gymnastique pour continuer par des chants et finir par des jeux. Ce contact avec la nature est la pratique systématique et même exagérée de la méthode intuitive. Mais, en pédagogie comme en médecine, on donne dans toutes sortes d'excès avant de s'arrêter à la juste mesure; ainsi donc, les bizarreries de Frœbel étant à la mode, le ministre Carapanos fait publier un *Guide pour les salles d'asile* rédigé d'après ces principes.

De 1870 à 1880, grâce à l'heureuse influence des Syllogues de Constantinople et d'Épire, on fonde des Ecoles normales que l'on organise sur le modèle de l'Ar-sakion d'Athènes (1). Le *Zappéion*, Ecole normale d'institutrices fondée en 1875 à Constantinople, nous présente sous le rapport de l'enseignement le type des écoles de filles placées sous la surveillance immédiate du Phanar. Avec un programme comportant l'enseignement du grec, des sciences, de l'histoire, de la géographie, de la pédagogie, de la philosophie, de l'histoire de l'art, de l'hygiène, de l'économie domestique, voire même de l'économie politique, l'école fait une large place à l'enseignement religieux. La manière dont il est ordonné est d'ailleurs intelligente. Au lieu de ces cours d'instruction religieuse, gros de plusieurs volumes, riches de textes scripturaires incompris, remplis de discussions théologiques auxquelles les jeunes filles grecques ne sont pas mieux préparées que les demoiselles de Sèvres en France, c'est un précis des principaux faits de l'Ancien et du Nouveau Testament et une biographie de quelques Pères de l'Église avec les leçons morales qui s'en dégagent. En revanche, n'est-il pas déplorable que, en 1875, pour la psychologie et la morale, on imposât comme auteur à suivre l'An-

glais Herbert Spencer, le docteur de l'évolutionisme absolu en morale comme en dogme? (1)

D'autre part, s'il faut louer dans l'enseignement de l'école l'adaptation des principes généraux avec le caractère national, il y a lieu de déplorer cet exclusivisme en vertu duquel on procède par simple exposition orale sans se servir de livres. Ce système, favorable à l'unité du cours et à l'autorité doctrinale de la maîtresse, est nuisible à l'esprit de curiosité et à la réflexion personnelle des élèves.

Mais, à cette époque, un fait digne de remarque, c'est l'importance plus considérable donnée aux compositions écrites dans les examens. Auparavant, soit par crainte du travail, soit par insouciance, soit dans le désir de satisfaire sa naturelle démangeaison de parler, le maître grec donnait dans les examens la préférence aux épreuves orales (2).

Maintenant, si de l'enseignement primaire supérieur nous passons à l'enseignement secondaire, nous constatons de nouveaux progrès. Dans les écoles dites *helléniques*, dans les gymnases et dans les lycées, abandonnant le mode *mutuel* d'enseignement devenu insuffisant, on favorise les spécialités, on multiplie les professeurs. Les lycées sont organisés comme ceux de France; le latin, si peu en honneur dans le passé, figure au programme de toutes les classes avec son cortège classique d'explications d'auteurs latins et français. En 1878, la séparation des sections de sciences et des sections de lettres, qui a été accomplie en France en ces dernières années, n'était pas près de se faire; du reste, de nos jours, elle n'est pas encore réalisée dans les gymnases grecs. Si elle se faisait plus tard, ce serait pour le malheur des auteurs anciens désormais

(1) G. CHASSIOTIS, *op. cit.*, p. 409.

(2) Il y a encore de nos jours, en Anatolie, telle et telle école grecque, où le professeur péroré sans discontinuer et où les élèves sont appelés à faire de même. Le maître ne peut retenir sa surprise quand il apprend que dans les écoles allemandes et françaises les élèves font *tous les jours* des devoirs écrits.

(1) CHASSIOTIS, *op. cit.*, p. 374-411.

abandonnés aux recherches des philologues et pour le triomphe des sciences exactes devenues plus utiles que les lettres à un peuple commerçant.

Ainsi, après avoir traversé bien des vicissitudes, tour à tour détruites et reconstruites, livrées à des maîtres sans expérience, puis à des professeurs plus originaux et plus méthodiques, organisées selon les procédés pédagogiques en vogue aux diverses périodes de leur histoire, les écoles grecques de Turquie ont fini par se conformer aux programmes des écoles occidentales.

Dans ce travail de transformation, en dehors des événements politiques et des influences étrangères, il est un rôle qu'il convient ici de mettre en lumière: celui des principaux maîtres ou bienfaiteurs grecs.

III. STATISTIQUES ET CONCLUSIONS

Sans vouloir étudier par le menu la situation des écoles à l'heure actuelle — étude qu'il est toujours téméraire de faire, — il nous reste à comparer d'une manière globale le passé et le présent, en mettant en regard les résultats des écoles grecques hier et aujourd'hui.

La statistique que nous mettons sous les yeux du lecteur a été faite à la fin de l'année 1905 pour les écoles orthodoxes de l'archidiocèse de Constantinople, et à la fin de l'année 1906 pour les écoles des diverses métropoles relevant de ce patriarcat. L'autorité ecclésiastique ayant la haute main sur la direction de ces maisons d'enseignement, il a paru bon de les grouper par provinces ecclésiastiques. On trouvera donc dans le tableau ci-contre, avec l'indication des métropoles, les chiffres correspondant au nombre d'écoles, d'instituteurs, d'institutrices et d'élèves, garçons et filles, de chaque diocèse (1).

MÉTROPOLES	ÉCOLES	MAÎTRES	MAÎTRESSES	ÉLÈVES GARÇONS	ÉLÈVES FILLES	TOTAL DES ÉLÈVES
1 Constantinople,	72	398		13 217		
2 Césarée.	74	88	38	3 691	1 550	5 241
3 Ephèse.	146	185	150	8 200	6 000	14 200
4 Héraclée.	120	121	45	4 736	1 863	6 599
5 Cyzique.	85	80	23	4 409	1 424	5 833
6 Nicomédie.	83	83	20	3 479	1 120	4 599
7 Nicée.	36	42	28	2 135	1 391	3 526
8 Chalcédoine.	52	64	61	2 613	2 633	5 246
9 Dercos.	65	59	23	2 265	1 075	3 340
10 Thessalonique.	40	78	43	3 596	2 808	6 404
11 Andrinople.	97	122	75	5 597	3 557	9 154
12 Amasée.	242	484	28	8 135	790	8 925
13 Janina.	238	196	68	5 124	1 600	6 814
14 Brousse.	33	31	35	1 451	1 661	3 112
15 Monastir.	82	81	45	2 569	2 252	4 821
16 Néocésarée.	—	—	—	—	—	—
17 Iconium.	—	—	—	—	—	—
18 Verria.	29	54	10	1 461	620	2 081
19 Pisidie.	23	38	20	2 204	758	2 962
20 Crète.	—	—	—	—	—	—
21 Trébizonde.	66	98	27	3 280	1 572	4 792
22 Nicopolis.	61	65	7	2 150	320	2 470
23 Philippopolis.	38	60	34	2 280	1 540	3 820
24 Rhodes.	59	78	18	3 500	1 750	5 250
25 Serrès.	68	75	32	3 370	1 080	4 450
26 Drama.	67	70	37	—	—	3 715
27 Smyrne.	72	159	163	6 058	5 703	11 761
28 Mytilène.	46	88	24	—	—	6 950
29 Didymoteikhos.	62	72	12	3 798	782	4 580
30 Ancyre.	9	15	11	770	480	1 250
31 Philadelphie.	23	20	27	1 060	722	1 782
32 Melnik.	40	40	30	—	—	2 000
33 Ainos.	9	11	11	500	200	700
34 Méthymna.	39	46	19	2 074	1 067	3 141
35 Korytza.	60	77	29	3 602	1 204	4 806
36 Mésembria.	—	—	—	—	—	—
37 Samos.	54	100	36	4 290	1 717	6 007
38 Vizya.	30	27	12	1 142	584	1 726
39 Anchialos.	—	—	—	—	—	—
40 Varna.	7	12	14	38	526	906
41 Maronia.	28	32	20	1 546	912	2 458
42 Silivria.	—	—	—	—	—	—
43 Sozoagathopolis.	8	11	4	550	150	700
44 Xanthé.	32	35	24	1 560	1 393	2 953
45 Ganos et Chora.	13	17	7	—	—	1 405
46 Chio.	99	96	30	5 360	2 100	7 460
47 Lemnos.	25	29	10	1 600	750	2 350
48 Imbros.	5	12	3	670	400	1 070
49 Dyrrachium.	—	—	—	—	—	—
50 Uskub.	88	113	9	2 485	900	3 385
51 Castoria.	155	140	31	5 456	1 539	6 995
52 Rascoprisrende.	110	125	24	3 942	1 116	5 058
53 Bodéna.	83	74	27	3 241	1 041	4 282
54 Belgrade.	50	57	12	1 204	426	1 630
55 Stromnitza.	20	20	12	625	359	984
56 Grévéna.	93	75	10	2 180	373	2 553
57 Sisanos.	75	137	—	—	—	3 217
58 Mogléna.	69	66	12	2 740	612	3 352
59 Presba.	49	55	21	1 579	588	2 167
60 Dibrai.	2	2	1	60	—	60
61 Cassandria.	39	49	8	2 779	600	3 379
62 Khaldia.	136	183	—	—	—	4 882
63 Elasson.	53	65	8	2 177	384	2 561
64 Proconèse.	19	21	8	1 176	420	1 596
65 Dryinoupolis.	126	140	13	3 800	810	4 610
66 Cos.	8	13	4	485	180	665

(1) Il eût été préférable, au lieu de relever le nombre des écoles de Constantinople et des métropoles à deux dates différentes, de prendre les chiffres à la même date; mais l'Ἡμερολόγιον τῶν ἐθνικῶν φιλανθρωπικῶν καταστημάτων, auquel nous

empruntons ces chiffres, les a publiés à deux reprises différentes, en 1905 et en 1906. Force nous est bien de nous y conformer.

MÉTROPOLES	ÉCOLES	MAÎTRES	MAÎTRESSES	ÉLÈVES GARÇONS	ÉLÈVES FILLES	TOTAL DES ÉLÈVES
67 Lititza.	25	23	7	1 056	407	1 463
68 Karpathos.	—	—	—	—	—	—
69 Servia.	47	67	12	2 516	824	3 340
70 Névrokop.	6	7	4	220	90	310
71 Léros et Calymnos.	12	33	7	—	—	1 960
72 Colonia.	—	—	—	—	—	—
73 Eleuthéropolis.	93	105	1	—	—	3 450
74 Paramythia.	127	86	11	1 897	310	2 207
75 Vella.	112	102	20	3 033	1 065	4 098
76 Hélioupolis.	65	64	37	2 879	1 963	4 842
77 Gallipoli.	15	27	7	1 585	600	2 185
78 Rhodopolis.	53	61	1	—	—	1 500
79 Kréné.	62	58	30	2 900	1 800	4 700
80 Kir-Kilissé.	—	—	—	—	—	—
81 Tyroloé.	—	—	—	—	—	—

Au total, sur 70 diocèses dont nous possédons les statistiques exactes, cela fait 4 329 écoles, 7 219 maîtres et maîtresses, et 270 907 élèves.

La lecture des chiffres qui établissent la situation des écoles grecques en 1906 nous permet de faire deux sortes de remarques: observations portant sur les progrès réalisés de 1878 à 1906; observations ayant trait aux nombres comparés des écoles de garçons et de filles dans les divers diocèses en 1906. Pour cela, sans offrir au lecteur le spectacle d'une statistique des écoles en 1878 aussi longue que celle que nous venons d'établir, prenons pour base de comparaison les variations survenues de 1878 à 1906 dans quelques métropoles: Constantinople, Dercos, Chalcédoine, Nicomédie, Nicée, Brousse, Cyzique, Amasée (1).

D'abord, en ce qui regarde le nombre des établissements scolaires, les progrès sont considérables.

En 1878, l'archevêché de Constantinople ne comptait que 69 écoles; en 1905, il en a 72, et dans ce nombre nous ne comprenons pas les 60 écoles paroissiales annexées aux diverses églises. De même, de 1878 à 1906, le chiffre des écoles de

(1) De même que nous avons emprunté aux almanachs grecs les éléments de la statistique donnée précédemment, nous empruntons à l'ouvrage de M. G. Chassiotis, cité plusieurs fois au cours de cet article, les chiffres se rapportant à l'année scolaire 1878-1879.

Dercos s'est élevé de 29 à 65; celui de Chalcédoine, de 28 à 52; celui de Nicomédie, de 42 à 83; à Nicée, à Brousse, à Cyzique, à Amasée, il s'est relevé respectivement de 15 à 36, de 26 à 33, de 12 à 85 et de 75 à 242.

A cette augmentation du nombre des écoles a correspondu une augmentation du personnel enseignant. Dans l'archevêché de Constantinople, entre les deux dates considérées, il s'élève de 86 à 398; à Dercos, de 32 à 82; à Chalcédoine, de 35 à 125; dans le diocèse de Nicomédie, de 46 à 103; dans ceux de Nicée, de Brousse, de Cyzique et d'Amasée, la progression est respectivement de 16 à 70, de 30 à 66, de 13 à 112, de 78 à 512. Dans chacune des métropoles considérées — Constantinople étant mise à part, — la proportion des institutrices s'est élevée de 22 à 23, de 10 à 61, de 4 à 20, de 3 à 28, de 9 à 35, de 1 à 23, de 1 à 28.

Quant au nombre des élèves qui ont fréquenté ces établissements, il est de 7 345 en 1878 et de 13 217 en 1905 dans l'archevêché de Constantinople; de 1878 à 1906, il varie de 2 215 à 3 340 dans celui de Dercos, de 2 055 à 5 246 dans celui de Chalcédoine, de 1 625 à 4 599 dans celui de Nicomédie, de 900 à 3 526 dans celui de Nicée, de 2 177 à 3 112 dans celui de Brousse, de 520 à 5 833 dans celui de Cyzique, de 2 850 à 8 925 dans celui d'Amasée.

De ce rapprochement des chiffres, il ressort clairement que le nombre des écoles a doublé en bien des endroits, que celui des élèves a presque triplé et que le nombre des institutrices a presque décuplé.

*
*

Mais ces différences une fois constatées entre les écoles grecques en 1878 et en 1906, il reste à comparer le nombre des instituteurs et des institutrices, et le nombre des élèves, garçons et filles, qui ont fréquenté les établissements scolaires en 1906.

On remarquera d'abord qu'il n'y a pas toujours proportion entre le nombre des écoles et le nombre des professeurs, maîtres ou maîtresses; cela tient à ce que dans les grands centres, à Constantinople

par exemple, les établissements scolaires étant plus importants requièrent un personnel plus considérable. De plus, le nombre des institutrices, sauf dans de rares diocèses, comme ceux de Brousse, de Chalcédoine, d'Ainos et de Varna, est rarement supérieur à la moitié de celui des instituteurs; ainsi, à Césarée de Capadoce, à Nicée, à Dercos, à Thessalonique, à Andrinople, le nombre des maîtres et des maîtresses est respectivement dans les rapports suivants :

88	42	59	78	122
38	28	25	43	75

Dans les mêmes diocèses, il y a correspondance à peu près constante entre le nombre des maîtres et des maîtresses, et le nombre comparé des élèves, garçons et filles, qui sont dans les rapports suivants :

3 691	2 135	2 265	3 596	5 597
1 550	1 391	1 075	2 808	3 557

Signalons pourtant quelques métropoles dans lesquelles le nombre des institutrices ne correspond pas à ce qu'exigerait le nombre des élèves filles: l'éparchie de Trébizonde où, à côté de 98 maîtres qui instruisent 3 280 élèves, il n'y a que 27 maîtresses pour 1 572 filles; celle de Chio, où 96 instituteurs donnent des leçons à 5 360 élèves, tandis que 30 institutrices sont chargées de 2 100 élèves; enfin, celle d'Imbros, où, s'il y a 12 professeurs pour 670 élèves, il n'y a que 3 maîtresses, c'est-à-dire quatre fois moins, pour 400 élèves, c'est-à-dire un tiers de moins d'élèves. Du reste, dans les provinces d'Iconium, de Dibra, d'Imbros, d'Elasson, de Nicopolis, de Kos, de Léros, d'Eleuthéropolis et de Rhodopolis, l'enseignement féminin est, sinon nul, au moins insuffisant.

*

*

Nous sommes maintenant à même de résumer et de conclure.

Négligé de 1453 à 1821, soumis à des alternatives de prospérité et de décadence de 1821 à 1878, l'enseignement grec, surtout celui des filles (1), s'est beaucoup

développé de 1878 à 1906. A l'heure actuelle, il n'est plus exact de dire, avec Gaston Deschamps, que « toute femme grecque est une Pénélope penchée sur une éternelle tapisserie » (1). Si, en effet, dans l'intérieur de l'Asie Mineure, on voit encore des centaines de jeunes filles passer leurs journées dans l'atmosphère poussiéreuse des fabriques de tapis, par contre, dans les villes importantes, elles vont à l'école, et plusieurs se proposent d'enseigner à leur tour, comme leurs sœurs de la Hellade.

Dans cette œuvre de transformation scolaire, nombreux ont été les facteurs de progrès: l'influence des écoles d'Athènes sur celles de Turquie; les maîtres étrangers, allemands, italiens et français, qui ont formé à leur école des professeurs grecs et leur ont appris, avec les méthodes occidentales, l'art d'apprécier les chefs-d'œuvre de leur propre littérature (2); certains maîtres et certains *évergètes* grecs dont nous avons signalé l'influence; le bas clergé et les moines, les premiers instituteurs de la nation opprimée au lendemain de la prise de Constantinople; enfin, le haut clergé qui, par la voix de ses patriarches, tels que Jérémie, Cyrille Lucar, Grégoire VI, Anthime VI, et, de nos jours, Joachim III, fondateur d'une Ecole normale de filles, ont favorisé le développement des écoles.

Progrès réel, progrès continu, mais progrès tardif, principalement pour deux raisons: le manque d'unité dans l'action quand il fallait seconder les efforts trop souvent isolés des *évergètes*; le manque d'originalité dans les idées pour lesquelles, au rebours du spectacle offert par l'antiquité classique, les professeurs grecs, même les plus ingénieux, sont restés tributaires de l'étranger. E. MONTMASSON.

les écoles de filles, bien que ces dernières restent en retard sur celles des garçons.

(1) GASTON DESCHAMPS, *la Grèce d'aujourd'hui*, p. 186.

(2) MORAÏTINIS, *op. cit.*, p. 85, 117-184. G. Mavrocordato a établi des bourses en faveur des Grecs qui étudient en France, en Allemagne et dans les écoles d'Athènes.

(1) Le progrès de 1878 à 1906 est plus grand dans

LES « KAPKINOI » DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE

Je dois tout d'abord prévenir le lecteur que les écrevisses annoncées par le titre de cet article n'ont rien de commun avec le crustacé d'eau douce si apprécié des gourmets. Les Grecs ont appelé *καρκίνος* (à l'époque byzantine *καρκίνος*, mais à tort) non seulement l'animal en question, mais une phrase ou un vers qui peuvent être lus indifféremment de droite à gauche comme de gauche à droite (1). J'aurais pu traduire aussi le mot par crabe, mais écrevisse m'a semblé préférable, puisque c'est l'écrevisse qu'une vieille légende, d'ailleurs absurde, accuse de ce méfait, marcher à reculons. La dénomination est autrement expressive et moins pédante que celles que j'ai rencontrées çà et là de vers, phrase ou formule réversible, rétrograde, palindrome, anacyclique, boustrophédon (2).

*
**

L'Anthologie palatine contient (3) neuf *ἐπιγράμματα ἀναστρέφοντα* ou *ἀνακυκλικά*, d'un versificateur du 1^{er} siècle de notre ère, Nicodème d'Héraclée : ce sont des distiques élégiaques dont on peut lire les *mots* à reculons sans que le sens soit modifié.

Ce genre de tour de force dut souvent charmer les loisirs des beaux esprits de la décadence, amateurs de difficultés vaincues et de passe-temps puérils. Les Latins ne manquèrent pas de cultiver à leur tour les *versus reciproci* ou *recurrentes*. On en signala dans Virgile où, certes, le hasard est le seul coupable (4). On en fabriqua

de parti pris, comme on peut voir dans Diomède (1).

P. Optatianus Porphyrius, cet invraisemblable acrobate de la versification latine, ne pouvait manquer d'exploiter une matière si conforme à ses goûts. Il nous offre à la suite (2) : un distique élégiaque dont les deux membres sont des *versus recurrentes* ; un hexamètre dactylique qui, lu au rebours, se raccourcit en pentamètre ; un nouveau distique qu'on peut lire en commençant par le dernier mot du second vers ; deux hexamètres qui, retournés, se métamorphosent en sotadiques. Dans une autre pièce, il a caché habilement un hexamètre dont on peut faire de même un sotadique (3).

Je ne sais plus de qui est le distique suivant, lisible à reculons sans accroc à la métrique :

Blanditias fera mors Veneris persuasit
[amando
Permisit solitæ nec Styga tristitiæ.

« La tradition des cloîtres, dit quelque part L. Gozlan, rapporte que plusieurs moines perdirent la raison en cherchant des anacycliques. » Cette tradition lugubre (pour ma part, je n'en ai pas constaté l'existence) n'empêchera pas François Filelfo, en pleine Renaissance, de décocher à Pie II cette mordante épigramme :

Laus tua, non tua fraus, virtus, non copia
[rerum
Scandere te fecit hoc decus eximium.

Au 16^e siècle, catholiques et protestants lisaient chacun à leur façon l'hexamètre suivant, muable en pentamètre :

Patrum dicta probo nec sacris belligerabo.

*
**

Sidoine Apollinaire, en expliquant à un

(1) N. POLITÈS a traité le sujet, mais très incomplètement; *Στιχουργικὰ παίγνια*, dans *Ἑστία*, t. XIX (1885), p. 249 seq.

(2) K. KRUMBACHER, *Gesch. der byzantin. Litteratur*, 2^e édit., p. 721, se sert aussi du mot *Krebs*.

(3) *Epigram. antholog. palat.*, édit. Didot, vi, 314-320, 323; ix, 53. Les deux dernières épigrammes sont peut-être de Léonidas d'Alexandrie et de Lollianus Bassus.

(4) *Aeneid.*, I, 12; le vers renversé donne un sotadique.

(1) DIOMED., 3, édit. Putsch, p. 515.

(2) MIGNÉ, *Patrol. lat.*, t. XIX, col. 397.

(3) *Ibid.*, col. 409.

jeune homme la nature des vers *recurrentes* (1), apporte un exemple commis jadis par lui-même. Mais, outre les vers *recurrentes* mot à mot, l'évêque de Clermont connaît les vers *recurrentes* lettre à lettre, autrement dit les écrevisses auxquelles la présente étude est consacrée. Il en cite deux et qualifie le premier d'ancien (2):

*Roma tibi subito motibus ibit amor.
Sole medere. pede, ede, perede melos.*

En voici d'autres dont j'ignore la provenance:

*Signa te, signa, temere me tangis et angis.
Mitis ero, retine leniter ore sitim.*

Dans l'hexamètre suivant, chaque mot forme une écrevisse distincte:

Odo tenet mulum, madidam mappam tenet
[Anna.

Il faut encore signaler le distique composé par Paschasius pour servir d'épithaphe à Henri IV:

Arca, serenum me gere regem, munere
[sacra,
Solem, aulos, animos, omnia salva, melos.

On sait combien souvent, depuis saint Bernard, les prédicateurs ont cherché dans la salutation de l'ange à Marie, une allusion au nom de la mère du genre humain: *Avè, Eva.*

Le français lui-même n'a été rebelle ni au vers rétrograde ni à l'écrevisse. Je note les exemples suivants:

Triomphamment cherchez honneurs et
[prix;

Désolés cœurs, méchants infortunés,
Terriblement êtes moqués et pris.
L'âme des uns jamais n'use de mal.

Rêver tiare serait rêver (3).

Et celui-ci qui naguère a fait le tour des journaux:

N'a-t-elle pas ôté cet os à Pelletan?

L'écrevisse latine la plus ancienne à la fois et la plus célèbre est une ligne de simple prose (ou peut-être un trimètre iambique *tonique*):

Sator arepo tenet opera rotas.

Cette doyenne de l'espèce a joui d'une vogue considérable. Elle a été trouvée sur le mur d'une maison romaine à Cirencester dans le Gloucestershire (1). On la connaissait d'ailleurs par des transcriptions plus récentes: elle est gravée sur marbre dans une chapelle de Rochemauré (Ardèche), figure sur une mosaïque de Pieve, près de Crémone, a été copiée au Puy, au château de Loches, etc. (2).

Sa circulation a été fort étendue, en dehors même du monde latin. Kircher en parle ainsi: *Prædicta nomina tantum obtinuisse æstimationis, ut ea non in Latinorum dumtaxat, sed in Arabum, imo Æthiopum orationes invocatorias irrepserint* (3). De fait, on a signalé la formule, en lettres coptes, sur un ostrakon du musée du Caire (4), sur un mur de chapelle dans le désert à l'ouest de Faras, en Nubie (5), et sur deux papyri de l'archiduc Rénier (6).

C'est que la phrase a reçu de bonne heure une valeur magique. Arrangée sur cinq lignes, avec ses cinq mots de cinq lettres chacun, elle prend l'aspect d'un rectangle d'allure mystérieuse et, chez les Coptes, s'associe à des noms de saints ou de démons, à des mots cabalistiques, pour constituer quelque amulette.

La superstition byzantine ne pouvait manquer d'utiliser pareil trésor. Le codex

(1) C. W. KING, *Early christian numismatics and other antiquarian tracts*. Londres, 1873, p. 187.

(2) VERCOUTRE, *loc. cit.*; C. WESCHER, dans *Bulletin de la Soc. nation. des antiquaires de France*, t. XXXV (1874), p. 152; S. LEWIS, *ibid.*, t. XXXVI (1875), p. 97.

(3) A. KIRCHER, *Arithmologia*. Rome, 1665, p. 220.

(4) W. E. CRUM, *Coptic monuments*. Le Caire, 1902, p. 42, n° 8147.

(5) A. H. SAYCE, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. XX (1897), p. 174; R. PIETSCHMANN, *ibid.*, t. XXI (1898), p. 134.

(6) J. KRALL, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, t. V, p. 115 seq.

(1) *Epist.*, IX, 14, MIGNE, *Patrol. lat.*, t. LVIII, col. 633.

(2) *Ibid.*, col. 635.

(3) Voir A. T. VERCOUTRE, dans *Intermédiaire des chercheurs et curieux*, 1903, p. 81, 83.

Paris. 2411, du xv^e siècle, fol. 60, nous présente le tableau que voici :

τ	ά	ν	ο	ρ
ά	ρ	έ	π	ο
τ	έ	ν	ε	τ
ο	π	ε	ρ	α
ρ	ο	τ	α	ς

ὁ σπείρων

ἄροτρον

χρατῆ

ἔργα

τροπούς.

Le copiste, on le voit, a transcrit la phrase latine en minuscules grecques; de plus, il en donne une traduction (1). Il n'est pas le seul à lui avoir cherché un sens. King (2) hasarde cette interprétation: « L'ouvrier tient les roues de la charrue; moi, le semeur, je marche à côté. » S. Lewis (3) n'a pas eu de peine à prouver combien cette version est inacceptable; il cite E. A. Werth, qui voit dans *arepo* un nom propre. D'autres ont rapproché ce mot de la racine contenue dans *arepennis* (4). On a voulu aussi attribuer à chacun des mots des valeurs numériques (5). Plus récemment, M. Baudouin indique cette « traduction libre » : Comme on sème, on recueille; à chacun selon ses œuvres (6).

M. Deonna vient de publier cinq disques magiques trouvés à Thasos (7). Un de ces disques, en bronze, porte sur une face notre formule écrite aussi dans vingt-cinq carrés, en lettres grecques, à l'exception de S qui a la forme latine. Au-dessus, la croix cantonnée des lettres IC. XC. N. K., abréviation bien connue de Ἰησοῦς Χριστός

νικῶ. Au-dessous, le mot ζοα, suivi d'un signe ou d'une lettre: c'est peut-être un nom d'ange (hébreu *Zohar* = éclat). Tout autour, signes cabalistiques. Pour le commentateur, ces amulettes dateraient assez vraisemblablement des xv^e-xvii^e siècles: je suis porté à les croire bien plus anciennes.

Quant au sens de la formule, Deonna y voit « vraisemblablement le précepte monacal latin: *SAT OR/ARE PO|TENTER ET| OPERA|re RatiO TuA Sit*, dénaturé de manière à donner un vers réversible ». Cette hypothèse trop ingénieuse se heurte malheureusement au fait que la formule est antérieure à l'établissement du monachisme (1).

* *

Des détails qui précèdent on pourrait conclure que les *καρκίνοι* byzantins ne se rattachent qu'indirectement aux anacycliques de Nicodème d'Héraclée et sont d'importation occidentale. Il n'en est rien. Nous possédons une écrevisse grecque d'âge aussi respectable que ses sœurs latines; elle a été trouvée à Pompéi (2);

1. Ἦδη μοι Διὸς ἄρα πηγὴ παρὰ σοί,
[Διομήδη.]

Mais son succès a dû être grand, puisque, comme nous le verrons, elle figure dans plusieurs recueils du moyen âge. On remarquera qu'elle forme un mauvais hexamètre dactylique.

Très ancien sans doute aussi, bien que d'origine chrétienne, le trimètre iambique *tonique* suivant :

2. Νύσον ἀνομήματα, μὴ μόνον ὄψιν.

L'ancien cod. Palat. 23, du xi^e siècle, l'accompagne de ce lemme à la marge : τοῦ κυροῦ Στυλίτου καρκίνος. Je ne saurais, bien entendu, me porter garant de l'exactitude d'une pareille attribution. Si elle était admise, l'auteur serait peut-être saint Syméon le Nouveau Stylite ou le Thau-

(1) C. WESCHER, *op. et loc. cit.*
 (2) *Op. et loc. cit.*
 (3) *Op. et loc. cit.*
 (4) C. WESCHER, *op. cit.*, p. 153. Cf. E. EGGER, *ibid.*, t. XXXVI (1895), p. 97.
 (5) E. HEIS, *Sammlung von Beispielen und Aufgaben aus der allgemeinen Arithmetik und Algebra*. Cologne, 1872, p. 329.
 (6) M. BAUDOUIN, *Les inscriptions en miroir*, dans *Revue scientifique*, 4^e série, t. XX (1903), p. 291.
 (7) Dans *Revue des Etudes grecques*, t. XX (1907), p. 364 seq.

(1) Voir encore H. LECLERCQ, dans *Dictionnaire d'archéol. chrétienne et de liturgie*, t. I^{er}, col. 1811 seq., et HEIM, *Incantamenta magica*, dans *Jahrb. für Philol.*, supplém. XIX, p. 350.

(2) Voir *Corpus inscript. lat.*, t. IV, 2400 a.

mastorite, 521-596, auteur de tropaires (1). Cependant l'annotateur de l'Anthologie, édition Didot (2), corrige Στουδίτου; il s'agirait alors de saint Théodore, désigné souvent comme le Studite par excellence. Tout cela demeure bien incertain. En outre, d'après une tradition dont j'ignore l'origine et qui peut n'avoir d'autre fondement que l'imagination de quelque pédant moderne, notre écrevisse aurait pour auteur, non plus saint Syméon ou saint Théodore, mais saint Grégoire de Nazianze (3).

Quoi qu'il en soit, elle a acquis une véritable célébrité. Elle aurait été d'abord gravée, dit-on, sur la phiale de Sainte-Sophie (4), et cet emploi a été fréquemment imité jusqu'à nos jours, même en Occident. C'est ainsi qu'on a pu ou qu'on peut encore la lire à l'église toute moderne de la Trinité, à Péra; sur des vases trouvés, l'un à Constantinople (5), l'autre à Autun (6); sur les bénitiers de Grotta Ferrata, de l'abbaye Saint-Mesmin, près d'Orléans, et de l'église des Petits-Pères, à Paris (7); sur deux fontaines au mont Athos (8); enfin, ce qui est moins banal, sur un chandelier de l'église Saint-Pantéléimon, à Ismid (Nicomédie).

Un tel succès est dû sans doute en grande partie au fait que l'écrevisse, contrairement à la plupart de ses sœurs grecques ou latines, présente un sens très clair.

*
*
*

L'appendice de Maxime Planude (xiv^e s.)

(1) Sur ce Saint et ses œuvres hymnographiques, voir mon étude dans *Echos d'Orient*, t. V (1901-1902), p. 270 seq.

(2) Cf. *Epigram. anthol. palat.*, t. II, p. 642; le Κύρου de l'éditeur est inadmissible.

(3) S. BYZANTIOS, *Ἡ Κωνσταντινουπόλις*, t. I^{er}, p. 464.

(4) Je ne retrouve pas d'attestation plus ancienne que celle de GRELOT, *Relation nouvelle d'un voyage à Constantinople*. Paris, 1681, p. 197.

(5) GRUETER, *Inscript. antiquæ*, p. MCLVII, n^o 9.

(6) MARTIGNY, *Dictionn. des antiquités chrét.*, 2^e édit., p. 203.

(7) J.-B. E. PASCAL, *Origines et raison de la liturgie cathol.*, p. 162.

(8) MILLET, PARGOIRE et PETIT, *Recueil des inscriptions chrétiennes du Mont-Athos*, n^o 195, 279.

à l'Anthologie de Constantin Kephala nous a conservé une petite collection de dix écrevisses : parmi elles, celles que nous venons d'étudier et dont la seconde figure déjà dans le corps de l'Anthologie. Les voici d'après l'édition de Dübner, c'est-à-dire d'après le cod. Venetus 481 (1) :

Καρκίνοι στιχοί ἔμμετροι κατὰ ἀναποδισμόν.

3. Ἀθλήσας ἦδη πόλῳ περὶ θήσας ἦλθα.

4. Ἀμήσας ἄρδην ὀροφτιφύρον ἦδρασα
[τήμα.

5. Ἀλύξας ὄρην ἡνεμομένην ἦρωσα
[ξύλα.

1. Ἦδη, *ut supra* (2).

6. Νοπῶ σὺ, ὅς εἰ ἴαμα, Ἰησοῦ, πῶσον.

7. Νῶ ἐλατὰ μὴ ὄνητὰ σοφός ἄτη
[νοήματα λέων.

8. Ἰερά τὰ παρὰ γέλιτι, ἦλιε, χαρὰ
[πᾶσα ῥεῖ.

2. Νίβον, *ut supra*.

9. Νόμον ὁ κοινὸς ἔγχε σὺν οἰκονόμον.

10. Σοφὸς ἔγωγε ἦδη ὦν ἄνω, χαρὰ
τῶν ἄνω, γελῶ τὰ κάτω, λέγων ἄνω
ταραχῶν ἂν ὦ, ἦδη ἔγωγε σοφός.

3. Dans d'autres [copies πόλῳ. 6, εἰ = τὶ par itacisme. 7, on peut lire Λέων, nom propre. Le titre annonce des vers : les numéros 3-5 ont en effet la prétention d'être des hexamètres dactyliques, mais la prosodie est fantaisiste; les numéros 6, 9, 10 sont des trimètres iambiques toniques. Les premières lignes sont accompagnées du lemme marginal εἰς Διομήδους τᾶσον.

Aucun nom d'auteur. L'éditeur ajoute cependant, à propos des trois premiers numéros : « Ruhnkenius ad exemplum, texte Lennepio, scripsit : γρ. Ἰουλιανου; unde hoc, et Juliani imperatoris an antecessoris, non liquet. » (3)

*
*
*

Dès l'époque de Planude, le chiffre des écrevisses en circulation était plus élevé que ne le donnerait à supposer son maigre recueil. Sous ce titre Λέοντος τοῦ φιλοσόφου

(1) *Epigram. anthol. palat.*, t. II, p. 638.

(2) Les écrevisses déjà mentionnées seront désormais indiquées seulement par leur numéro d'ordre.

(3) *Epigram. anthol. palat.*, t. II, p. 642.

καρκίνοι, Allatius en a publié vingt-six, dont vingt ne sont pas dans l'Anthologie (1); il n'indique pas leur provenance :

10. Σοφός, *ut supra*.
11. Ὡσόν, ἀναρ/ε, νόμον ἔγρανανόσω.
12. Σοὶ τῷ φωτὶ σοφός ἴτω Φώτιος.
7. Νῶ, *ut supra*.
6. Νοσῶ, *ut supra*.
2. Νίψον, *ut supra*.
8. Ἰερά, *ut supra*.
9. Νόμον, *ut supra*.
13. Ἴτε τάφω, σὺ δ' ἔδους ὦ φάτε τι.
14. Ἀμώς, ἴασαι νόσον, ἴασαι σῶμα.
15. Σάρκας, ἄς εἴλες, ἀναξ, ἔσω ὡς
[ἔξαναξ ἐλιέσας ἀρκας.
16. Σός εἶμι, τίμιε, σός.
17. Ἀθά, φάγε μέγα φάθα.
18. Ὡ γένος ἐμόν, ἐν ᾧ μέσον ἐγώ.
19. Ἀναβάσατε τὰ σάβανα.
20. Νοσῶ, σῶτερ, ὑπὸ πυρετῷ, σῶσον.
21. Ἐρεῖς ὁ ἐν Σάμω Θωμάς νέος, ἰερέ.
22. Ἀναξ ἐτάκη ἅπτα ἢ κατέξανα.
23. Νομικῶς ἀθθᾶς ἐξέλεξε Σάβθας ὠκι-
[μον.
24. Εἰπέ· σὸν αἶμα Δαμιανός ἐπιε.
25. Σοφά τε καὶ μή, γῆ μία καὶ τάφος.
26. Εἶπεν ἄφρων· ὄρφανε, πίε.
27. Εἰς ὅλα καλὸς εἶ.
28. Ὡ πόρτι, πρέδετε δέρπη, τρόπῳ.
29. Νοτὶς ἔβαλε σοφός, ἔλαθε σῆτον.
30. Ἐλε ἐμέ, σοφέ· νέφος, εἶλε ἐμέ.

25 : le second καὶ doit être lu κέ;
27 : écrevisse imparfaite, surtout dans le codex où les deux derniers mots étaient répétés une seconde fois; 11, 14, 22, 24, 29, 30 : iambiques toniques.

L'attribution à Léon le Sage est peut-être due au numéro 7; rapprocher les numéros 10 et 12.

*
**

Des collections analogues ne sont pas rares dans les manuscrits, tantôt anonymes, tantôt accompagnées de noms d'auteurs. Voici celles que j'ai relevées, grâce souvent à la collaboration de corres-

(1) ALLATIUS, *Excerpta varia Græcorum sophistarum ac rhetorum*. Rome, 1641, p. 398 (MIGNE, P. G., t. CVII, col. 665).

pondants à qui j'offre ici, avec mes remerciements, l'expression d'un regret sincère pour leur avoir imposé une tâche un peu futile.

Cod. Barocc. 68, xv^e siècle, fol. 150 r^o : ἔτεροι στίχοι ἡρωϊκοὶ λεγόμενοι καρκίνοι : nos 3, 5, 10, 11, 6, 8, 13, 15, 12, 4, 1, 7, 2, 9, 14, 19, 16, 18, 17 (1).

Cod. Athous 5658, xv^e siècle, fol. 365 v^o : nos 6, 21, 19, 3, 4, 17, 20 (2).

Cod. Hierosol. bibl. patr. 61, xiv^e siècle, fol. 212 v^o : Λέοντος φιλοσόφου : nos 10, 12, 11, 7, 6, 2, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19 (3); ce manuscrit est une copie de l'Anthologie de Planude.

Cod. Vatic. 114, xiv^e ou xv^e siècle, fol. 98 r^o : καρκίνοι : nos 19, 27, 29, 12, 30, 2, 17, 3, 4, 8, 26, 25, 5, 24, 21, 1, 23, 6.

Cod. Vatic. 429, xii^e ou xiii^e siècle, fol. 274 r^o (d'une écriture plus récente) : στίχοι (sic) καρκίνοι : nos 28, 18, 3, 4, 5, 1, 6, 8, 2, 12, 9, 17.

Cod. Vatic. 1014, xiv^e siècle, fol. 143 v^o : στίχοι καρκίνοι ἡρωϊκοὶ εἰς τάφον Διομήδους : nos 3, 4, 5, 1; ἔτεροι ὅμοιοι Λέοντος φιλοσόφου : nos 10, 11, 12, 7, 6, 2, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26. C'est peut-être le manuscrit dont s'est servi Allatius, sauf pour les quatre derniers numéros de sa collection que ce manuscrit ne contient pas.

Cod. Vatic. 1357, xv^e ou xvi^e siècle, fol. 43 v^o : καρκίνοι στίχοι ἡρωϊκοὶ (en marge) : nos 1, 3, 4 (4).

Je n'ai pu vérifier le cod. Athous 4449, xv^e siècle, qui contient, fol. ? : Ἰωάννου Τζετζου καρκίνοι, et : τοῦ Ἡωχοπροδρόμου.

(1) H. D. COXE, *Catal. cod. manuscript. biblioth. Bodl. pars prima*, col. 107, et collation de M. F. Madan, sous-bibliothécaire à la Bodléienne.

(2) S. P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek manuscripts on mount Athos*, t. II, p. 306; réédition de ces numéros, mais très incorrecte, sans doute à cause du mauvais état du manuscrit.

(3) A. P. KERAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, t. I^{er}, p. 146; réédition de quelques numéros; au numéro 15, lit ἐλέσας. Collation de l'archimandrite C. Koikylidès et de mon confrère le P. Armand Trannoy.

(4) Pour ces quatre manuscrits du Vatican, collation du R. P. Dom P. de Meester, O. S. B., professeur au collège grec Saint-Athanase.

n° 10 (1); mais je pense qu'il n'a rien d'inédit.

I. M. Rhapsarkhès a réédité (2), j'ignore d'après quelles sources, les numéros 1, 8, 9, 6, ce dernier précédé de cette indication peu précise: ἐν τινι ἀρχαία μονῇ ἐπὶ ἱαματικῆς τινος κρήνης.

*
**

B. K. Stéphanidès (3) a trouvé, dans le cod. 123 du Gymnase grec d'Andrinople, le numéro 2 et ces deux numéros nouveaux:

31. Ἱερεὶ ἔφην ἔγωγε· νῆφε, Ἱερεῖ.
32. Νόμιμον ἀβθα φάγε μέγα φάβθα
[νόμιμον.]

Pour ce dernier, comparer n° 17.

Les manuscrits anciens fourniront sans doute encore d'autres pièces. Dans les cinq suivants, les écrevisses inédites sont mêlées aux numéros déjà connus.

Cod. Hierosol. bibl. patr. 388, xviii^e siècle, fol. 163 v° : Ἰωάννου Τζέτζου στίχοι καρκίνοι : nos 6, 2, 7, 8; τοῦ αὐτοῦ : n° 3,

33. Νόσον ἔβαλεν ὁ λιμός, ὃς ὄμιλον
[ἔλαβεν ὅσον,

4, 5; τοῦ αὐτοῦ εἰς Διομήδους τάφον : n° 1; ἕτεροι τοῦ αὐτοῦ δίστιχοι : n° 10 (4).

Cod. Paris. 1720, xv^e siècle, fol. 73 v° : στίχοι οἱ λεγόμενοι καρκίνοι διὰ τὸ ἀναγιγνώσκεισθαι ἑκατέρωθεν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους· Λέοντος τοῦ ῥήτορος : nos 6, 7, 3, 4, 1, 15,

34. Ἡ πύλη ἱταμῶς σώματι ἢ λύπη.
35. Σοφὸς Σάβθας ἀβθᾶς σοφός,

n° 17,

36. Ἐλε· σὺ δὴ ὁ σοφὸς ὁ ἡδὺς ἔλε,

n° 19.

Cod. Paris. 3058, xvi^e siècle, fol. 51 r° : Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου καρκίνοι : nos 3, 31, 4, 5, 1; τοῦ Πτωχοπροδρόμου : nos 10, 11, 7, 6,

37. Σιράχ· ἄσασα ἡ· ἡ ἄσασα γ· ἄρις.

38. Σολομὸν φήσω Ἰωσήφ νῶ μὸλος,
n° 35,

39. Ἡ ποιητῆ, ὃ μῦθοι, ἦβη ἰοθύμω
[ἢ τῆ Ἰόπη (1)].

Cod. Bucarest. bibl. Acad. 15, xviii^e siècle, fol. 441 v° : στίχοι καρκινικοί, οἱ λέξει ἀπὸ σπρέφουσι : n° 2,

40. Ἀρ· τὰ παρεῖχε με γείρα πατέρα.
41. Ἄναξ ἐν ὄσῳ σῶσον ἐξ ἄνω.
42. Ἀμαθῶς ὦν ἔγχε τῷ σῶ θαμά.
43. Ἄ ἱερῶς ὄδε σοφὸς εἶω σωρεία.
44. Νῶν γῶν ὄν.
45. Σὸς σοφὸς ἄρα,

n° 8 (2).

Cod. Athous 3816, xvi^e siècle, fol. 97 r° : στίχοι καρκίνοι : nos 1, 3, 4, 37, 38, 36, 39; ἕτεροι καρκίνοι στίχοι εἰς τὸν ἐν ἀγίοις Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον :

46. Ἄ ἔπεα σά, τί ἐρῶ ἄνα ναωρεῖ τὰ
[σὰ ἔπεα.
47. Ἄ σφᾶξει σοὺς ἀράγνης ἄλλα σῆν
[γὰρὰ σὺ ὅστιε ζῶσα.
48. Ἱερὰν ὀμιλίαν εὐ ἔτι σωσίτευε ναί
[λιμόν ἀρεῖ (3)].

*
**

Le cod. Athen. bibl. nation. 1093, xvi^e siècle, fol. 188 r°, contient une série de huit écrevisses inédites (4) :

- Τοῦ αὐτοῦ στίχοι καρκίνοι.
Ἡ πύλη αὐτῆ συνίστη τὸ ἄ ἢ λύπη.
Σοροὶ θησαυρὸς σοφῶς ἦθι ὄρος.
Αὐ πανομένον ὄνον ἐμὸν ἄ πύα.
5. Ἀναθάσασε τῶ νῶ τε τὰ θάβανα.
Ἰήτωρ ἀδὸς ὅσος ὄδισ ἀρωτήρ.
Νῶν ἄνερ φ ἐπισι π ἐφρον ἀνίων.
Fol. 188. r°. Σὺ, Θεέ μου, ὅσον νόσου με ἔθυσ.
Ἄγων ἀπαύδων ἀνωδύα π ἄνωγα.

J'imprime ce texte monstrueux tel qu'il m'a été envoyé d'Athènes (5), sans cher-

(1) Pour ces deux manuscrits de Paris, collation de M. L. Clugnet.

(2) Copie du R. P. C. Auner, directeur au Séminaire catholique de Bucarest.

(3) Copie du R. P. L. Petit. Cf. S. P. LAMBROS, *op. cit.*, t. I^{er}, p. 401.

(4) J. et A. SAKKELION, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, p. 197.

(5) Par M. Th. Bolidès, conservateur des manuscrits à la bibliothèque.

(1) S. P. LAMBROS, *op. cit.*, t. II, p. 85.

(2) I. M. RHAPHTARKHÈS, Ἀνάμικτα. Athènes, 1862, p. 13, note.

(3) Voir *Byzantin. Zeitschrift*, t. XVI (1907), p. 275.

(4) Copie de C. Koikylidès et du P. A. Trannoy.

cher à l'amender, encore moins à le comprendre. On remarquera seulement que la quatrième de ces écrevisses — et la seule passable sous sa forme actuelle — n'est, si j'ose dire, qu'un perfectionnement du numéro 19 déjà vu.

Le nom de l'auteur nous est fourni par la pièce précédente, même fol. 188 r° : τοῦ ὑπάτου Σανγιννατίου στίχοι ἰαμβοί. Le même manuscrit contient de lui, fol. 188 v°-305 r°, des ἐρωτήματα précédés de huit autres vers iambiques. Ce Georges Sangignatios, consul des Romains et comte de Latran, d'une famille crétoise (1), a laissé d'autres ouvrages : un petit traité *De pulsibus*, cod. Paris. 2242 et 2276, fol. 209 v° seq.; et un autre, en vers politiques, dédié au pape Nicolas V : Ὀνομασίαι τῶν μελῶν τοῦ ἀνθρώπου. Ce dernier, contenu dans le cod. Paris. 2276, fol. 212 v° seq., a été publié deux fois (2).

*
**

Gardiens jaloux des plus pures traditions byzantines, les Grecs modernes n'ont eu garde de négliger l'écrevisse. En voici une gravée au-dessous de quelques vers, sur une fontaine, à la porte du monastère du Pantocrator, au Mont-Athos :

Εὖ, ὦ παγὰ, σῶμα νόον ἄμ' ὡς ἀγαπῶ ἕε.

Elle est accompagnée de la date 1781 (3).

En voici une autre couchée sur un feuillet de garde du cod. 119 de la Chambre des députés à Athènes :

Καρκινικὸν εἰς Βλαχίαν.

Ἐγχεμέν' ἄνομον ἔχε νόμον, ἄνομε γῆ (4).

Georges Hypomenas ou Chrysogone, originaire de Trébizonde, médecin, professeur de philosophie à l'Académie (école

princière) de Bucarest, où il mourut en 1745, a laissé, outre les offices de saint Charalampe et de saint Achille de Larissa et quelques autres travaux, une ou plusieurs écrevisses. Je ne connais que celle-ci, insérée dans l'Histoire de l'Eglise de Méléce d'Athènes (1) :

Ὁ πᾶνυ γὰν γωμῶν νόα γῶν ἄπο
ἀμαθίας ἄλειν ἴν' ἐλάσαι θαμὰ
νόσων ἀπόρων, γωρῶν γώροπ' ἄνοσον
ἀρχικὰ σωτήρ ἄρα ῥήτῳς ἃ κινῶρᾷ
ἄροε νόμιμον ἄνα νόμιμον ἔδρα.

Ce sont là, on le voit, cinq trimètres iambiques *toniques*.

Deux autres professeurs de la même Académie de Bucarest, Alexandre de Tinovo et Théodore (2), nous ont laissé quelques écrevisses composées pour le livre de Constantin Dapontès qui a pour titre : Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας (3). Ce livre fut imprimé à Vienne en 1795, mais la dédicace date de 1758. Les écrevisses se lisent au fol. 9, non chiffré :

Ἀλεξάνδρου καρκινωτοῖ
πρὸς τὸν δεσπότην Χριστὸν εἰπόντα Λάθετε,
φαγετε καὶ τὰ ἐξῆς.

Ὡ θεῖαν ὡς ῥακ' ἄμομον νόμῳ μάκαρ σῶ
[ναὶ ἔθω
Σάρκα σῆ παγᾷ, ὦ ἀγάπη, ἄκρας.

Ἐτεροὶ πρὸς τὸ Πίστετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.
Εἶπες ὁ σωτήρ ἔσται ῥήτῳς ὡς ἐπιε
Ἱερὸν αἶμα σοφὸς ἄμι ἂν ὁ ῥεῖ.

Θεοδώρου ὡς ἀπὸ τοῦ συγγραφέως.
Νοσῶ θεε ταμία μ' ὡς ἴασαι σῶμ' αἶμά τε ἔθω
[σόν.

D'autres écrevisses se cachent dans un petit livre intitulé : Γνωμαὶ ἡθικαὶ, καὶ πολι-

(1) C. SATHAS, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, p. 417, 418, 420, cite trois Crétois, Luc, Paul et Nicolas Sangignatios, comme ayant étudié à l'Université de Padoue.

(2) Ch. DARENBERG, *Archives des missions scientifiques*, t. III (1852-1854), p. 1-16, et *Notices et extraits des manuscrits médicaux*. Paris, 1853, p. 121-136.

(3) MILLET, PARGOIRE et PETIT, *op. cit.*, n° 196.

(4) S. P. LAMBROS, dans *Νέος Ἑλληνομνήμων*, t. V (1908), p. 107.

(1) MÉLÈCE, *Ἑλλησιαστικὴ ἱστορία*, t. IV, Vienne, 1784, p. 421. T. E. EVANGÉLIDÈS, *Ἱστορία τῆς Ποντικῆς Τραπεζοῦντος*, Odessa, 1898, p. 98-104, a une notice sur l'auteur et reproduit l'écrevisse; voir aussi C. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, t. III, Venise, 1872, p. 192.

(2) Sur ces personnages, cf. TH. ATHANASIOU, *Περὶ τῶν ἐλληνικῶν σχολῶν ἐν Ῥουμανίᾳ*, p. 77, 80.

(3) Sur ce livre rare, dont notre bibliothèque possède un exemplaire, cf. E. LEGRAND, *Ephémérides daces*, t. III, p. 1111.

τικαί, ἔτι δὲ συμβουλαί, καὶ προστάγματα
θεία τε καὶ πνευματικὰ, ἀνιγμένα τινὰ, καὶ
στίχοι καρκινικοί, καὶ ἕτεροι στίχοι περιέ-
χοντες τὰ εἰκοσιτέσσαρα γράμματα, τὰ μηνο-
λόγια, ἄλλοι στίχοι εἰς ἀρετὰς καὶ κακίας.
Πρὸς τοῖς δὲ ὁ ἑπαινος Ἰωαννίνων καὶ ἡ τοῦ
Πιλάτου κατὰ Χριστοῦ θεοστραγῆς ἀπόφρασις·
ἡ ὑπερβολικὴ ψυχρότης γενομένη ἐν τῇ τῶν
Ἰωαννίνων λίμνῃ. Συντεθεῖσαι παρὰ τοῦ ἐν
ἱερομονάχοις καὶ πνευματικοῖς πατράσιν σοφω-
τάτου κύρ Παΐσιου τοῦ Μικροῦ ἐν τοῖς τοῦ
Ἁγίου Γεωργίου τοῦ πικίλῃν Βησσαρίωνος ἱερῶς
μονῆς· πρὸς ὠφέλειαν τῶν μετιόντων νο-
νεργῶς· νῦν τὸ πρῶτον τυπωθεῖσαι, καὶ ἐπι-
μελῶς διορθωθεῖσαι· Ἐνετίησιν. 1788, ἀροί·
παρὰ Νικολάω Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων.

Nous sommes assez mal renseignés sur l'auteur. Il naquit à Iannina et eut pour maître Bessarion Makrès, mort en 1699, dont il composa une vie en vers politiques. Moine sous le nom de Païsios (l'épithète de Μικρὸς n'est que pour rappeler son patron, saint Païsios le Grand); prêtre et confesseur au monastère Saint-Georges des Lyngades, dans la région de Zagora, appelé aussi monastère de Bessarion, à cause du séjour qu'y fit Bessarion Makrès comme moine et peut-être comme higoumène, il aurait composé son éloge de Iannina vers 1690. On le donne, je ne sais pourquoi, comme ayant été lui-même supérieur du monastère de Saint-Georges (1).

Ce volume de mélanges contient, p. 52 :

Ἰωάννου Τζέτζου, Καρκίνοι, nos 6, 2, 7, 8;
Τοῦ αὐτοῦ, nos 3, 33, 4, 5; Τοῦ αὐτοῦ εἰς
Διομήδους τάφον. n° 1; p. 53 : Ἔτεροι τοῦ
αὐτοῦ δίστιχοι :

Σοφὸς ἔγωγε ἦδη ὢν, γὰρ τῶν ἄνω γέλωτα.
Κάτω λέγων ἂν ὢν ταρταρῶν, ἄνω, ἦδη ἔγωγε
[σοφός.]

Ce prétendu distique n'est autre chose que notre n° 10 avec quelques variantes (2). On pourrait croire que Païsios a voulu faire autre chose qu'une œuvre d'éditeur.

Nullement; le cod. Hierosol. bibl. patr. 388, xviii^e siècle, contient les pièces précédentes dans le même ordre et la dernière exactement semblable (1) : c'est donc là que Païsios est allé les prendre, ou dans un manuscrit tout pareil : il n'a rien ajouté.

Jusqu'ici nous avons rencontré seulement des écrivains isolés ou marchant par petits groupes. Croirait-on qu'il s'est trouvé un homme capable de concevoir — et d'exécuter — une œuvre de longue haleine tout entière en tirades à double lecture? Cet homme est venu trop tard pour sa gloire : quelques siècles plus tôt, les Byzantins en auraient fait leur idole.

Ambroise Pamperis (2) naquit en 1733 (?) à Moschopolis en Macédoine. J'ignore quel degré de parenté l'unit à Dimitri Pamperis, secrétaire de Nicolas et précepteur d'Alexandre Mavrocordatos. Moine et prêtre, il habita les principautés danubiennes, parcourut la Hongrie et devint desservant de l'église grecque de Leipzig. Il vivait encore en 1802.

On cite de lui des poésies, des sermons et la traduction en grec moderne d'une histoire de la guerre russo-turque par Césaire, évêque de Rimnic. Il réédita le *Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων* de Théophile Corydalleus, Halle, 1768, in-8°, et publia à Vienne, 1802, 140 pages in-8°, en un seul volume, une dissertation de Nicéphore Calliste Xanthopoulos sur le monastère byzantin de la *Ζωοδόγος πηγὴ* et la Vie de saint Clément de Bulgarie.

C'est aussi à Vienne, en 1802, que parut le livre suivant : *Ποίημα καρκινικὸν Ἀμβροσίου ἱερομονάχου τοῦ Παμπέρειως. Μετὰ σχολίων, καὶ τῶν ἐμπεριεχομένων αὐτῷ ἱστοριῶν, εἰς πλείστην ὠφέλειαν τοῖς ἀκριβῶς καὶ μετὰ προσηκούσης προσοχῆς αὐτὸ μετιούσι. Νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθέν· Α Ω Β'.* Marque de l'imprimeur. Ἐν Βιέννῃ, τῆς Ἀουστρίας. Ἐν τῇ ἐλληνικῇ τυπογραφίᾳ Γεωργίου Βενδότη. VIII-152 pages in-8° (3).

(1) Cf. S. SATHAS, *Νεοελλ. φιλολ.*, p. 414; P. ARABANTINOS, *Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου*, t. II, p. 239.

(2) M. H. Pernot, qui possède un exemplaire du livre très rare de Païsios, m'a fourni la copie du passage qui m'intéressait.

(1) Collation de C. Koikylidès et du P. A. Trannov.

(2) Notice incomplète dans G. ZABIRAS, *Néa Ἑλλάς*, p. 190, et C. SATHAS, *op. cit.*, p. 614.

(3) Notre bibliothèque possède ce volume, comme

Le feuillet qui porte le titre n'est pas numéroté. Puis vient un feuillet également non numéroté, bien qu'il compte dans le numérotage des pages suivantes; au verso de ce feuillet, une gravure représente le tsar Alexandre 1^{er}; elle est accompagnée de ces deux écrevisses :

“Α σὰ ῥητὰ Μακεδῶν ὠδε καματῆρ' ἄστα.
Ναὶ ἔπει τράνωσα ἂ σὰ ἄσων ἀρτιέπειαν.

Les pages III et IV sont occupées par 36 autres écrevisses formant la dédicace de l'ouvrage à Alexandre 1^{er}, avec la date 12 novembre 1802. Les pages V et VI contiennent une préface en prose ordinaire finissant par ces lignes : ἀλλὰ γε τὸ τῆς ἡλικίας καρκίνοβατοῦν ἦδη καὶ αὐτῷ τῷ ὀλικῷ διακόσμῳ γὰρ ἐπαπειλούσης τὸ ἔσχατον; παντὸς μᾶλλον ἢ καρκίνων προμεριμᾶν τὴν ἐμὴν βιάζεται πολιάν. P. VII, épigramme du baron Langenfeld; p. VIII, quelques lignes de Plutarque en épigraphe.

Le poème-écrevisse proprement dit occupe les pages 1-55. Un sous-titre explique le sujet : discours supposé de la tsarine Catherine II à son conseil. Elle y exhale ses plaintes à propos d'un épisode de la guerre de Pologne, les Polonais ayant pendu quelques-uns de ses officiers et fait tomber son armée dans une embuscade. Ce discours contient 416 écrevisses numérotées, précédées de celle-ci hors cadre : Νέαν ἄσω μελίφωνον, ὦ φίλε, μῶσαν ἄεν.

Comme on pense, le genre littéraire cultivé par notre hiéromoine n'est pas pour favoriser l'éloquence ou l'inspiration, moins encore la clarté. Aussi s'est-il cru

aussi, d'ailleurs, les autres œuvres imprimées d'Ambroise Pamperis.

obligé d'accompagner son œuvre d'un commentaire exégétique qui court au bas des pages.

On trouve à la suite du poème, p. 56, quelques réflexions sur la lecture; p. 57-142, des notes sur les faits, anecdotes et personnages dont il est parlé ou auxquels il est fait allusion dans le poème; p. 145-148, la table; p. 149-150, un fragment de l'Odyssee; p. 151, une note sur l'énalage; p. 152, l'erratum.

Mais nous ne sommes pas au bout. Les pages 143-145 sont remplies d'épigrammes formant encore 51 écrevisses. Une de ces pièces est dédiée au baron Langenfeld, une autre est l'épithaphe de Césaire de Rimnic; voici cette épithaphe à titre de dernier échantillon :

“Ἡρωὶ ὄρια, καθ' ἂ καιροί, ὄρη.
Σὺ δέ, ἦλιε, δῶρον, ὄν ὄρω, δείλη ἔδους.

Au total, Ambroise Pamperis nous a donc laissé 506 lignes d'écriture qu'on peut aborder au choix par les deux bouts. La patience maniaque dont témoigne un tel effort, la suffisance outrecuidante dans sa naïveté qui lui laissa traiter un sujet sérieux sous cette forme ridicule, l'espoir qu'il caressait d'avoir des lecteurs, puisqu'il imprima son livre, lui assurent le titre de roi des carcinographes : souhaitons que l'honneur ne lui en soit pas ravi de sitôt (1).

S. PÉTRIDÈS.

(1) Je ne connais pas d'écrevisses éditées postérieurement au livre d'Ambroise Pamperis. En voici une pourtant qui se transmet oralement dans les écoles grecques de Constantinople : Ἀναστάς, καθὰν σὰτ σανά. Cela signifie : Anastase, achète-toi des courges. C'est du turc écrit en caractères grecs, selon l'usage des Grecs d'Anatolie.

RÈGLES ET CONSTITUTIONS

DES BASILIENS CHOUÉRITES

(Suite.)

CHAPITRE VI

DIGNITAIRES ET FONCTIONNAIRES.

Dix-neuf paragraphes remplissent ce sixième chapitre (1). Le premier, en particulier, renferme de bien précieux conseils à l'adresse des supérieurs en général.

Qu'ils se souviennent qu'ils ont été élevés à ces dignités pour la peine et le travail, plutôt que pour l'honneur et le repos. Ils seront un exemple vivant de toutes les vertus religieuses et se conduiront en tout comme les autres membres de la Congrégation (2).

Ces dignitaires sont au nombre de trois : le supérieur général, les quatre assistants et les supérieurs de monastères. Ils sont élus directement par le Chapitre général et le Chapitre des assistants; ce dernier a lieu immédiatement après le Chapitre général. Leurs diverses fonctions sont indiquées dans les paragraphes 15 à 17, dont chacun est consacré à l'un de ces dignitaires. Ceux-ci ne sont élus que pour trois ans. Leur autorité est plus ou moins restreinte, suivant qu'ils sont plus ou moins sous la dépendance du Général : ce sont les dignitaires supérieurs.

Il y en a d'autres qui sont subalternes, ce sont : 1° le vice-supérieur et le vice-général; 2° l'économe; 3° les conseillers, qui doivent être au moins trois; 4° les prédicateurs; 5° le Père spirituel; 6° le socius du Général, des assistants et du supérieur local.

Le reste de ce paragraphe a rapport aux divers fonctionnaires. Parlons un peu en détail des dignitaires d'abord, supérieurs

et subalternes, puis des autres fonctionnaires.

I. Des dignitaires.

A. *Supérieurs.* — C'est, tout d'abord; le supérieur général; viennent ensuite les quatre assistants et les supérieurs locaux.

1° Le supérieur général. Il a une autorité absolue sur l'Ordre entier. Il doit être d'une vie irréprochable, très attaché à l'Ordre, d'une science suffisante, *hafi*, d'une expérience assez grande, d'une conscience droite, sain de corps, et avoir passé huit ans au moins dans l'Ordre. Il doit tous les ans visiter les couvents, soit en personne, soit par l'intermédiaire d'un délégué; il peut autoriser le transfert des religieux d'un couvent à un autre, mais il ne saurait y transférer les assistants (1) et les supérieurs respectifs. Il peut, avec le consentement des assistants, réintégrer dans l'Ordre ceux des religieux qui en auraient été expulsés et leur rendre la voix active et passive qu'ils avaient perdue par leur inconduite. C'est à lui qu'appartient de droit la réunion du Chapitre général, soit avant, soit après le temps fixé, suivant qu'il le juge nécessaire. Il peut établir des procureurs, soit auprès du Saint-Siège, soit auprès du patriarche; il peut vendre et acheter, aux frais ou au profit de l'Ordre, des biens meubles et immeubles, avec le consentement des quatre assistants. Il lui appartient de droit d'interpréter les règles et constitutions de l'Ordre, soit pour les supérieurs, soit pour les autres religieux. C'est lui qui doit leur en expliquer les passages difficiles. Il peut

(1) Cf. c. XIII-XXXI, p. 40-85.

(2) P. 41-43.

(1) Suivant les constitutions, les assistants devraient s'établir dans le couvent même où réside le Général; aujourd'hui, ils jouissent d'une grande liberté pour choisir leur résidence.

même user envers ses subordonnés des peines ecclésiastiques; il a aussi le pouvoir de les en relever, mais non point lorsqu'elles ont été portées par l'Ordinaire du lieu ou par le patriarche. C'est lui qui doit nommer, pour chaque monastère, les professeurs, les prédicateurs, les Pères spirituels et les maîtres de novices. Il peut se réserver à lui-même l'absolution de certains péchés plus graves, suivant qu'il le juge nécessaire.

Aussitôt après son élection, il doit en donner avis à tous les monastères de l'Ordre, s'informer de l'état de chaque religieux en particulier, de chaque couvent; prendre possession des divers registres de l'Ordre, notamment de celui des messes de fondations et autres, donner tous les avertissements nécessaires aux différents supérieurs de couvents, ne jamais omettre de prendre les avis des assistants et même des anciens religieux, s'il y en a qui soient sérieux et d'une expérience consommée. Il doit résider dans un monastère spécial, à son choix, ainsi que les quatre assistants; il ne doit s'en éloigner que pour des causes graves et avec le consentement de ses assistants. Si ce monastère a un supérieur local, le Général ne doit point se mêler de la marche ordinaire de la maison; s'il n'en a point, le Général doit en confier le gouvernement à un vice-supérieur jusqu'à l'élection du nouveau supérieur. Il ne doit point user de ses privilèges en dehors du couvent ni se faire accompagner de plusieurs socii qui lui fassent cortège. Un seul ou deux socii doivent lui suffire. Enfin, il doit se montrer plein de bienveillance à l'égard des religieux qui ont recours à lui dans leurs peines, et être d'une soumission complète l'endroit de tout ce qui émane du Saint-Siège apostolique, du patriarche et de l'Ordinaire du lieu. De plus, il doit entretenir des relations très conciliantes et très bienveillantes avec les autorités civiles de l'endroit (1).

2° Les quatre assistants viennent immédiatement après le Général; ils peuvent élire les supérieurs de couvents, de concert avec le Général. Si le Général vient à mourir, ils doivent lui donner un vice-Général qui gouverne l'Ordre jusqu'à ce que le Chapitre général ait élu un autre supérieur. Si le Général se rend coupable d'une faute canonique grave, il perd ses droits et prérogatives, et ce sont les assistants seuls qui réunissent le Chapitre général, élisent le nouveau Général et déposent l'ancien. Tous doivent demeurer dans le monastère où réside le Général, se montrer respectueux à l'égard de ce dernier, se soumettre à ses décisions, les faire respecter par les subordonnés, garder enfin le secret absolu sur tout ce qui se passe entre eux et le Général dans les divers Chapitres qu'ils tiennent.

3° Les supérieurs de monastères sont élus par le Chapitre des assistants qui leur délivre un *σάκκον* en règle. Cette pièce est faite à l'effet d'être présentée à leurs subordonnés pour attester que l'autorité de l'élu est légitime et qu'ils doivent s'y soumettre. Arrivés dans leurs couvents respectifs, ils nomment les divers employés du monastère: un sous-prieur, un économ, un sacristain, un portier, etc. Ils ne peuvent user envers les religieux de peines ecclésiastiques extraordinaires, telles que la suspense, l'excommunication, ni même se réserver l'absolution de certains péchés graves, à moins de l'autorisation du Général. Ils sont chargés de visiter les diverses propriétés du couvent et d'en dresser deux copies, dont l'une est expédiée au Général et l'autre conservée au monastère. Outre le Chapitre conventuel que le supérieur réunit tous les mois, il doit avoir son Conseil à lui et le consulter dans les affaires graves, connaître parfaitement les constitutions afin de les faire mettre en vigueur dans son monastère. Il peut punir les délinquants et leur infliger les censures prévues par

(1) Cette prescription était nécessitée par le despotisme et les tracasseries sans fin des émirs et machaïkhs du Liban; cf. *Annales*, t. I^{er}, cah. 1, II,

IV, VII, etc., et *Echos d'Orient*, t. VI (1903), p. 179; t. VII (1905), p. 156-164, etc., etc.

les constitutions ; en un mot, il doit gouverner son monastère avec prudence et sagesse, de sorte que personne n'ait à se plaindre de lui.

B. *Subalternes*. — Ils sont au nombre de six :

1° Le sous-prieur est élu par le supérieur du couvent pour trois ans. C'est tout simplement un aide qui n'a d'autorité qu'en l'absence du supérieur dont il exerce alors le pouvoir et à qui il doit en rendre compte à son retour.

2° L'économe, élu aussi par le supérieur du couvent, doit prendre soin des meubles et immeubles du monastère. C'est lui qui perçoit les revenus ainsi que les aumônes faites au couvent par les fidèles, dont il doit inscrire les noms sur un registre spécial ; il doit présenter ses comptes au supérieur tous les mois. Malgré toutes ces occupations, l'économe ne doit pas oublier qu'il est religieux et qu'il est tenu d'en remplir les obligations.

3° Les conseillers seront au nombre de trois, choisis par le supérieur parmi les religieux anciens et d'une prudence consommée. Ils aideront le supérieur, lui apportant le secours de leurs lumières quand celui-ci le leur demandera ; une fois que le supérieur aura exprimé son jugement, ils s'y soumettront comme les autres religieux. S'il s'agit cependant d'une affaire grave, ils peuvent en appeler au jugement du Général, mais après mûres réflexions et beaucoup de prières. Dans le gouvernement du couvent, s'ils remarquent des choses qui laissent à désirer, ils peuvent en avertir respectueusement le supérieur. Deux fois par an, ils informeront le Général de tout ce qu'ils pensent avoir besoin d'amélioration dans le gouvernement du monastère.

Outre ces trois conseillers, le supérieur choisira un religieux sage et prudent, auquel il confiera la charge de moniteur et qui aura l'obligation de l'avertir en tout ce qui concerne sa charge s'il trouve qu'elle est mal remplie.

4° Les prédicateurs sont choisis par le Général lui-même pour chaque monastère

en particulier. Ce sont eux qui doivent examiner les nouveaux curés ou pasteurs des âmes, les nouveaux professeurs et confesseurs et tous les religieux qui se disposent à recevoir les Ordres sacrés ; ils les prépareront aussi à l'exercice de leurs nouvelles fonctions.

5° Le Père spirituel, élu par le supérieur du monastère, aura soin de l'avancement spirituel des religieux. Ceux-ci s'adresseront à lui en toute confiance, car il est avant tout directeur d'âmes.

6° Le socius, élu par les dignitaires supérieurs eux-mêmes, les accompagne partout en dehors du monastère. Il est aussi leur secrétaire ; par suite, il est tenu au secret absolu en tout ce qui concerne leurs faits et gestes ; c'est lui qui gardera leurs cachets respectifs sans jamais les livrer à personne.

II. Des fonctionnaires.

Ils sont au nombre de sept :

1° Le sacristain doit veiller à tout ce qui concerne l'église : vases sacrés, livres liturgiques, ornements sacerdotaux, etc., en dresser la liste sur le registre, orner l'église, recevoir les offrandes et aumônes et les remettre à l'économe, indiquer aux prêtres les intentions de messes, sonner les différents offices ainsi que le glas, à la mort d'un religieux. Les prêtres étrangers lui présenteront leur *celebret* dont il prendra note sur le registre des messes.

2° Le bibliothécaire dressera la liste des livres du couvent, ne les prêtera pas et n'admettra personne dans la bibliothèque sans l'autorisation du supérieur ; il ne peut non plus ni vendre ni céder les livres de la bibliothèque.

3° L'infirmier, choisi par le supérieur du couvent, doit être pieux, patient, très serviable ; quand un Frère tombera malade, il en avertira le supérieur et en prendra soin, tâchant de le consoler dans sa maladie et exécutant les ordres du médecin. Il entretiendra la propreté à l'infirmerie. Si la maladie est contagieuse, il séparera

le malade; si elle s'aggrave, il en avertira le supérieur afin qu'on lui administre les sacrements de l'Eglise en présence de tous les Frères assemblés. Il doit aussi veiller à la santé générale des Frères.

4° Le portier doit avoir sa cellule située près de la porte du monastère, avec une petite fenêtre donnant sur la route; les portes du couvent seront toujours fermées. Le Frère portier doit être doux, humble, patient, très attentif au moindre signe. Il n'ouvrira aux religieux qui sortent du couvent qu'après s'être assuré qu'ils en ont obtenu la permission. Les étrangers seront admis sur-le-champ et le supérieur en sera informé. Le portier ne souffrira pas que les moines se tiennent à la porte du couvent; tous les soirs, il fermera les portes et remettra les clés au supérieur en l'avisant des religieux absents. Tout ce qu'on lui remet pour les religieux, lettres, etc., il doit le porter au supérieur et garder là-dessus un secret absolu. Des étrangers, il ne recevra rien qui sente le pourboire; il sera très court avec les personnes du sexe et il les renverra poliment.

5° Le linge prendra soin des vêtements des religieux, comme étant ceux des pauvres de Jésus-Christ. Il en dressera la liste qu'il présentera au supérieur; il les tiendra bien propres et les raccommoiera au besoin; tous les mois, il visitera les cellules des moines pour voir si rien ne leur manque. Tous les samedis au soir, il doit distribuer aux religieux des vêtements propres, et le lendemain ramasser le linge sale.

6° Le pourvoyeur des provisions de bouche sera patient, non prodigue, mettant chaque chose à sa place. Il suivra en tout les ordres du supérieur qui l'a nommé à cette fonction, dressera la liste de toutes les provisions du monastère et la présentera au supérieur. Enfin, il entretiendra la propreté à la dépense, ainsi qu'au réfectoire dont il est aussi chargé.

7° Le cuisinier sera prêt une demi-heure ou un quart d'heure avant les repas, dressera la liste de tout ce qui est indis-

pensable à la cuisine, nettoiera les plats et assiettes, mais il ne permettra à aucun religieux, sans l'autorisation du supérieur, de venir à la cuisine préparer pour eux-mêmes certains mets plus délicats.

Au réfectoire, lecture perpétuelle. Un religieux doit préparer les livres de lecture; ne liront que les prêtres et les Frères expérimentés, *el mabirîn*. Le supérieur seul doit les reprendre et les corriger: le lecteur se lève alors humblement, corrige sa faute et reprend sa lecture.

Appendice :

Les religieux solitaires et retraits.

1° Il est permis à tout religieux qui a cinq ans de profession de se retirer, pour un temps déterminé ou pour toujours, dans une cellule éloignée de celles des autres religieux, avec l'autorisation du Général et des assistants, afin d'y vaquer aux exercices spirituels. S'il est de forte constitution, on lui donne un petit jardin à défricher, ou bien on lui confie tout autre travail.

2° Il faut faire en sorte qu'il n'y ait pas plus de deux ou trois solitaires dans un seul lieu et qu'ils soient dans des cellules séparées. Qu'ils ne négligent pas la pratique des sacrements et l'assistance à la messe. Les jours de Pâques et de Noël, ils rentreront au monastère pour assister aux offices divins et s'approcher des sacrements; puis, après avoir salué le supérieur et demandé sa bénédiction, ils retourneront, s'ils le veulent, dans leur solitude.

3° Le supérieur, cependant, doit s'informer de leur conduite privée afin de les préserver contre l'oisiveté et ses dangers.

4° Aux approches de Noël ou du dimanche des Rameaux, chaque religieux doit se retirer huit ou dix jours dans sa cellule, séparé des autres Frères, pour y vaquer aux exercices spirituels. Le supérieur, cependant, doit faire en sorte que dans le couvent l'ordre ne souffre en rien de ces réclusions.

CHAPITRE VII :

DES DIFFÉRENTS CHAPITRES CONVENTUELS (1).

Cinq Chapitres composent ce paragraphe; un sixième, qui concerne la visite des monastères, en forme comme un appendice relevant des fonctions qui doivent être traitées durant ces réunions solennelles et qui sont propres au Général. Ces Chapitres conventuels sont au nombre de trois :

I. *Le Chapitre général.*

A. Il doit avoir lieu tous les trois ans, plus tôt ou plus tard, suivant l'avis des quatre assistants. C'est au Général seul, et, en son absence, aux assistants qu'il appartient de réunir le Chapitre général. On en donnera avis à toute la Congrégation au moins deux mois à l'avance. Le Chapitre se réunira le 1^{er} novembre; y prendront part tous ceux qui ont été supérieurs, assistants ou Généraux. En cas d'empêchement, ils peuvent se faire remplacer par un procureur; tous cependant doivent avoir passé six ans complets dans l'Ordre et avoir vingt-cinq ans d'âge.

Durant le Chapitre, les Pères électeurs ne se confesseront qu'à deux prêtres désignés par eux; ils nommeront de même un secrétaire étranger au Chapitre, un sacristain spécial, un portier extraordinaire pour surveiller les portes de la chapelle où se tient le Chapitre. Il appartient au Général, aux assistants et à deux religieux choisis à cet effet de dépouiller le scrutin. Le Chapitre dure sept jours complets; c'est le Général qui l'ouvre par une petite exhortation adressée aux Pères. Les trois premiers jours on examine le *statu quo* de la Congrégation; les supérieurs de couvents et le Général ainsi que tous les fonctionnaires présentent leurs comptes au Chapitre. Le quatrième jour on procède à l'élection du nouveau

Général et des quatre assistants. Le septième jour, tous les moines se réunissent dans la chapelle du Chapitre pour y entendre proclamer les noms des nouveaux élus. Puis on donne lecture des constitutions et règles ayant rapport au Chapitre général, des noms des religieux décédés depuis le dernier Chapitre général afin qu'on célèbre une messe pour leur repos éternel, des noms des bienfaiteurs de l'Ordre afin qu'on prie pour eux (1). Enfin, le Général élu donne l'indulgence plénière à tous les Frères prosternés et clôt le Chapitre.

B. Voici maintenant la manière dont se font les élections. On commence par donner lecture des constitutions propres aux élections; puis ont lieu une exhortation, le renouvellement des vœux et certaines prières indiquées pour la circonstance. Le Général donne enfin l'indulgence plénière à tous les Pères du Chapitre. Avant de procéder aux élections, le Général s'avance et remet aux assistants son anneau et son cachet en leur demandant humblement pardon des fautes qu'il a pu commettre dans le gouvernement de l'Ordre; les assistants ainsi que les supérieurs de couvents font de même après l'élection du nouveau Général.

La chapelle est ornée et illuminée comme aux plus grands jours de fête; sur le grand autel reposent le Saint Sacrement, le livre des Evangiles, celui des règles et constitutions de saint Basile, avec l'image du saint fondateur. Derrière l'autel, le secrétaire capitulaire est placé devant une table; il a dû prêter le serment de garder le secret absolu sur tout ce qui se fera durant le Chapitre. Enfin, on procède aux élections ainsi qu'il suit :

Le Général s'avance et souffle à l'oreille du secrétaire le nom de celui qu'il choisit; le secrétaire l'écrit sur une petite feuille que le Général saisit, lit attentivement et jette dans un calice préparé à cet effet, au milieu de l'autel. Après lui, les assistants,

(1) *Constitutiones Basilii magni*, c. xxxii-xxxvii, p. 87-113.

(1) Les prêtres célèbrent une messe, et les Frères convers récitent un chapelet.

les supérieurs locaux et les autres électeurs font de même. Enfin, le Général entre au sanctuaire avec les quatre assistants et deux Pères électeurs pour voir si le nombre des bulletins ne dépasse pas celui des électeurs, puis il dépouille les votes et proclame le nom du nouveau Général. L'élu doit avoir la moitié des voix plus une. Si deux ou plusieurs candidats ont le même nombre de voix, on recommence le scrutin jusqu'à trois fois, puis c'est le plus ancien dans l'Ordre ou le plus âgé qui est proclamé élu. Sur-le-champ, on chante le psaume XIX; les assistants prennent alors le nouvel élu, lui font baiser le côté gauche de l'autel et lui remettent en main le livre des règles, celui des constitutions et des Évangiles, ainsi que le cachet du Général. Celui-ci invite un Père à donner lecture du chapitre XVI des constitutions, qui a rapport aux devoirs et obligations du Général; puis tous les assistants conduisent le nouvel élu à sa stalle, se mettent à genoux devant lui et lui baisent la main en guise d'obédience. Le Général doit avoir au moins trente ans d'âge et huit ans de profession. On procède ensuite à l'élection des quatre assistants de la même manière. Une fois élus, chacun d'eux vient à tour de rôle s'agenouiller devant le Général et lui baiser la main; celui-ci lui donne le baiser de paix, le conduit à sa stalle et lui remet le cachet propre à sa fonction. Tous les religieux viennent ensuite féliciter les nouveaux élus et leur baiser la main. L'assistant doit avoir au moins trente ans d'âge et six ans de profession.

Les élections terminées, tous les Pères se mettent à genoux devant les portes royales et chantent les psaumes CXLVIII, CXLIX, CL; le Général récite ensuite une longue prière (1), à la fin de laquelle il donne l'indulgence plénière à toute l'assistance.

C. Il est recommandé (2) dans les différents Chapitres conventuels que les élec-

teurs n'aient qu'une seule voix active, la leur, quelle que soit leur dignité. Sont inaptes à la double voix active et passive: les religieux excommuniés, exclus de l'Ordre, interdits, irréguliers, non profès, qui ne respectent point les constitutions de l'Ordre, les fugitifs, ceux qui sont entrés dans un autre Ordre, même *cum superiorum facultate*, et qui en sont revenus, les fous, les déments, les radoteurs, les épileptiques, les religieux de mauvaise réputation (1), les simoniaques de toutes sortes, ceux qui ont ouvertement méprisé le Souverain Pontife, le patriarche ou l'Ordinaire du lieu, les scandaleux, et enfin les indignes qui ont été élus une première fois.

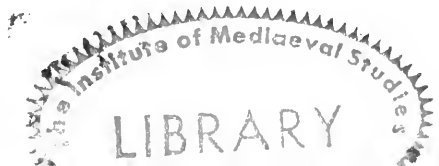
II. Le Chapitre des assistants.

Pour l'élection des supérieurs, ce Chapitre se réunit immédiatement après le Chapitre général. Il est composé des quatre assistants et du Général, qui les préside. Les anciens supérieurs y viennent, se mettent à genoux et remettent au Général leurs cachets, en demandant pardon des fautes qu'ils ont pu commettre dans le gouvernement des monastères. Puis ils sortent, et le secrétaire donne lecture des fautes commises durant leur supériorat, des procès intentés contre eux par leurs subordonnés, etc., toutes choses que le Chapitre général a dû examiner durant les cinquième et sixième jours de ses réunions solennelles. Si les supérieurs sont trouvés coupables, ils sont punis conformément aux constitutions; sinon, le Général les absout et les renvoie. Puis l'on procède à l'élection des nouveaux supérieurs, soit par la voie de vote, soit par proclamation. Les nouveaux élus sont appelés au lieu du Chapitre; ils se mettent à genoux devant le Général et les assistants, dont ils baisent la main, et reçoivent leur cachet respectif avec un *σάκκον* attestant leur autorité légitime; ils doivent le lire à leurs subor-

(1) *Constitutiones*, c. xxxiii, p. 104-106.

(2) *Op. cit.*, c. xxxvi.

(1) Pour cause de meurtre, adultère, vol, ivrognerie, faux témoignage, etc.



donnés. Le Général leur donne enfin sa bénédiction et ils se retirent.

Si le Chapitre des assistants se tient tous les six mois, comme c'est l'usage, il doit durer sept jours et suivre le même ordre, les mêmes prières et les mêmes rites fixés pour le Chapitre général; il n'y a cependant point de renouvellement des vœux. Les travaux entrepris durant cette réunion solennelle doivent se borner à l'examen du *statu quo* de la Congrégation, à l'amélioration et à l'introduction de certaines réformes nécessaires et très avantageuses. Le secrétaire met ensuite par écrit tout ce qui a été décidé et en donne lecture publique au réfectoire.

III. Le Chapitre conventuel.

Réuni une fois par mois et présidé par le supérieur du couvent, ce Chapitre est suivi par tous les profès. Mêmes prières et mêmes rites qu'au Chapitre général, sauf que le renouvellement des vœux n'a pas lieu. Si le supérieur est absent, c'est le sous-prieur qui préside. Les matières débattues dans cette réunion ont pour objet l'avancement spirituel des religieux, ainsi que l'observation des constitutions et des coutumes établies.

Appendice : La visite des monastères.

1° Le Supérieur général doit visiter les monastères de l'Ordre une fois tous les ans, soit par lui-même, soit par un délégué, mais il les visitera par lui-même une fois tous les trois ans.

2° S'il envoie un délégué, il le munit de lettres de recommandation pour tous les supérieurs particuliers et lui adjoint un socius comme secrétaire. A son arrivée dans les couvents, le délégué donne lec-

ture publique de ses lettres, puis il est conduit processionnellement à l'église où il prie un instant, entonne les psaumes CXLVIII, CXLIX, CL, et donne sa bénédiction aux Frères agenouillés. On le reconduit ensuite avec le même cérémonial à la salle de réception, et aussitôt après il commence la visite de tout le monastère. Enfin, il réunit les religieux et leur ordonne au nom de la sainte obéissance de se préparer pour le lendemain à lui rendre un compte rigoureux et consciencieux de leur conduite privée et de tout ce qui se passe dans le monastère: puis chacun regagne sa chambre en silence. Le lendemain, le délégué se tient dans sa cellule et appelle les religieux l'un après l'autre, les examine, les interroge sur tout ce qui les concerne, met le tout par écrit et les renvoie. Les religieux doivent tout lui dire sous le sceau du secret, sans aucune crainte. Enfin, le troisième jour, le visiteur réunit les religieux, leur adresse les recommandations nécessaires, met par écrit certaines prescriptions jugées indispensables et en donne lecture aux religieux, puis tous se mettent à genoux et demandent pardon de leurs fautes. Le visiteur leur impose une pénitence salutaire, les absout et leur donne l'indulgence plénière. Le quatrième jour, il fait ses adieux aux religieux et repart, car il ne doit pas passer plus de trois jours dans chaque monastère. Tout a dû être mis par écrit par le socius-secrétaire qui l'accompagne et doit être remis au général (1).

(A suivre.)

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

(1) *Op. cit.*, c. xxxvii, p. 113-120.

ADDITIONS A L' « ORIENS CHRISTIANUS »

On ne saurait trop le redire, l'*Oriens christianus* de Le Quien est à refaire. L'œuvre du savant Dominicain n'est plus à jour et, par un vice de méthode attribuable à lui-même ou aux confrères qui édifièrent son travail après sa mort, il est d'un maniement des plus compliqués. Il y a je ne sais combien de tables partielles pour trois volumes seulement, les références font généralement défaut et la chronologie, l'œil de l'histoire, est à peu près absente. Les notices générales sur les villes épiscopales sont d'une maigreur et d'un laconisme désespérants; l'ordre adopté pour la division en provinces ecclésiastiques ne répond pas à la réalité des choses. Dans de pareilles conditions, entreprendre de rééditer l'*Oriens christianus* tel qu'il est, comme des spéculateurs en lancent de temps en temps le projet, serait une pure folie scientifique.

Par ailleurs, la refonte immédiate de cette œuvre colossale n'est pas possible. Il faut attendre l'édition critique des *Notitiae episcopatum*, à laquelle Gelzer a consacré les trésors de sa vaste érudition et dont M. Gerland, son élève préféré, nous annonce l'apparition pour l'année 1913. Tant que ce premier travail de déblayement n'aura pas été accompli, on ne saurait songer à entreprendre la publication des listes épiscopales. Du moins, on travaille, et fort activement, à réunir les matériaux qui doivent servir plus tard à la construction de l'édifice. Ceci dit pour tranquilliser les impatients, voici quelques additions à l'œuvre de Le Quien; elles sont tirées, pour une bonne part, d'ouvrages qu'il avait sous la main, afin de prouver que les sources consultées par lui sont elles-mêmes à revoir.

I. AMATHUS DE CHYPRE.

THÉODORE fut envoyé à Jérusalem, en 614, par saint Jean l'Aumônier, patriarche

grec d'Alexandrie, afin de racheter les prisonniers faits par les Perses (1). L'évêque Théodore vivait encore quand Léonce de Néapolis en Chypre écrivit la vie de saint Jean l'Aumônier (2), c'est-à-dire après l'année 641.

II. AMYZON EN CARIE.

Le biographe de saint Paul le Jeune, du Latros, cite un évêque d'Amazon, variante orthographique d'Amyzon, parmi les bienfaiteurs du religieux (3). Par malheur, il ne donne pas le nom de ce prélat qui vivait vers le milieu du x^e siècle.

III. ASCALON.

1^o DENYS. Le moine Palladius, que Jean Moschus vit à Alexandrie sous le règne de Tibère II (578-582), lui raconta un fait qu'il tenait d'André, mort très probablement à cette époque. André lui avait narré un épisode arrivé pendant sa jeunesse, et dans lequel était mêlé Denys, évêque d'Ascalon (4); ce qui semble reporter celui-ci au début du vi^e siècle. La traduction latine de Moschus ferait, au contraire, causer Moschus avec André en personne. D'une manière ou de l'autre, Denys vivait certainement au vi^e siècle.

2^o NARSÈS. Saint Sophrone a consacré sa 17^e ode anacréontique à cet évêque d'Ascalon (5); il fait de ce prélat, né à Smyrne, et, qui, avant de recevoir l'épiscopat, avait été intendant des palais impériaux, les plus vifs éloges, tant au point

(1) GELZER, *Leontios von Neapolis. Leben des Johannes erzbischofs*. Fribourg-en-Br., 1893, p. 112 et 127; MIGNE, *P. G.*, t. CXIV, col. 901. Le nom manque à Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1064.

(2) *Op. cit.*, p. 127.

(3) *Vita S. Pguli Junioris* dans les *Analecta bollandiana*, t. XI, 1892, n^o 29, p. 137.

(4) *Pratum spirituale*, cap. CLXXVI; *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3045.

(5) MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3801-3806.

de vue de la doctrine que de la piété. C'est Maurice ou Héraclius — le nom de l'empereur manque — qui confia à Narsès le siège d'Ascalon; d'où l'on peut conclure qu'il vivait à la fin du VI^e siècle ou dans les premières années du VII^e.

IV. CYDONIA.

Il s'agit de la moderne La Canée, en Crète. Saint Maxime de Chrysopolis adresse une lettre à son évêque, dont le nom manque, vers le milieu du VII^e siècle (1).

V. EGÈES DE CILICIE.

Jean Moschus parle d'un évêque, dont il tait le nom, et qui vivait sans doute au VI^e siècle (2).

VI. MONEMBASIE.

PAUL était évêque de cette ville (3) à la mort de saint Paul de Latros, arrivée le

15 décembre 955; on lui attribue un travail hagiographique sur une sainte Marthe.

VII. NOUVELLE PATRAS.

Un diacre d'Ephèse devint évêque de cette ville, selon la prédiction de saint Paul de Latros (1) et peu après l'année 955.

VIII. PHILIPPOLI D'ARABIE.

Une inscription grecque, trouvée dans le Hauran à Schouhbé, nom moderne de Philippoli (2), nous fait connaître l'évêque Basile en l'année 447 de Bostra, première indiction, ce qui donne l'an 553 de notre ère.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

LES ÉGLISES SAINT-ACACE A CONSTANTINOPLÉ

I. SAINT-ACACE DE KARYA.

Parmi les saints qui ont illustré le nom d'Acace, une place de choix revient au soldat-martyr dont l'Eglise vénère la mémoire le 7 ou le 8 mai, suivant les divers synaxaires et martyrologes. Originaire de Cappadoce, il y servait dans l'armée, où il aurait eu même, s'il faut en croire un endroit de ses Actes, le grade de centurion. Cité comme chrétien devant le gouverneur de cette province, Flavius Firmus, Acace fit hautement profession de sa foi. Firmus l'envoya à Héraclée de Thrace auprès d'un officier supérieur qui, après l'avoir attaché à quatre pieux, lui fit déchirer à coups de nerfs de bœuf le dos et

le ventre. Chargé de chaînes, l'intrépide soldat fut alors conduit à Byzance où on lui trancha la tête. C'était en 303 ou en 306, sous le règne de Dioclétien et de Maximien (3).

Le culte de ce saint martyr est resté longtemps très populaire. Porté sans doute

(1) *Op. cit.*, n° 41, p. 157.

(2) *Mittheilungen u. Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins*. Leipzig, 1899, p. 86, n° 50.

(3) On trouvera les Actes de saint Acace, en grec et en latin, dans les œuvres de Syméon Méta-phraste, MIGNÉ, *P. G.*, t. CXV, col. 217-240; en syriaque dans BÉDIAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. IV, Paris, 1896. Les Bollandistes (*Acta sanctorum*, mai, t. II, p. 289) les croient contemporains de Constantin et les estiment dignes de toute confiance, *omni acceptione dignissima*. Ils ont inséré le texte latin au cours du volume et ajouté le texte grec en appendice, p. xxxviii-xlii. On pourra, pour plus de renseignements à cet égard, consulter la notice sur saint Acace que publiera bientôt le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* dirigé par M^{sr} Baudrillart.

(1) MIGNÉ, *P. G.*, t. XCI, col. 604, epist. 21.

(2) *Pratum spirituale*, cap. xxvii; *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2873.

(3) *Analecta bollandiana*, t. XI (1892), n° 44, p. 136.

par les croisés de Constantinople en Occident, il s'est si bien implanté dans certains pays européens, qu'aujourd'hui encore il en subsiste des traces. Ainsi, plusieurs églises d'Italie, d'Autriche ou d'Allemagne continuent fidèlement une pieuse tradition du moyen âge en invoquant saint Acace parmi les quatorze saints *auxiliatores* ou *secoureurs*, à côté de saint Georges, saint Blaise, sainte Barbe, etc. A Byzance, le courageux soldat chrétien eut, presque aussitôt après sa mort, un sanctuaire au lieu même de son martyre. Plus tard, une autre église lui fût dédiée dans la capitale, et plusieurs des plus célèbres empereurs tinrent à honneur de bâtir ou de restaurer et d'embellir ce sanctuaire. Malheureusement, pour n'avoir pas toujours su bien distinguer les deux édifices qui ont porté le nom de Saint-Acace, les historiens et les chroniqueurs byzantins ont fait depuis longtemps, par leurs données assez confuses, le tourment des topographes. L'intérêt historique qui s'attache à ce sujet m'excusera, s'il en était besoin, d'avoir osé soumettre un instant le lecteur à ce tourment d'ailleurs inoffensif. Il consistera simplement, pour aujourd'hui, à suivre à travers les siècles les vicissitudes du premier martyrium de notre Saint, du Saint-Acace de Stavriion ou de Karya, en essayant de le localiser dans la mesure du possible. Nous réserverons pour une autre fois l'application du même procédé à la seconde église du soldat-martyr cappadocien, Saint-Acace de l'Heptascalon (1).

* * *

Les Actes de l'héroïque confesseur de la foi nous apprennent qu'il fut conduit *hors de Byzance* pour y être exécuté, ἀπαχθήεις

(1) On aura une idée de l'incertitude qui plane sur cette question d'histoire locale, en lisant la phrase suivante de M. Gédéon : « Le temple de l'Heptascalon était-il différent du temple de Karya? A cette question le temps répondra. » (Βυζαντινὸν Ἐρροτολόγιον, Constantinople, 1899, p. 100, en note.) Le savant archéologue ne nous en voudra pas d'aider un peu le temps à résoudre la question. Le lecteur est déjà prévenu, par ce qui précède, que pour nous la distinction des deux églises ne

ἔξω τῆς πόλεως εἰς τόπον οὗ ἔμελλε τελειοῦσθαι (1). D'autre part, ils signalent, en terminant, la pieuse action de quelques fidèles qui recueillirent le corps du confesseur de la foi et l'ensevelirent avec grand soin *dans un endroit appelé Stavriion, ἐκλήδυσαν*.... ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ Σταυρίῳ (2). Nous avons là, dans une pièce de l'époque constantinienne, deux indications topographiques d'une importance capitale dans la question qui nous occupe. En localisant, avec une précision trop rare en ces matières, la région où saint Acace fut martyrisé et enseveli, elle fixe par le fait même l'emplacement de la première église dédiée au martyr cappadocien. Nous pouvons en effet très légitimement supposer, d'après le récit qui nous fournit ces renseignements, que le lieu de la sépulture fut, sinon l'emplacement même du martyr, au moins un endroit tout voisin de ce dernier. D'ailleurs, les documents postérieurs ne tarderont pas à affirmer l'identité de ces deux endroits. Or, la position du Stavriion ne souffre point difficulté. J'en emprunte la preuve à un article du P. Pargoire paru ici même :

Le Stavriion est connu comme partie intégrante du Zeugma, grâce aux récits qui relatent l'entrée à Constantinople des reliques du protomartyr Etienne : de Chalcédoine, puis de Galata, dit le premier récit, les reliques furent débarquées « au Zeugma, au Stavriion » (3); de Chalcédoine, dit le second récit (4), les reliques furent portées par mer au Stavriion, et ce lieu, où l'on attela (ζεύγνυμι) un char pour les transporter plus loin, en prit le nom de Zeugma (1).... Or, comme le dit très bien M. Mordt-

fait pas de doute. La preuve en sera fournie par le simple exposé des textes historiques concernant l'un et l'autre sanctuaire.

(1) *Acta sanctorum, loc. cit.*, p. xli; SYMÉON MÉTAPHR., *P. G.*, *loc. cit.*, col. 237-240.

(2) *Acta sanctorum, loc. cit.*: SYMÉON MÉTAPHR., *loc. cit.*, col. 239-240.

(3) P. KERAMEUS, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, p. 45. On traduirait plus exactement, semble-t-il, en disant : « dans le Zeugma, au Stavriion ». Le texte porte : ἐν τῷ Ζεύγματι, εἰς τὸ Σταυρίον, ce qui montre bien le Stavriion comme partie intégrante du Zeugma.

(4) P. KERAMEUS, *op. cit.*, p. 67.

mann (1), les Byzantins donnaient le nom de Zeugma à l'espace compris entre les deux ponts actuels (2).

L'explication étymologique que donne de ce nom de Zeugma l'auteur du second récit est évidemment un peu trop naïve et simpliste pour être prise au sérieux. Mais la précieuse indication historique et géographique commune aux deux relations nous permet d'identifier avec certitude le Stavrion et le Zeugma, celui-là étant vraisemblablement une partie de celui-ci vers le Nord-Ouest. A l'époque byzantine, tout le quartier compris entre la porte *Platea* (aujourd'hui *Oun Kapän Kapoussi*) et le couvent de Saint-Antoine (actuellement mosquée *Yëni-Djami*) était appelé *Zeũγμα*, c'est-à-dire l'endroit de la ville où la Corne d'Or est la plus étroite, et partant la plus facile à relier (*ξεύγνυμι*) avec la rive opposée de Galata. C'est exactement le quartier situé aujourd'hui entre les deux ponts. C'est donc dans cette région du Zeugma, à un endroit non encore compris dans l'enceinte de la ville aux premières années du IV^e siècle et spécialement désigné sous le nom de Stavrion, que le soldat de Cappadoce fut martyrisé et enseveli en 303 (3) ou 306 (4). De fait, l'enceinte préconstantinienne de Byzance s'arrêtait, du côté de la Corne d'Or, à la porte de Néorion, c'est-à-dire à peu près au grand pont actuel. Tout le Zeugma se trouvait ainsi relégué dans la banlieue byzantine. Il ne tarda pas à être admis dans l'intérieur de la cité, lorsque Constantin eut élargi, de la façon que l'on sait, le périmètre de sa nouvelle capitale (vers 330). Notablement plus étendue du côté de la Marmara, la muraille constantinienne ne se prolongeait pas autant sur la rive de la Corne d'Or, où l'espace ajouté

se limitait précisément au Zeugma (1). C'est sans doute au moment où le Zeugma devenait ainsi un quartier de la ville proprement dite que le Stavrion, un des points de ce quartier, vit s'élever un édifice en l'honneur de saint Acace, à l'endroit où reposaient ses restes vénérés et dont une tradition d'une vingtaine d'années à peine pouvait et devait avoir gardé le souvenir précis.

En tout cas, l'historien Socrate atteste l'existence de ce sanctuaire sous le règne d'Arcadius (395-408) et nous fournit à son sujet quelques renseignements intéressants.

Il y a à Constantinople, écrit-il, un grand bâtiment qui a nom *Karya*. Il se trouve en effet, dans la cour de cet édifice, un noyer (*δένδρον καρσία*) auquel, dit-on, le martyr Acace aurait été suspendu pour être exécuté. C'est pour ce motif qu'on a érigé contre cet arbre un petit oratoire, *οικίσκος τῷ δένδρῳ παρωκοδομήθη εὐκτήριος* (2).

Nous avons là, expliquée d'une manière peut-être quelque peu sujette à caution, l'apparition d'une dénomination nouvelle et qui est à retenir. Les Actes, pourtant très circonstanciés, du soldat cappadocien ne mentionnent pas sa suspension à un arbre quelconque. D'autre part, Socrate donne cette explication simplement comme une tradition populaire : *ἐφ' ἧς κρεμασθῆναι λόγος τὸν μάρτυρα Ἀκάκιον καὶ τελειωθῆναι*. Or, on sait avec quelle facilité ces sortes de traditions ont coutume d'éclorre. Ne faudrait-il pas, en l'espèce, attribuer celle-ci, qui d'ailleurs ne compromet en rien la valeur des autres

(1) A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Constantinople. The walls of the city and adjoining historical sites*. Londres, 1899, p. 5-39; voir surtout, p. 19, le plan de Constantinople à l'époque byzantine. On trouvera ce plan reproduit dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. « Byzance », t. II, p. 1389.

(2) SOCRATE, *H. E.*, l. VI, c. XXIII; MIGNE, *P. G.*, t. LXVII, col. 732. Nicéphore Calliste, au XIV^e siècle, reproduit à peu près textuellement le récit de Socrate en y ajoutant seulement quelques banales amplifications à la manière byzantine, *Ecclesiastica historia*, l. XIII, c. XXXVIII, MIGNÉ, *P. G.*, t. CXLVI, col. 1056.

(1) MORDTMANN, *Esquisse topographique de Constantinople*. Lille, 1892, p. 45.

(2) J. PARGOIRE, *Constantinople : la porte Basilikè*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 31.

(3) *Acta sanctorum*, loc. cit., p. 289.

(4) TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. V, p. 39, 741.

données historiques, à une légère confusion avec un autre martyr de même nom, saint Acace de Milet, mort en 321 sous Licinius et fêté le 28 juillet? Pour celui-ci, en effet, les synaxaires nous apprennent que son martyr commença par une suspension de ce genre (1). Quoi qu'il en soit de ce détail, le témoignage de Socrate n'en garde pas moins une grande importance. Il y avait, dans la cour d'un grand bâtiment appelé Karya, un petit oratoire, οἰκίσκος εὐκτήριος, dédié au soldat martyr saint Acace sur l'endroit traditionnel de son supplice.

Nous savions déjà que cet endroit était situé dans le quartier de Zeugma et en un point désigné par les Actes sous le nom de Stavrión. Nous voici maintenant, grâce au Karya de Socrate, en possession d'une précision nouvelle. Karya, Stavrión, Zeugma, autant de termes qui se déterminent mutuellement, ce qui est, en topographie, une bonne fortune.

A ce service insigne rendu aux topographes, le même auteur en a joint un autre qui lui crée un nouveau droit à la reconnaissance de tous les byzantinistes. Ils lui doivent, en effet, de savoir que l'empereur ne dédaignait pas de venir faire ses dévotions au modeste sanctuaire de Karya. Une pieuse visite d'Arcadius fut un jour l'occasion providentielle qui préserva la foule d'une épouvantable catastrophe. Le *basileus*, sa prière achevée, venait de sortir. Tous les habitants des alentours, comme il arrive en ces circonstances, étaient accourus pour voir leur souverain. Quelques-uns s'étaient postés d'avance aux angles des carrefours ou le long des rues pour le saluer au passage; d'autres le suivaient en lui formant cortège. Les derniers venaient d'évacuer l'édifice de Karya et en étaient déjà assez éloignés pour échapper à un désastre, quand soudain, rapporte Socrate, tout ce bâtiment s'effondra. Un grand cri d'admiration s'éleva aussitôt, attribuant à la

prière de l'empereur la délivrance de tant de monde (1).

Cette destruction accidentelle de l'oratoire Saint-Acace de Karya se produisit probablement dans les premières années du ve siècle (2). L'historien signale tout de suite après ce récit, dans le même chapitre, la mort d'Arcadius, arrivée en 408. Il nous avait du reste présenté dès le début l'événement ci-dessus raconté comme un des principaux motifs qui acquiescent à ce prince, *sur la fin de sa vie*, une grande réputation de piété.

Quel était ce grand bâtiment, οἶκος μέγιστος, qu'on appelait Karya et dans lequel se trouvait enclavé le martyrium, très humble, semble-t-il, du soldat cappadocien? Socrate ne nous le dit pas.

Dans un autre passage, le même historien, à propos de la translation des restes de Constantin par Macédonius en 360, mentionne *l'église dans laquelle repose le corps du martyr Acace* (3). Mais cette expression ne désigne pas, à mon avis, le premier sanctuaire du soldat martyr, celui de Stavrión et de Karya, qui était, on l'a vu tout à l'heure, un simple oratoire enclavé dans une grande bâtisse. Elle doit plutôt s'appliquer, croyons-nous, à une église plus vaste dont le pseudo-Codinus et les autres auteurs traitant des monuments byzantins attribuent la fondation à Constantin le Grand, et qui est

(1) SOCRATE, *H. E.*, *loc. cit.*; MIGNE, *loc. cit.*

(2) Saint Théophane le Chronographe, MIGNE, *P. G.*, t. CVIII, col. 220-221, signale ce fait à l'année 589 de l'ère d'Alexandrie, ce qui donne l'année 407 de notre ère, date qui correspond très bien avec le récit de Socrate. Notons, en passant, une ingénue méprise de J.-P. Richter, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*, Vienne, 1897, p. 199, note 4. Théophane, comme Socrate, écrit que la foule *attribua* (ἐπέγραψεν) son salut à la prière de l'empereur : τὸ δὲ πλῆθος σωθὲν τῇ εὐχῇ τοῦ βασιλέως τὴν σωτηρίαν ἐπέγραψεν. Trompé sans doute par ce dernier verbe dont le sens est pourtant bien clairement indiqué par le contexte, et hanté peut-être par des réminiscences d'épigraphe, J.-P. Richter lui fait dire que « le peuple perpétua par une *inscription* (!) le souvenir de cette délivrance ».

(3) SOCRATE, *H. E.*, l. II, c. xxxviii; MIGNE, *loc. cit.*, col. 320-332. Cf. SOZOMÈNE, *H. E.*, l. IV, c. XXI; MIGNE, *ibid.*, col. 1177.

(1) DELEHAYE, *Propylaum ad Acta sanctorum novembris*, col. 852, ligne 34; DOUKAKIS, *Μέγας Συναξαριστής*, juillet, p. 433.

connue sous le nom de *Saint-Acace de l'Heptascalon*, ἐν τῷ Ἑπτασκάλῳ (1). Il y aura lieu de suivre une autre fois les destinées de ce second sanctuaire, beaucoup plus célèbre dans l'histoire que son homonyme de Karya.

Ce dernier survécut cependant quelque temps à la naissance de son rival. Après plus de deux siècles d'éclipse depuis son renversement accidentel sous Arcadius, Saint-Acace de Karya recouvra un éclat nouveau lors de sa reconstruction au temps de Justin II (565-578) et de Tibère (578-582). Le pseudo-Codinus, à qui nous sommes redevables de ce renseignement, nous le fournit sous la forme que voici : Τὸν δὲ ἄγιον Ἀκάκιον τὴν Καρέαν ἔκτισεν ὁ ἀδελφός Ναρσῆ πατρικίου ἐν τοῖς χρόνοις Ἰουστίνου καὶ Τιβερίου (2). Qu'il faille voir dans Καρέαν la désignation du lieu nommé ailleurs Καρούα, cela ne peut faire de doute après les indications fournies plus haut. Le codex Parisinus 1788 (jadis Colbertinus 3607, Regius 3063, 3064), où nous trouvons une orthographe plus différente encore, Κάρακ, situe cette église à la porte Basilikè, τὴν Κάρακ τὸν ἐν τῇ βασιλικῇ πόρτῃ. Or, au témoignage de M. Preger, un connaisseur en cette matière, ce manuscrit du xv^e siècle renferme des additions et des précisions d'une grande valeur (3). De fait, le P. Pargoire, en établissant l'existence d'une Basilikè dans la partie du mur comprise entre les deux ponts actuels, a du même coup prouvé l'exactitude de la donnée topographique fournie par ce codex (4). Cette donnée, à

son tour, il est vrai, me paraît ébranler un peu l'identification, proposée par le P. Pargoire, de la Basilikè byzantine avec la porte de Saint-Jean de Cornibus dans le quartier vénitien au xii^e siècle, et avec la porte actuelle de Sindan-Kapou. Me réservant de revenir sur ce point en une courte note, je me bornerai à indiquer ici une seule raison de la critique que je viens de formuler. Cette raison, la voici : Saint-Acace de Karya « à la porte Basilikè » était situé dans la X^e région de la ville (1); or, l'église Saint-Jean de Cornibus et la porte voisine de même nom se trouvaient dans la VI^e région (2).

Avant de tenter une localisation du sanctuaire qui nous occupe, rappelons, pour terminer son histoire, que saint Théophane le Chronographe se fait encore, au ix^e siècle, l'écho de la tradition toujours vivante, semble-t-il, touchant le lieu de martyre du Saint qui en était le titulaire : ἐν Καρία, ἐν τῇ καὶ τὸν ἄγιον Ἀκάκιον λέγουσιν παθεῖν (4). Au contraire, dans la narration de la visite d'Arcadius insérée, au xiv^e siècle, par Nicéphore Calliste dans son histoire, narration transcrite d'ailleurs textuellement de l'ouvrage de Socrate, sauf

il y a erreur dans cette citation, c'est sans doute Mordtmann qui en est le premier responsable. On la lit, en effet, à la page 7 de son *Esquisse topographique*, où il est dit simplement, sans autre référence, que le martyre de saint Acace, « d'après l'anonyme de Banduri, portait le nom τὴν Καρούαν ἐν τῷ Σταυρίῳ ἐν τῇ Βασιλικῇ πόρτῃ ». Le R. P. Pargoire se sera vraisemblablement fié à cette indication; et constatant qu'aux pages 29 et 484 de *l'Imperium orientale* il est effectivement question de Saint-Acace de Karya, il se sera dispensé de vérifier la mention du Stavriou. Au reste, l'unique avantage de ce texte — appréciable sans doute, mais point du tout nécessaire, puisque nous avons équivalamment obtenu par ailleurs le même résultat — serait de préciser explicitement l'identification du Stavriou et de Karya. On a vu plus haut que cette identification s'impose.

(1) PIERRE GYLLES, *De Topographia Constantinopoleos*, l. III, c. IX, édit. de Venise, 1729, p. 317; BANDURI, *op. cit.*, plan de Constantinople à la page 349; DU CANGE, *Constantinopolis christiana*, l. IV, édit. de Venise, 1729, p. 80; MORDTMANN, *op. cit.*, p. 7; A. VAN MILLINGEN, *op. cit.*, p. 213; J. PARGOIRE, *op. et loc. cit.*

(2) A. VAN MILLINGEN, *op. cit.*, plan de Constantinople à la page 19.

(3) THEOPHAN. CHRONOGRAPH., *op. et loc. cit.*

(1) PS.-CODINUS, Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, III, 1, édition PREGER, *Scriptores originum constantinopolitanarum*, Leipzig, 1907, p. 214.

(2) PS.-CODINUS, *op. cit.*, III, 116, éd. PREGER, p. 253, 254; Cf. MIGNE, P. G., t. CLVII, col. 588; BANDURI, *Imperium orientale*, Venise, 1729, p. 29, 484.

(3) TH. PREGER, *Studien zur Topographie Konstantinopels*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIV, 1905, p. 280.

(4) J. PARGOIRE, art. cit. dans *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 30-32. Le P. Pargoire ajoutait, p. 31, avec la référence *Imperium orientale*, édit. Venise, 1729, p. 29, 484, ce renseignement que je n'ai pu retrouver aux endroits indiqués : « L'anonyme de Banduri, parlant de Saint-Acace de Karya, le situe ἐν τῷ Σταυρίῳ ἐν τῇ Βασιλικῇ πόρτῃ. » S'il

quelques amplifications de rhétorique, ces amplifications mêmes suffisent à donner l'impression que la tradition était perdue et qu'on ne la retrouvait plus que dans les documents du passé (1). Deux siècles plus tard, Pierre Gylles constatait que, en dépit de toutes ses investigations, personne n'avait pu le renseigner sur l'emplacement des anciens monuments de la Xe région, entre autres de notre Saint-Acace :

..... Quorum nulla nunc exstant, neque quantumlibet diu et diligenter vestigarim, a nemine viventium intelligere potui in qua parte Regionis Decimæ fuerint, duntaxat nonnulla excerpsi ex mortuorum scriptis (2).

Seulement, rencontrant dans ces témoignages d'antan la mention de Saint-Acace de Karya et de Saint-Acace de l'Heptascalon, et ne se doutant pas par ailleurs que l'Heptascalon était distinct de Karya, le bon voyageur a confondu dans sa notice l'un et l'autre sanctuaire. Ses successeurs en topographie constantinopolitaine l'ont souvent imité ou, du moins, ne sont guère parvenus à éclaircir la question (3).

Parmi ceux qui ont essayé une localisation, plusieurs ont été égarés ou par la confusion initiale des deux églises ou par l'application à l'une d'elles d'un texte concernant exclusivement l'autre. Le premier cas est celui de Byzantios qui place l'unique Saint-Acace au Philadelphion (4), et à l'avis duquel M. Gédéon semble porté à se rallier (5). Le second est celui de A. Van Millingen qui, à cause de la translation des restes de Constantin sous Macédonius, croit devoir situer Saint-Acace de Karya — l'église où selon lui ces restes furent apportés — dans le voisinage de la basilique des Saints-Apôtres où ils se

trouvaient auparavant (1). On ne s'étonnera pas de nous voir négliger ici ces deux opinions, dont l'examen aura sa place au cours d'un prochain article sur Saint-Acace de l'Heptascalon.

Seul entre les archéologues qui ont récemment touché à ce sujet, Mordtmann, sans d'ailleurs faire une étude détaillée du sanctuaire en question, paraît être tombé juste en suivant simplement les indications topographiques fournies par les documents. Sur la base de ces données, il conclut que l'Ayasma-Kapoussi, entre Oun-Kapan et Odoun-Kapou, est peut-être une réminiscence de l'ancien martyrium de saint Acace (2). De fait, cet endroit peut, semble-t-il, réaliser toutes les conditions réclamées par les textes pour l'oratoire de Karya. Il est compris dans l'espace qui sépare les deux ponts actuels, c'est-à-dire dans ce qu'on appelait autrefois le Zeugma, dans la partie de cet espace la plus rapprochée du Vieux-Pont, c'est-à-dire très probablement celle qui portait le nom spécial de Stavriou. Ce point, laissé bien loin de l'enceinte préconstantinienne de Byzance, faisait partie de la Xe région lors de la fondation et de l'organisation de la nouvelle Rome. De plus, le nom moderne d'Ayasma fait assez naturellement songer à un ancien sanctuaire. Un point d'interrogation se pose encore à propos de la porte Basilikè. Mais précisément il se pourrait que la localisation de Saint-Acace servit à rectifier d'anciennes opinions concernant cette porte, et qu'il fallût la retrouver non pas dans le Sindan-Kapou de la VI^e région, mais plutôt dans l'Ayasma-Kapoussi de la Xe. En attendant de consacrer prochainement une note spéciale à la Basilikè, nous nous en tiendrons à cette dernière hypothèse qui a l'avantage de réunir en une même identification Saint-Acace de Karya et la partie des murs servant à préciser sa situation topographique.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

(1) NICÉPHORE CALLISTE, *op. et loc. cit.*

(2) PIERRE GYLLES, *op. et loc. cit.*

(3) BANDURI, *op. et loc. cit.*; DU CANGE, *op. et loc. cit.*

(4) SKARLATOS BYZANTIOS, *Ἡ Κωνσταντινουπόλις*, t. I^{er}. Athènes, 1851, p. 377, 426.

(5) M. GÉDÉON, *op. et loc. cit.*

(1) A. VAN MILLINGEN, *op. cit.*, p. 213.

(2) MORDTMANN, *op. cit.*, p. 8.

ENTRE GRECS ET ARABES A JÉRUSALEM

Un conflit, que nous avons à peine signalé dans notre dernière chronique (1), a pris depuis lors de telles proportions qu'il sera bon de le narrer en détail à nos lecteurs. Il s'agit de la bataille que se livrent depuis plusieurs mois Grecs et Arabes de Palestine pour la possession du patriarcat de Jérusalem et des sanctuaires de la Terre Sainte. Je prendrai pour guide un excellent travail, paru dans la revue *Jérusalem* (2), quitte à le compléter par les nouvelles des journaux grecs de l'empire ottoman, les dépêches des agences et les renseignements particuliers.

Il y a deux partis bien franchés dans le patriarcat orthodoxe de Jérusalem : les *Hellènes* ou Grecs venus de Grèce et de Turquie et les *Arabophones* ou Syriens. Les premiers, qui ne parlent guère que la langue grecque, comptent tout au plus quelques centaines de fidèles habitant de préférence les grandes villes ; les seconds constituent à peu près toute l'Eglise orthodoxe de Jérusalem. Le nombre total des Arabophones n'est pas facile à déterminer, dans un pays où les statistiques sont généralement défaut. Il ne doit pas cependant être inférieur à 50 000, et probablement il ne dépasse pas non plus ce chiffre.

D'après le relevé que j'en ai fait dans le *Nouveau guide de Terre Sainte* du R. P. Meistermann, 14 des principales paroisses du patriarcat orthodoxe de Jérusalem comptaient en 1905, à elles toutes, 35 410 fidèles. Les voici : Jérusalem 6 000, Beït-Djalah 3 850, Bethléem 3 780, Beït-Sahour 1 160, Ramallah 4 000, Gaza 1 000, Lydda 2 000, Jaffa 3 550, Ramleh 1 600, Naplouse 500, Nazareth 2 770, Caïffa 1 000, Saint-Jean-d'Acre 1 000, Kérak 1 200. Ces chiffres sont empruntés au recensement officiel du gouvernement ottoman en 1905. On peut croire que les autres paroisses et missions, dont quelques-unes, comme celles de Ma-

daba et d'Es-Salt, sont fort populeuses, réunissent les 15 000 fidèles qui manquent pour atteindre le chiffre global de 50 000.

L'Eglise de Jérusalem, qui n'est pas très peuplée, est par contre étonnamment riche. Paradoxe étrange, vont dire tous ceux qui sont au courant des difficultés financières dans lesquelles se débat vainement cette malheureuse Eglise. Non, le paradoxe n'est pas là. Il consiste en ceci qu'avec les sommes d'argent considérables reçues chaque année par la communauté sionite, celle-ci soit toujours endettée. De peur de le dire plus mal, je transcris ce que j'écrivais à ce propos ici même, voilà trois ans :

L'Eglise pourrait, devrait être riche, riche à l'excès. Un Pactole y coule, qui a pour source les générosités du monde orthodoxe et qui, à suivre sa pente régulière, déverserait dans la caisse générale de quoi la remplir à pleins bords. Mais le fleuve d'or subit des saignées. Tout le long de son cours, de droite et de gauche, les canaux parasites se greffent à l'envi qui font dériver le meilleur de ses flots en des caisses particulières, si bien que son embouchure ne laisse plus couler qu'un filet d'eau.... En juin dernier (1906), un journal grec orthodoxe de Constantinople écrivait que les dettes du Saint-Sépulcre s'élevaient à 4 600 000 francs, dont une partie prêtée par les hagiographites, c'est-à-dire par ceux-là mêmes dont la réunion constitue la personne morale que l'on appelle le Saint-Sépulcre. « Ce dernier fait est quelque peu curieux, faisait remarquer le journal grec ; il n'en est pas moins très réel. A Jérusalem se produit ce phénomène étrange : tous les hagiographites constituent une confrérie avec mêmes droits et mêmes devoirs ; mais, tandis que la caisse de cette confrérie se trouve dans une situation toujours difficile et suffisant à peine aux besoins, les moines de la confrérie, eux, se trouvent, quoique à des degrés divers, dans la prospérité et la richesse, à tel point qu'ils peuvent faire des prêts à la caisse commune ». (1)

(1) *Echos d'Orient*, janvier 1909, p. 53 seq.

(2) *Jérusalem*, janvier 1909, p. 293-300.

(1) *Echos d'Orient*, 1906, p. 124, 319.

En effet, lorsque l'économiste athénien, M. Skiadas, se fixa à Jérusalem pour remédier à cette déplorable crise financière, l'Eglise de Jérusalem devait 4 600 000 francs, dont 2 433 820 à des créanciers étrangers et 2 166 180 à divers membres de la confrérie du Saint-Sépulcre, entre autres à l'archimandrite Euthyme, le trésorier de cette confrérie. On résolut d'amoindrir la dette d'abord, de l'unifier ensuite. La vente des biens dédiés de Bukovine qui appartenaient au Saint-Sépulcre rapporta net la somme de 1 040 000 francs. La dette étrangère se trouva ainsi ramenée à 1 393 820 francs. On l'unifia, en remboursant cette dernière somme composée de multiples emprunts à des taux fort rémunérateurs..... pour les prêteurs du moins, et l'on contracta auprès de la Banque hellénique un nouvel emprunt de 2 millions de francs à 4 pour 100. Ce qui donne 80 000 francs d'intérêts à servir chaque année à la Banque hellénique. Pour les dettes contractées envers les membres de la confrérie, je ne sais exactement quelle est la situation, les moines hagiotaphites ne se montrant pas très prodigues de confidences sur ce point.

De quelle cause particulière dépend cette accumulation de dettes? Faut-il l'attribuer à l'insuffisance des recettes? Aucunement. En 1906, avant l'arrivée à Jérusalem de M. Skiadas, même avec le gaspillage effréné qui a toujours distingué l'administration du Saint-Sépulcre, chaque année se marquait par un excédent moyen de 115 000 fr. En effet, l'Eglise sionite dépensait annuellement 1 725 000 francs, dont 460 000 pour le service de la dette, 345 000 pour l'entretien de la confrérie et 920 000 pour les métropoles et les œuvres d'enseignement ou de bienfaisance. Or, ses revenus annuels s'élevaient à 1 840 000 francs, dont 690 000 fournis par les biens dédiés de Russie, 115 000 par les autres biens dédiés, 460 000 par l'église du Saint-Sépulcre et 575 000 par les pèlerinages. Le bénéfice net était donc bien de 115 000 francs par an. Mais par un fait inexplicable, loin de recevoir ces 115 000 francs qui auraient peu à peu permis d'éteindre la dette, la caisse

générale devait annuellement avancer de nouvelles sommes pour des destinations inconnues et le déficit augmentait sans cesse. Deux mots seulement résument cette administration : pillage et gaspillage.

On comprend que les Syriens orthodoxes, tenus soigneusement à l'écart de cette prébende, aient manifesté la velléité de suivre de près cette question et d'examiner les comptes. Car où va cet argent? Aux Grecs exclusivement, aux 400 moines et évêques qui composent la confrérie du Saint-Sépulcre et dont les deux tiers du reste ne reçoivent que des sommes dérisoires. Sans doute, les Syriens orthodoxes ne contribuent guère pour leur part à augmenter la somme des bénéfices; ils ont toujours été, ils sont et ils resteront probablement des faméliques. S'ils succèdent jamais aux Grecs dans la perception et dans l'administration des revenus, loin de diminuer, le déficit s'accroîtra encore. Mais ils peuvent revendiquer le droit d'être les maîtres chez eux, comme les Grecs le sont dans les Eglises de langue grecque; ils peuvent surtout intéresser à leur cause toute l'orthodoxie, qui, en dehors du monde grec, est exclue systématiquement de la jouissance des sanctuaires.

Un second motif, plus légitime encore, qui a soulevé la population syrienne contre les Grecs et déterminé le mouvement actuel, c'est l'état de vasselage, presque d'esclavage, dans lequel est tenue cette malheureuse population depuis le xvi^e siècle, où fut érigée la confrérie du Saint-Sépulcre.

Non seulement les Grecs desservent les sanctuaires, mais ils administrent toutes les possessions de la *nation* et dirigent les écoles. Patriarche et évêques sortent de leurs rangs. L'élément arabophone, exclu par principe, compte tout au plus quelques prêtres pour célébrer les offices suivant le *rite grec*, mais en *langue arabe*, dans les villages et dans quelques chapelles étroites et pauvres, comme l'église Saint-Jacques, près du Saint-Sépulcre. Et l'on tient bien à l'écart ce clergé. Privé de toute influence, il n'a rien à voir dans les élections, rien à voir dans l'administration, rien à voir même dans l'instruction. Les mesures sont

prises avec un raffinement de précautions pour lui barrer la route des dignités et des charges importantes. Les jeunes gens qui se destinent à la cléricature *sont obligés de contracter mariage*. Un prêtre marié devient, par le fait même, inapte aux dignités ecclésiastiques; il doit rester toute sa vie, sans la moindre parcelle d'influence, cantonné dans les fonctions du ministère inférieur.... Dans les campagnes, les villages sont souvent divisés en groupements particuliers, en *hamouls*, comme disent les Arabes; petites tribus sorties d'une même souche familiale et soumises à l'autorité du plus ancien. Un prêtre est-il choisi dans l'un de ces groupements, les autres *hamouls* refusent de le reconnaître, réclament avec menaces un prêtre de leur tribu et l'obtiennent. Et ces prêtres vivent: ils reçoivent, suivant l'importance du poste, 18, 20 ou 30 francs par mois; le casuel et la simonie complètent ce traitement de misère. Tel est le sort du clergé inférieur. Le clergé supérieur, pendant ce temps, vit dans l'abondance à Saint-Constantin (1).

Ceci dit, pour expliquer les causes du conflit, racontons sobrement le conflit lui-même.

*
**

Ce n'est pas d'aujourd'hui, pas même d'hier, que date l'animosité entre Grecs et Arabes en Syrie et en Palestine. En Syrie, elle s'est traduite, voilà dix ans, par une révolution fort bien menée par les Syriens, grâce à la connivence de quelques Grecs, et qui se termina par l'expulsion définitive de l'élément grec du patriarcat orthodoxe d'Antioche. A l'heure actuelle, ce patriarcat ne compte plus que des évêques et des prêtres syriens.

Les lauriers cueillis par les indigènes de Damas et de la Syrie devaient empêcher de dormir leurs compatriotes et leurs coreligionnaires de Jérusalem et de la Palestine. A plusieurs reprises, sous des prétextes divers, des indices de résistance ne tardèrent pas à se manifester. S'il y a aujourd'hui en Palestine une Eglise catholique latine et un embryon d'Eglise mel-

kite catholique qui doivent, l'une dans l'autre, compter environ 25 000 fidèles, c'est à l'intolérance du clergé grec que ce résultat est dû en grande partie. Faut-il obtenir de la part de ce clergé les satisfactions d'ordre religieux et intellectuel auxquelles ils prétendaient avec raison, bon nombre d'indigènes orthodoxes se sont tournés vers les catholiques et sont allés grossir le nombre des fidèles que les religieux franciscains avaient réussi à conserver à travers les persécutions de plusieurs siècles. La plupart, pourtant, sont demeurés fidèles à la religion orthodoxe, cherchant à acquérir des privilèges au sein de leur propre Eglise.

C'est surtout après la remise en vigueur de la Constitution ottomane (24 juillet 1908) que l'agitation arabe commence à se dessiner. Profitant d'un article de cette Constitution, les indigènes forment un *Comité national* de 40 membres, chargé de poursuivre la défense de leurs intérêts. Le Comité se présente aussitôt au patriarcat grec et réclame, comme cela existe à Constantinople, à Antioche et ailleurs, la création d'un *Conseil mixte*, composé d'ecclésiastiques et de laïques, qui devra « contrôler l'administration centrale et rétablir l'égalité des droits entre hagiota-phites et indigènes ».

Ainsi, la question se trouve du premier coup portée sur son vrai terrain. Le patriarche de Jérusalem, M^{gr} Damianos, qui, depuis....., mais alors il était Grec, se tire de ce mauvais pas par une habile distinction. Il fait répondre que Jérusalem aura, comme les autres Eglises, son *Conseil national orthodoxe*, quand le temps sera venu de l'établir, mais qu'il ne peut accorder satisfaction en ce qui regarde l'administration des biens religieux. Ces biens, en effet, sont la propriété des sanctuaires palestiniens, et la garde de ces derniers a été, par de nombreux firmans impériaux, reconnue aux membres de la Confrérie du Saint-Sépulcre, dont le patriarche est de droit le président. Le contrôle de cette administration ne saurait donc revenir à des laïques, dans l'espèce les Syriens,

(1) *Jérusalem*, janvier 1909, p. 294.

mais aux ecclésiastiques — tous Grecs — de la Confrérie.

Pour être subtile, la réponse ne constitue qu'un vulgaire sophisme. S'il est vrai que les sanctuaires et les biens, restes de legs religieux, appartiennent actuellement à la Confrérie du Saint-Sépulcre, à qui appartaient-ils avant la création de cette Confrérie, qui n'a pas quatre cents ans d'existence. Evidemment, à l'Eglise orthodoxe de Jérusalem, qui reste malgré tout la vraie propriétaire, et dont la Confrérie du Saint-Sépulcre n'est que le représentant. Les firmans impériaux que l'on invoque n'ont pas dépossédé l'Eglise orthodoxe de Jérusalem; ils ont simplement reconnu que cette Eglise était, à partir de cette date, constituée en Confrérie du Saint-Sépulcre et qu'à ce titre elle avait en légitime propriété certains sanctuaires et certains biens. Dès lors, les indigènes syriens, qui forment à peu près toute l'Eglise orthodoxe de Jérusalem, n'outrepassent en aucune manière leurs pouvoirs quand ils réclament pour leurs prêtres syriens et pour leurs laïques le droit de prendre part à l'administration de ces biens et de la contrôler.

La participation de laïques à un contrôle de biens ecclésiastiques présente au premier abord quelque anomalie; elle est cependant admise dans le droit canonique oriental et pratiquée, notamment à Constantinople. Si la légitimité d'un Conseil mixte n'est pas contestée quand il s'agit de l'Eglise byzantine, pourquoi le serait-elle quand il s'agit des Eglises d'Antioche et de Jérusalem? Pour les Grecs, le motif en est des plus simples: c'est que dans la capitale les laïques du Conseil mixte sont des compatriotes et qu'ils ne le seraient pas en Palestine et en Syrie. La raison politique, et elle seule, a donc amené ici, comme ailleurs, l'exclusion systématique de l'élément indigène. Cela peut satisfaire l'amour-propre national des Grecs, il est aisé de comprendre que des Syriens ne s'en contentent pas.

De fait, peu satisfaits de la réponse patriarcale, les Syriens reprennent la lutte

avec une liste de 18 *desiderata*, où voisinent des réclamations justes et des demandes insensées. Quant au *Comité national* arabe, il demande toujours la formation du Conseil mixte et fournit sans compter l'argent nécessaire à la bataille. D'où proviennent ces nombreux subsides chez un peuple qui n'avait rien la veille et qui, d'ailleurs, même lorsqu'il possède, n'a pas l'habitude de gaspiller son avoir? Peut-être que certaine grande nation orthodoxe de l'Europe septentrionale pourrait nous fournir la clé de cette énigme.

**

Repoussés par les Grecs avec toutes leurs réclamations, les indigènes syriens adoptent l'attitude passive: ils désertent les églises, défendent à leurs prêtres de célébrer les offices, lancent requêtes et dépêches au mutessarif de Jérusalem, à la Sublime Porte, bref, un peu dans toutes les directions. Puis ils descendent dans la rue, organisent meetings et manifestations, fondent des journaux et étonnent les Grecs qui ne croyaient pas encore au sérieux de leur opposition. Quand ils tentent, le 5 novembre, d'empêcher le patriarche de célébrer dans leur église de Saint-Jacques et qu'on doit recourir à la troupe armée pour contenir la foule, les voiles tombent, les yeux se dessillent et l'on saisit vaguement que l'hellénisme est en danger. Même les journaux grecs de Stamboul, qui ne prêtaient jusque-là qu'une attention distraite au conflit, préoccupés qu'ils étaient de leurs querelles avec les Jeunes-Turcs, dénoncent la gravité de la situation; les titres effrayants s'amoncellent dans les gazettes, et les tirades enflammées se succèdent journellement. *Fan de bru*, disait un héros de Daudet; sur ce point, les Arabes ne le cèdent guère aux Grecs, le vacarme commence à devenir assourdissant.

Les Grecs usent de représailles envers les Syriens. Puisque ces bonnes ouailles refusent de se laisser plus longtemps tondre et, parfois, écorcher, on décide de les envoyer paître dehors. Le plus grand

nombre des familles orthodoxes de Jérusalem et d'ailleurs est logé gratuitement, aux frais de la Confrérie du Saint-Sépulcre : pour répondre du tac au tac, le saint synode grec décide d'expulser tous les locataires qui peuvent subvenir eux-mêmes à leurs besoins et à ceux de leurs familles. Dans ces cas-là, les indigents, ce sont les seuls non-opposants, selon le principe bien connu : « L'orthodoxie, c'est la doxie à moi ; l'hétérodoxie, c'est la doxie..... des autres. » Mesure grave, maladroite et qu'il faudrait être en mesure de faire exécuter, car, au premier bruit de la menace, les Arabes décident de se défendre et s'en vont, du même pas, trouver le consul de Russie, pour le supplier de leur réserver à eux les intérêts des biens dédiés de la Bessarabie. L'expulsion projetée, ne devant se réaliser que le 24 janvier 1909, échoua par le fait même qu'on l'avait annoncée trois mois à l'avance.

Aux journaux arabes, la Confrérie hagiographe décide d'opposer un périodique hebdomadaire, paraissant tous les samedis, rédigé en grec et en arabe, et qui prendra la défense des intérêts de la communauté grecque. Il existe bien, déjà, une revue grecque bimensuelle, la *Nouvelle Sion*, qu'ont fondée les professeurs du Séminaire Sainte-Croix : mais elle est écrite tout entière en grec, traite de questions savantes et n'a aucune prise sur les cerveaux des sémites. M. Pantazis fonde donc le *Héraut palestinien*, qui paraît, la première fois, le 5 décembre 1908, en grec et en arabe. Le programme du journal est le suivant :

1° Soutenir le *statu quo* concernant les sanctuaires et leur personnel ecclésiastique. Défendre les droits traditionnels de la nation grecque sur les Lieux Saints. Défendre ce *statu quo*, c'est défendre la paix, la tranquillité et l'intégrité de l'empire ottoman.

2° Résister à tout acte et à tout effort ayant un caractère propagandiste et surtout défendre l'orthodoxie contre le prosélytisme..... Par la Constitution, tous les

peuples sont devenus frères. Il n'est plus besoin de protecteurs étrangers..... Aussi bien, l'Orient n'a pas besoin des lumières religieuses de l'Occident; il est le berceau et le gardien des traditions les plus légitimes et les plus pures des trois religions monothéistes (juive, chrétienne et musulmane). Nous nous ferons donc, contre le prosélytisme étranger, les défenseurs de la liberté de conscience et de la fraternité des peuples.

3° Eclairer les orthodoxes de Palestine sur leurs origines et rétablir les traditions nationales oubliées. Les orthodoxes arabophones de la Palestine et de toute la Syrie font partie, au point de vue politique et religieux, de la *nation hellène*. Mais les vicissitudes politiques des pays où ils vivent leur ont fait oublier la langue nationale et, avec le parler des aïeux, quelques-unes des coutumes anciennes. Leur enseigner cette langue et rétablir ces coutumes sera donc un sérieux service à rendre aux Arabes et à toute la nation grecque.

Beau programme, en vérité ! On ne sait s'il faut le qualifier d'habile ou de ridicule : peut-être des deux à la fois. Prouver aux Syriens qu'ils sont de race et de langue grecques, c'est reprendre ce que font les Bulgares quand ils prétendent que Philippe et Alexandre étaient des leurs : voilà le côté ridicule. L'habileté consiste à faire dévier le débat et, du terrain des nationalités, à le transporter sur celui de la polémique religieuse. Comment ! Les Syriens osent s'en prendre aux Grecs, à leurs frères de religion et de race. Quelle erreur ! L'ennemi n'est pas là ! Il est à leurs portes, dans ces moines et ces religieuses catholiques, propagandistes qui sèment les scandales (*sic*), corrompent leurs enfants (*resic*), dans ces Occidentaux revêches, incapables d'inventer une seule religion, alors que l'Orient en a trouvé trois, et monothéistes encore, car, pour les autres, on ne les compte plus.

On croirait que le programme du *Héraut palestinien* a été rédigé par Anatole France, ce bon M. Bergeret, qui prétend qu'en Orient l'invention d'une religion est une affaire tout à fait commune, et

qu'un de ses amis persans, un jour, entre deux bouffées de cigarette, lui en fabriqua une qui valait bien les autres. C'est avec des raisons pareilles que le Phanâr, dont la confrérie du Saint-Sépulcre n'est qu'une émanation, a tenu assujettis, durant plusieurs siècles, les divers peuples russe, bulgare, roumain, serbe et syrien, jusqu'au jour où ceux-ci se sont aperçus qu'ils étaient les dupes des Grecs, et que la polémique des Grecs contre Rome masquait leur emprise sur eux. S'ils ne sont pas absolument convaincus que l'orthodoxie représente le christianisme primitif, du moins tous ces peuples le sont que les principales charges ecclésiastiques des diverses Eglises orthodoxes ne doivent pas être la propriété exclusive du clergé grec. Pour être arrivés les derniers de tous à cette conviction, les Arabes de Palestine ne l'ont pas moins profondément ancrée dans la tête.

*
*
*

Le 19 décembre, un incident futile déchaîne presque une émeute. Un moine grec, que l'on dit être un Juif converti — beau champion de l'hellénisme! — est insulté par un gamin dans le bazar de Jérusalem; il tire un revolver pour se défendre. Geste malencontreux qui met la foule des assistants hors d'elle-même. Les soldats interviennent, arrêtent le moine et le trouvent en possession d'un certain nombre d'armes dangereuses; on le relâche ensuite, après intervention du patriarche. Mais les indigènes sont déjà réunis par centaines, criant à tue-tête, comme ils savent le faire, même en temps ordinaire, dans la rue du patriarcat et dans celle des chrétiens. La troupe disperse les manifestants. Beaucoup de cris et pas de mal, brillante fantasia habituelle en ces pays d'Orient. Le lendemain, calme plat: Jérusalem a repris son existence monotone. Bien entendu, les Arabes n'y peuvent croire. Ces enfants du désert supposent un vrai combat qui s'est livré dans le couvent grec, et pendant lequel un moine a été tué et six autres blessés. *Le Chant du coq*, leur journal, raconte la

bataille avec tous les détails circonstanciés puisés dans l'imagination du rédacteur.

Entre-temps, Grecs et Arabes envoient télégrammes sur télégrammes et lettres sur lettres au grand vizir, aux ministres et à leurs amis de la capitale pour obtenir gain de cause. A Constantinople, l'on attend. Voilà près de cinq mois que la querelle a commencé, sans amener, en somme, d'incident bien fâcheux. Pourquoi ne pas la laisser continuer, et pourquoi ne pas maintenir le *statu quo*, tout en accordant aux Arabes des concessions de minime importance et qui semblent mieux fondées? C'est l'avis du ministère turc, qui envoie des instructions dans ce sens au mutessarif de Jérusalem, instructions qui vont au-devant des désirs secrets du patriarche grec.

En effet, M^{gr} Damianos a passé, depuis quelque temps, à l'ennemi. Soit effet de son caractère doux et conciliant, soit pour toute autre cause, il trouve certaines demandes des indigènes parfaitement légitimes. Le samedi 26 décembre arrivent, à Jérusalem, les décisions ministérielles, qui sont lues par le patriarche devant son Conseil et approuvées par lui; il s'agit de satisfaire certaines revendications des indigènes. Là-dessus, stupéfaction des synodiques qui n'en peuvent croire leurs oreilles. Après toutes les nouvelles rassurantes que Monseigneur de Sébaste leur avait envoyées récemment de Constantinople, on donnait raison à leurs adversaires. Et leur patriarche, un Grec, approuvait de telles mesures! La foudre fût tombée au milieu d'eux qu'ils n'auraient pas éprouvé une plus grande surprise. Aussi, profitant d'un moment où M^{gr} Damianos s'absente de la salle, ils le déclarent à l'unanimité « déchu à cause de son incapacité spirituelle et du peu de confiance qu'il inspire », et nomment comme *locum tenens* M^{gr} Meletios, métropolitain de Tibériade.

La nouvelle est télégraphiée partout, et une dépêche portant les signatures de 130 évêques, archimandrites, prêtres et moines de la fameuse confrérie, en informe le représentant du Saint-Sépulcre

auprès de la Porte, Monseigneur de Sébaste. Les Grecs triomphent. Du moment que l'on se trouve en face du fait accompli, qui osera résister? Hélas! à peu près tout le monde, à commencer par l'intéressé qui n'accepte pas sa déchéance, par les Arabes qui se rangent du côté de leur patriarche, par le ministère turc qui cherche à temporiser.

Au Phanar, le saint synode, dont les Grecs de la confrérie ont réclamé l'intervention, hésite à se lancer dans une affaire qui semble devoir être épineuse. Toutefois, la solidarité qui règne entre compatriotes fait pencher la balance du côté de l'approbation; on lance donc à Jérusalem le télégramme suivant :

Des télégrammes nous ont douloureusement renseignés sur les événements de la Ville Sainte. Néanmoins, le saint synode estime que le saint synode et la confrérie du Saint-Sépulcre ont parfaitement le pouvoir de détrôner le patriarche.

Le patriarche détrôné, lui, loin de se rendre, déploie une activité étonnante. Il proteste avec la dernière énergie contre la mesure qui l'a frappé, « prise en son absence, dans les ténèbres de la nuit, motivée par des raisons politiques non canoniques et, par suite, de nulle valeur ». Aussi enjoint-il à tous les prêtres du patriarcat de faire mention de lui au Saint Sacrifice, comme si rien d'anormal ne s'était produit. Le coup d'Etat qu'il vient d'accomplir en demeurant à son poste, malgré ceux qui l'en ont chassé, a rendu M^{gr} Damianos très populaire. Son portrait est exposé dans les rues, au bazar, au milieu des fleurs et des drapeaux; les manifestations en sa faveur et contre les hagiographes se multiplient à Jérusalem, à Bethléem, à Jaffa, etc. L'évêque de Bethléem, qui a voté la déchéance du patriarche, ne peut, devant les manifestations de la foule, rentrer chez lui; il est contraint de retourner de nuit à Jérusalem; à Jaffa, l'higoumène grec, qui refusé de mentionner le patriarche à la messe, est expulsé par les Syriens, qui restent maîtres du couvent; sur la route de Jéricho, M^{gr} Sophro-

nios, qui se rend le 6 janvier (v. s.) bénir les eaux du Jourdain, est arrêté par les Bédouins orthodoxes et il doit, sous peine de s'en retourner, promettre de mentionner le nom du patriarche.

Pour Kiamil Pacha et son ministère libéral, la décision à prendre est fort délicate. Les 23 voix des députés grecs à la Chambre ottomane sont absolument nécessaires au grand vizir pour résister aux injonctions et au programme des Jeunes-Turcs du Comité *Union et Progrès*; aussi, dès le début, était-il porté à reconnaître la déchéance de M^{gr} Damianos et avait-il envoyé un télégramme en ce sens à Jérusalem, quand un facteur tout à fait inattendu vint modifier la situation en faveur des Syriens orthodoxes. Ceux-ci n'ont pas de représentant au Parlement ottoman, ni pour le patriarcat de Jérusalem ni pour celui d'Antioche; un seul député chrétien arabe figure à la Chambre, le Maronite de Beyrouth. En dehors de lui et de l'émir druse qui est député de Latakié, tous les autres représentants arabes sont musulmans. Ils forment un groupe compact, peu mêlé aux autres, portant toujours et partout le costume national — qu'ils quitteront certainement en rentrant dans leurs provinces, — et affichant pour leurs coreligionnaires turcs un dédain et un mépris des plus significatifs.

Tous ces députés arabes entrent soudain en scène, et, le jour même où le sultan offre aux députés ottomans le fameux banquet qui doit réconcilier la nation avec son souverain, ils réclament du grand vizir justice et satisfaction pour leurs compatriotes chrétiens de Palestine. Kiamil Pacha ne peut se soustraire à cette intervention, car l'appui des députés arabes lui est encore plus indispensable que celui des députés grecs; il charge donc le ministre de l'Intérieur, Hilmi Pacha, peu sympathique aux Grecs, dont il a surpris les agissements suspects en Macédoine, de régler l'affaire. La solution est vite trouvée. Le gouvernement turc ne peut reconnaître la déchéance du patriarche Damianos votée par le saint synode, car

le règlement du patriarcat de Jérusalem, approuvé par la Porte, s'y oppose absolument. Ce règlement, en effet, ne prévoit pas le cas de la déchéance d'un patriarche, mais seulement celui de sa démission. Or, loin de donner sa démission, M^{gr} Damianos ne cesse de protester contre sa déposition. Dès lors, le devoir du gouvernement turc est tout tracé. Il doit considérer la décision du saint synode comme non avenue et protéger le patriarche, au besoin par la force armée, envers et contre tous.

Les prêtres du patriarcat de Jérusalem seront tenus, comme auparavant, de faire mention à la messe et aux offices du nom du patriarche de Damianos; telle est la décision du gouvernement turc, qui donne pour le moment pleine satisfaction aux Arabes. Mais les Turcs ne seraient plus des Turcs s'ils se contentaient de cette solution franche; aussi les voit-on en sous-main s'entendre avec les Grecs et vouloir amener le patriarche Damianos à offrir spontanément sa démission. Il se retirerait alors dans une propriété du patriarcat, avec une pension de 600 l. t. (environ 14 000 francs par an). Pour agir plus efficacement sur l'esprit de M^{gr} Damianos, le ministère lui défend, en conséquence, de célébrer la Noël à Bethléem, le 7 janvier 1909 (n. s.), cérémonie qui revient de droit au patriarche. C'est M^{gr} Meletios, le *locum tenens*, qui présidera les offices cette année dans la grotte.

Les Grecs triomphent donc, et, le 7 janvier, sous la protection des baïonnettes turques, ils peuvent officier à Bethléem; par prudence, le consul russe est resté chez lui; le consul grec, au contraire, est en grande tenue, selon l'usage. Les orthodoxes syriens ont fait le vide autour des membres du saint synode; les soldats les auraient empêchés de se porter à des voies de fait, s'ils en avaient eu le désir.

*
*
*

En attendant, que fait le patriarche déchu? Il tient tête de son mieux à l'orthodoxie grecque qui s'est liguée contre lui. Les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie, jusque-là en délicatesse

à propos de l'affaire de Chypre, se réconcilient; l'ex-patriarche de Jérusalem, M^{gr} Nicodème, avec l'ex-patriarche d'Antioche, M^{gr} Spyridon, et les deux précédents, protestent contre l'attitude de M^{gr} Damianos. Celui-ci réplique à ses accusateurs par un dilemme qui ne manque pas de bon sens. D'après lui, le jugement du saint synode qui l'a déposé est canonique ou il ne l'est pas. S'il est canonique, pourquoi le Phanar et les autres interviennent-ils? S'il ne l'est pas, pourquoi l'empêche-t-on de remplir ses fonctions de patriarche? De même, les motifs invoqués pour le déposer sont d'ordre canonique ou d'ordre politique. Dans le premier cas, on doit les faire valoir et les discuter devant lui; dans le second ils n'ont aucune valeur. Quelle que soit d'ailleurs la solution que l'on adopte, lui garde ses attributions, « conformément aux saints et divins canons ».

Le déposé peut parler sur ce ton, parce qu'il a avec lui la population indigène et aussi, du moins il le pense, le gouvernement turc, qui est le vrai pape de l'Orient. N'est-ce pas au ministère ottoman que le patriarche de Constantinople, Joachim III, dut, il y a quelques années, de conserver ses fonctions, bien qu'il eût été déposé par son synode, aussi légitimement que M^{gr} Damianos par le sien? Mais, hélas! sur ce point, la perspicacité du patriarche de Jérusalem pourrait être en défaut. Un revirement s'est opéré, on ne sait sous quelle influence, dans l'esprit du grand-vizir qui, le samedi 16 janvier, télégraphie en clair au mutessarif l'ordre de faire partir de Jérusalem le patriarche le plus tôt possible et d'approuver le *locum tenens*.

A cette nouvelle, la révolte éclate. En dépit de la troupe chargée de garder les abords du patriarcat, les Syriens orthodoxes envahissent celui-ci pour s'opposer au départ de leur patriarche. De leur résidence, ils s'injurient avec les moines grecs qui occupent le couvent d'en face, appuyés et soutenus par la foule qui crie dans la rue. Un moine grec jette du vitriol sur le peuple, il ne réussit qu'à éborgner un soldat turc. Toute la nuit du samedi

et toute la journée du dimanche 17, le vacarme continue. Les gens de Jaffa viennent au secours de leurs compatriotes de Jérusalem, pendant que l'on expulse les moines grecs des couvents de Jaffa, de Ramleh, de Lydda et de Bethléem. Le mot d'ordre est donné : partout l'on fait main basse sur les monastères et les écoles de la communauté grecque, non sans quelque violence, cela va sans dire. Alors, le consul russe se découvre; il prend ouvertement fait et cause pour le patriarche déchu, détache deux de ses cavas monter la garde à la porte du patriarcat, pendant que des centaines de moujiks vont dévotement baiser la main de M^{gr} Damianos. Est-ce que le mouvement arabe ne serait que l'avant-garde des manœuvres russes? Certains meneurs, même parmi les indigènes, commencent à le redouter.

Après une pareille explosion de colères et de haines, le mutessarif ne pouvait songer à exécuter les ordres du grand-vizir. Comment le faire du reste, alors que les indigènes, hommes, femmes et enfants, occupent tous les appartements du patriarche et veillent sur M^{gr} Damianos! Ce serait la guerre civile en perspective avec les Syriens, pour favoriser une poignée de Grecs étrangers au pays. La Sublime Porte revient donc sur sa décision du 16 janvier, maintient le *statu quo* et décide l'envoi à Jérusalem d'une Commission de trois membres (dont un Grec) qui feront une enquête et rédigeront un rapport. Celui-ci sera ensuite soumis au Parlement ottoman, qui décidera en dernier ressort. Si ce programme se réalise de point en point, M^{gr} Damianos peut nourrir l'espérance de terminer ses jours sur son siège patriarcal. En attendant, la Commission est partie pour la Terre Sainte dans les premiers jours de février.

Cette Commission gouvernementale travaillera à Jérusalem; deux autres, envoyées à Constantinople par les Grecs et par les Arabes, soutiennent dans la capitale les intérêts opposés des deux partis. Et maintenant la lutte est ouverte. Si le patriarche Damianos voulait bien consentir

à démissionner, les Grecs auraient du moins remporté la première victoire, mais il s'obstine plus que jamais à ne pas reconnaître la décision du Saint-Synode. M^{gr} Photios, patriarche d'Alexandrie, son fils préféré, l'a pourtant engagé à renoncer *par humilité* aux honneurs patriarcaux, ajoutant que : « c'est précisément dans son extrême tendresse pour lui qu'il trouve le courage de lui donner ce conseil ami ». Hélas! M^{gr} Damianos n'a pas l'heur de comprendre ce langage.

Aux patriarches, évêques, prêtres et laïques grecs, qui l'accusent sans discontinuer de trahir la cause de la religion et de la nation (grecque), le patriarche déchu répond on ne peut plus simplement :

En premier lieu, il est nécessaire de montrer le crime que j'ai commis contre la très sainte Mère des Eglises et contre notre pieuse nation, et je suis prêt à subir la peine canonique. Mais, tant que la preuve n'aura pas été fournie, je proteste devant Dieu, devant les hommes, devant l'Eglise et devant la nation, non seulement que je suis innocent, mais encore que j'ai rempli mes devoirs envers l'Eglise et envers la nation avec *désintéressement et avec quelque succès*.

Nous n'avons pas à nous prononcer là-dessus, bien que tout le monde connaisse à Jérusalem la courtoisie et la bienveillance de M^{gr} Damianos envers les siens comme envers les représentants des autres confessions. De plus, il est certain que d'autres membres de la confrérie du Saint-Sépulcre, et parmi eux le fameux économiste Euthymios, ne pourraient guère mettre en avant leur désintéressement, eux qui ont acculé l'Eglise orthodoxe de Jérusalem à la triste impasse dont elle essaie vainement de sortir.

Pendant ce temps, on travaille ferme dans l'Eglise d'Alexandrie comme dans celle de Constantinople, à dénouer cette situation. M^{gr} Photios d'Alexandrie aurait bien voulu enquêter sur place et, probablement, se substituer au patriarche déchu. Des pourparlers se sont engagés avec les sionites, mais, pour des motifs que nous ignorons, ils n'ont pas abouti, et le pape

alexandrin a pris la route, non de Jérusalem, mais de Constantinople, où il est arrivé au début de février. Sa visite était-elle prévue? Peut-être; en tout cas, elle n'était pas désirée et les journaux grecs de la capitale comme la *Proodos*, la *Patris*, etc., ne lui ont pas ménagé bon accueil. On se défie de lui, on redoute ses intrigues, car l'on ne saurait oublier au Phanar qu'il a fait avorter l'intervention de Joachim III dans l'affaire de Chypre, et que, dans toutes les questions générales où l'orthodoxie est en cause, la Grande Église a toujours trouvé cet homme en face d'elle.

Du reste, son idée de derrière la tête est connue; il veut à tout prix remonter sur le siège patriarcal de Jérusalem, d'où l'élection de Nicodème et surtout les intrigues russes l'ont déjà fait descendre une première fois. Vaut-il la peine d'engager, pour un pareil chicanier, la lutte décisive, et contre les Arabes, et contre le colosse russe dont on peut encore avoir besoin? Non, sans doute, et, comble d'ironie, envers un homme qui les gêne terriblement, les journaux grecs à la solde du Phanar discréditent les qualités d'énergie qu'on lui a jadis prêtées, et trouvent que, dans les circonstances dramatiques qu'elle traverse, l'Église de Jérusalem réclame un chef d'un caractère autrement trempé.

Discussions byzantines après tout, car avant de se quereller sur le choix d'un héritier, il faudrait que la succession fut ouverte. Et nous savons bien que la chaire de Jérusalem n'est pas encore vacante. Comme l'a dit notre bon La Fontaine,

Il ne faut jamais

Vendre la peau de l'ours qu'on ne l'ait mis par terre.

La Commission ottomane est arrivée à Jérusalem le 8 février, saluée, à la gare, par la population arabe et, en ville, par une salve de 21 coups de canon; la confrérie du Saint-Sépulcre n'a pas jugé à propos de se déranger. Mesure sage, après tout, car la vie de ses membres n'était peut-être pas en sûreté. Les enquêteurs se sont mis à l'œuvre immédiatement, et ils ont jugé que, vu l'état des esprits, le départ de Jérusalem du trésorier Euthy-

mios, de Méléce Métaxakis, premier secrétaire, et de C. Papadopoulos, directeur du Séminaire de Sainte-Croix, s'imposait absolument. C'était là une première satisfaction accordée aux Arabes, et, bien entendu, un encouragement à persévérer dans leurs efforts. Il n'y ont pas manqué.

Chaque jour, les agences télégraphient des nouvelles plus graves les unes que les autres. A l'heure qu'il est, les indigènes occupent toutes les églises, toutes les écoles et tous les couvents, à l'exception des couvents grecs de Jérusalem. Naturellement, le patriarcat où réside leur cher M^{gr} Damianos est entre leurs mains. Au Saint-Sépulcre, les cérémonies liturgiques des orthodoxes ne sont plus célébrées; les moines et les ecclésiastiques grecs qui ont reflué sur la Ville Sainte sont prisonniers dans leurs propres demeures; il en est de même dans les diocèses de Nazareth et de Saint-Jean d'Acre.

Le patriarche œcuménique et M^{gr} Photios, le pape d'Alexandrie, ont protesté contre la première décision de la Commission ottomane. Rappeler à Constantinople les trois principaux champions de l'hellénisme, c'était préjuger la cause et donner tort aux Grecs, avant même d'avoir examiné les pièces du procès. La Commission ottomane s'est-elle rendue à ces raisons fort légitimes, ou bien a-t-elle trouvé un biais pour parvenir à ses fins? Toujours est-il que deux des trois Grecs incriminés sont arrivés à Constantinople le 28 février, soi-disant délégués par la confrérie du Saint-Sépulcre; le troisième, l'archimandrite Euthymios, n'a pu encore partir, retenu qu'il est par les nombreux horions qu'il a récemment reçus des Arabes. Le départ des deux délégués grecs a été, malgré la présence des soldats, marqué par des voies de fait très regrettables.

Peu après, mourait subitement M^{gr} Meletios, le *locum tenens*, et le 3 mars, le patriarche Damianos, le traître, le judas, etc., se réconciliait avec son synode. On voit qu'en peu de temps la Commission ottomane a fait beaucoup de besogne.

Hilmi Pacha, le nouveau grand vizir,

avait déclaré qu'aucune mesure ne serait prise, tant que la Commission ne serait pas revenue et n'aurait pas déposé son rapport; il n'a pas attendu le retour de la Commission pour régler le différend.

Les Grecs resteront-ils maîtres du patriarcat de Jérusalem; l'abandonneront-ils complètement ou bien ont-ils accepté déjà

une transaction? Je ne sais, mais l'effervescence des Arabes laisse craindre que ne se réalise bientôt la prédiction d'un prophète de mauvais augure: « Les Grecs sont en train de refaire l'expédition d'Alexandre..... mais en sens inverse. »
Dii tale avertite fatum!

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

R. P. MARTIN JUGIE, des Augustins de l'Assomption: *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*. Paris, Beauchesne, 1909, 140 pages. Prix: 1 fr. 50.

Sauf l'introduction, l'index des noms propres et les textes des Pères grecs et byzantins reproduits *in extenso* dans leur langue originale, ce volume a paru presque en entier dans les *Echos d'Orient*: il ne nous convient donc guère d'en indiquer longuement le contenu. Qu'il suffise de dire aux lecteurs qu'ils assistent, en ayant les pièces sous les yeux, à l'agonie, presque à la mort d'un dogme qui jadis nous fut commun avec les Eglises dites orthodoxes. Par l'infiltration des idées protestantes dans la théologie russe, l'inspiration des deutéro-canoniques de l'Ancien Testament n'est plus reconnue aujourd'hui par l'Eglise de Saint-Pétersbourg; les Eglises grecques sont sur le point d'en faire autant, se séparant ainsi de leurs anciens docteurs qui n'avaient pas d'autre croyance que la nôtre.

C'est ce que montre sobrement et clairement le R. P. Jugie, un des rédacteurs habituels de cette revue. Sa parfaite connaissance des langues et de la théologie grecque et russe lui a permis de mener à bien ce travail, en laissant le plus possible la parole aux textes. Le peu de polémique qui survit est d'une sérénité parfaite; aussi sera-t-elle de nature à exercer une saine influence sur nos frères séparés.

Le présent travail s'annonce comme le premier volume d'une série d'*Etudes de théologie orientale*. Plaise à Dieu que la

collection s'enrichisse bientôt d'ouvrages d'un pareil mérite! On pourra songer alors à donner un aperçu général sur la théologie des Eglises dites orthodoxes.

S. VAILHÉ.

L. JALABERT, S. J. *Inscriptions latines et grecques de Syrie* (2^e série). Extrait des *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, t. II, P. Geuthner, 1907, p. 265-320, in-4^o de 55 pages. Paris.

En ces quelques pages, le R. P. Jalabert, S. J., nous fait part des découvertes épigraphiques qu'il a faites en Syrie. A Beyrouth, c'est une dédicace latine en l'honneur de l'empereur Julien, texte intéressant bien que fragmentaire; à Rahlé, petite localité sur le versant oriental de l'Hermon, ce sont des inscriptions qui posent à nouveau toute une série de problèmes relatifs au culte de la déesse Leucothéa dont le principal centre semble avoir été Rahlé; à Baalbeck, à Niha, à Abou Hasbi, à Ferzol et à Chmoustâr dans la Célésyrie, ce sont des textes trouvés sur des cippes déterrés, sur des stèles funéraires et sur des plaques de marbre, expression de la dévotion à Mercure, à Jupiter héliopolitain, à Apollon et à Diane; puis, sur les voies d'Héliopolis à Emèse et d'Emèse à la mer, un milliaire et deux inscriptions mentionnant les noms des deux Césars Constance et Galère; à Damas, à Ifry, à Helboum, à Homs et dans l'Emésène, une dizaine de découvertes épigraphiques se rapportant à des dieux et à des empereurs romains.

D'autres trouvailles sur les rochers du Liban et sur des cippes sidoniens, deux inscriptions ayant trait au culte de Sérapis, un fragment d'inscription grecque trouvé à Pétra, des sceaux de bronze avec des lettres en relief, enfin, un recueil en langue arabe, des inscriptions grecques, araméennes et arabes qui se trouvent à l'intérieur et à l'extérieur de la ville de Homs en Syrie constituent des apports à la science épigraphique, ceux-là précieux, ceux-ci simplement curieux, la plupart utilisables à quelque degré.

E. MONTMASSON.

G. GOLUBOVICH, O. M. *Vita et miracula B. Benedicti Sinigardi de Aretio Ord. Min., scripta per Nannen Aretinum a. 1302*. Quaracchi, 1905, in-4° de 25 pages. Prix : 1 franc.

Faisant part de la découverte fortuite qu'il fit en février 1900 dans la bibliothèque nationale de Florence, l'auteur livre au public la vie de ce serviteur de Dieu écrite par un certain Nanni de Arezzo en 1302. Cette publication a de la valeur, car jusqu'ici les renseignements que l'on avait sur ce Bienheureux présentaient plutôt les caractères de la légende que ceux de l'histoire. Le P. Golubovich discute les trois récits légendaires de cette vie, distingue avec raison la légende et la fable et donne *in extenso* le texte latin qui reproduit la vie et les miracles du serviteur de Dieu.

Ce texte provient de trois sources : du manuscrit de François Redi, patricien d'Arezzo, n° 57, fol. 314; de la Chronique XXIV des Annales franciscaines, t. XI, p. 22; enfin, du livre *Conformitatum* du F. Bartolomeo Pisani.

On lira avec plaisir les détails intéressants de cette carrière si bien remplie et passée en partie en Orient, la dévotion du saint au prophète Daniel, la manière originale dont il calme une tempête et de nombreux renseignements historiques sur cette période. L'éditeur a fait précéder la publication des textes d'une excellente étude historique sur le saint.

E. MONTMASSON.

A. FORTESCUE, *The Divine Liturgy of our Father among the saint John Chrysostom*. Londres, Catholic Truth Society, 1908, 131 pages in-16. Prix : 6 pence.

Au Congrès eucharistique tenu à Londres au mois de septembre dernier, une messe solennelle de rite grec a été célébrée à la cathédrale de Westminster par l'archimandrite Arsenios Atiyeh, desservant de l'église melkite Saint-Julien le Pauvre, de Paris, avec l'assistance de quatre religieux Assomptionnistes de rite grec, venus exprès de Constantinople. A cette occasion, le Révérend A. Fortescue a eu l'excellente idée de donner une traduction anglaise de la liturgie de saint Jean Chrysostome. Il l'a fait précéder de notes érudites où il présente aux fidèles de nombreuses explications sur le rite byzantin, les objets liturgiques, etc. Malgré la réelle compétence de l'auteur, signalons dans ces notes quelques inexactitudes. Il faudrait imprimer *είκονοστάσιον* et *μούσα* au lieu de *εικονοστασις* (p. 17, 69) et *μούση* (p. 24). Ce ne sont pas les Italo-Grecs, mais les Melkites, qui ont une église à Marseille et une à Paris (p. 9). Les autels grecs *consacrés* contiennent des reliques. P. 28, il est dit que les euchologes modernes contiennent les épîtres et évangiles des dimanches et des principales fêtes : je ne connais de ce genre que l'euchologe édité à Rome, et il ne contient rien pour les dimanches. Le *Συνέδημος* ne contient pas les prières secrètes lues par le prêtre à l'autel. Tout ce qui regarde les antiphones, p. 64 seq., est à modifier. Le chœur interrompt le chant du cheroubikon pour la procession des oblats. Pendant que le peuple communie, il ne chante plus la *communion* du jour, mais la *communion* du Jeudi-Saint ou de Pâques.

L. BARDOU.

G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Buss sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1908, in-8°, VIII-204 pages. Prix : 4 marks.

Dans cet ouvrage, le Dr Rauschen, professeur de théologie à l'Université de Bonn, a réuni les résultats des plus récentes études concernant l'histoire des sacrements d'Eucharistie et de Pénitence. La pleine connaissance qu'il a de son sujet et de la *littérature* de ce sujet a permis à l'auteur d'enfermer beaucoup de choses dans les 200 pages de ce livre.

La première partie, qui traite de l'Eucharistie, étudie successivement, d'après les

documents des six premiers siècles : la présence réelle, la transsubstantiation, l'institution de l'Eucharistie par Notre-Seigneur, l'essence du Saint Sacrifice, le canon de la messe, l'épiclese. Pour les trois chapitres qui ouvrent cette série, nous possédions déjà l'ouvrage de M^{re} Batiffol, cité d'ailleurs fréquemment par Rauschen ; on remarque dans celui-ci, sur plusieurs points, un esprit plus conservateur, fort bien allié du reste à un esprit critique de bon aloi. Dans le chapitre IV, l'auteur s'en prend surtout aux théories récemment exprimées par deux catholiques allemands : Renz, qui, dans un volumineux travail historique de 1300 pages sur le concept du Sacrifice de la messe, fait consister l'acte sacrificiel principalement dans la communion, et Wieland, qui, dans un ouvrage sur l'autel ecclésiastique avant Constantin, semble insinuer que l'Eucharistie n'était pas considérée tout d'abord comme un sacrifice objectif. Cette dernière opinion surtout exigeait une réfutation ; Rauschen la fournit brève, mais précise.

L'histoire du canon de la messe, et spécialement du canon romain, est encore trop confuse pour qu'on puisse donner une solution définitive ; on trouvera du moins ici d'excellentes indications. On désirerait seulement un peu plus d'ampleur. L'auteur se borne à exposer deux opinions : celle de Baumstark et celle de Drews, pour lequel il prend parti. Certaines études de Dom Cagin et de Dom Cabrol auraient mérité d'être citées et utilisées. Le chapitre final, consacré à l'épiclese, donne en 15 pages un excellent résumé de la question. Beaucoup de théologiens sauront gré à Rauschen d'avoir, en terminant ce chapitre, transcrit dans leur ordre chronologique les textes patristiques ayant trait à l'épiclese, de saint Justin à saint Jean Damascène. On s'accorde de plus en plus à reconnaître qu'une étude détaillée et approfondie de ces passages et de leur contexte constitue la seule chance de solution complète pour la difficulté soulevée par ce fait liturgique. Jusque-là, toutes les solutions paraissent condamnées à n'être pas entièrement satisfaisantes. Cette condamnation n'épargnera certainement pas l'opinion de l'auteur, qui n'est autre, en somme, que celle proposée il y a une quinzaine d'années par Schell. Le moment de la consécration dépendrait de l'intention du prêtre ; dans la liturgie romaine, cette

intention serait attachée aux paroles de Notre-Seigneur ; dans les liturgies orientales, à l'épiclese. C'est là une position que beaucoup de théologiens catholiques estimeront difficilement tenable et que, pour ma part, je n'oserais prendre.

La deuxième partie du volume applique la même méthode de théologie positive et d'histoire au sacrement de Pénitence. La rémission ecclésiastique des péchés graves dans les trois premiers siècles, la pénitence publique, la confession publique, la confession secrète : tels sont les quatre chapitres étudiés. L'auteur a bénéficié des travaux de Batiffol, Kirsch, A. d'Alès, Vacandard, Funk. Quelques opinions, ainsi la thèse du rigorisme primitif, peuvent être discutables, mais on trouvera là dans l'ensemble une bonne mise au point.

En résumé, voilà un ouvrage qui a sa place marquée dans la bibliothèque des professeurs de théologie. S'il apprend peu aux spécialistes qui ont traité à loisir ces matières, il est cependant précieux à raison des nombreux textes qu'il a groupés et de l'utilisation des plus récentes études. Il peut rendre, de ce chef, de grands services pour l'enseignement didactique des Séminaires. L'auteur, catholique avant tout, fait dans sa préface une déclaration qu'on lira avec plaisir. « Le sujet, dit-il, est difficile et non sans péril pour le chercheur catholique. Je ne dissimule jamais mon opinion là où je la crois scientifiquement fondée et non opposée à la doctrine catholique. Mais aussi je déclare expressément que, en fidèle enfant de l'Eglise, je sou mets sans réserve à son jugement tout ce que j'écris. »

S. SALAVILLE.

A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorjordanischen Zeit.* (Fait partie de la collection *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft.*) In-8°, xxii-332 pages. Vienne, Mayer, 1905. Prix : 8 marks.

Nous venons un peu tard pour annoncer cet ouvrage, le douzième de la collection d'études théologiques de la Leo-Gesellschaft, dirigée par le D^r A. Ehrhard, de Strasbourg, et le D^r F.-M. Schindler, de Vienne. Cependant nous avons pensé qu'il méritait l'honneur de bénéficier du proverbe connu :

« Mieux vaut tard que jamais. » Les auteurs catholiques se sont cru trop longtemps obligés à rester, en matière de théologie positive et d'histoire des dogmes, plus ou moins tributaires des rationalistes et des protestants, pour que le devoir ne s'impose pas de signaler les louables tentatives de réaction contre cet engouement qui en lui-même est plutôt antiscientifique. L'Eucharistie en particulier est un sujet trop délicat pour qu'on n'éprouve pas une bien douce satisfaction à le voir traité par des théologiens qui savent allier dans leurs recherches une méthode critique de bon aloi avec la plénitude du sens et de l'esprit catholique. Le Dr Struckmann nous paraît être de ce nombre. Et c'est pourquoi, au lieu de nous excuser de présenter encore son ouvrage après quatre ans écoulés depuis son apparition, nous serions tentés plutôt de nous excuser de ce que les circonstances nous aient mis si en retard à son endroit.

La publication de cette thèse allemande devança de fort peu de temps la première édition de l'ouvrage de M^{sr} Batiffol, qui, par conséquent, ne put pas utiliser cet excellent travail, et se contenta de le signaler. Comme on le voit par le titre : *la Présence du Christ dans la sainte Eucharistie d'après les sources littéraires de la période anténicéenne*, le savant d'outre-Rhin a restreint son sujet beaucoup plus que son collègue de France. On s'en aperçoit davantage encore quand on a lu la préface où l'auteur avertit qu'il a exclu de son étude les écrits du Nouveau Testament pour lesquels il renvoie aux ouvrages catholiques déjà publiés. La matière ainsi délimitée, le livre s'ouvre sur les témoignages eucharistiques de la *Didaché*, pour se clore sur ceux de saint Cyprien. Les dix chapitres, très denses et cependant très clairs, qui le composent démontrent aisément au lecteur que l'ouvrage gagne en profondeur ce que son plan lui fait perdre en étendue; chacun de ces chapitres constitue en réalité une courte monographie. Les textes sont fort bien exposés et discutés; et toujours — nous tenons à le redire — à la lumière du véritable sens catholique, qui cherche à retrouver dans la langue théologique d'autrefois l'équivalent des formules plus précises d'aujourd'hui. Pour citer un exemple au hasard, je signalerai l'analyse du célèbre passage où Origène (*Comment. in*

Matth. xi, 14; MIGNE, P. G., t. XIII, col. 949 B) distingue dans la nourriture eucharistique l'élément matériel (τὸ ὑλικόν, ἡ βλατή) et la consécration. Notre auteur, avec beaucoup d'autres, du reste, propose de voir, dans cet élément matériel d'Origène, ce que nous appelons aujourd'hui, en termes d'école, les accidents eucharistiques. Et il fait remarquer très justement, en note (p. 184), qu'il n'y a rien d'étrange à ce que le grand docteur alexandrin n'ait pas employé, pour ce dire, des expressions scolastiques qui étaient encore à fixer, mais qu'en réalité sa pensée est équivalente. M^{sr} Batiffol, qui reproduit cette note (3^e édition, p. 191), la fait suivre de cette brève réflexion : « C'est une interprétation moderniste. » Sans doute, il ne faudrait pas voir là une accusation de modernisme au sens très défavorable qu'a accrédité depuis, et à bon droit, la publication des importants documents pontificaux que l'on sait. Le recteur de Toulouse, écrivant cela en 1906, voulait probablement dire que, à son avis, Struckmann modernisait par trop le vieux maître d'Alexandrie en lui prêtant l'idée scolastique des accidents, espèces ou apparences. La première édition (p. 197) portait en termes aussi concis : « Cette subtilité manque d'objectivité ! » Plus d'un regardera peut-être ce jugement de M^{sr} Batiffol, sous l'une ou l'autre forme, comme une boutade un peu déplacée.

Quoi qu'il en soit de ce détail et d'autres nuances analogues d'interprétation où il est permis de discuter (nous n'acceptons pas nous-mêmes pleinement, par exemple, l'explication donnée par Struckmann (p. 541) de l'expression δι'εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ par laquelle saint Justin désigne la formule consécatoire), tout le monde se ralliera avec joie à une autre appréciation de M^{sr} Batiffol, plus générale celle-ci, et portant sur tout l'ouvrage. Au début de son troisième chapitre intitulé : *Premières théories du réalisme* (1^{re} édit., p. 182; 3^e édit., p. 176, en note), le recteur de Toulouse signalait comme travail à consulter les articles du protestant G.-E. Steitz sur la doctrine eucharistique de l'Eglise grecque. Et il ajoutait aussitôt : « Mais STRUCKMANN, pour le II^e et le III^e siècle, est désormais fondamental. » N'est-ce pas un éloge des plus suggestifs ? Il est à souhaiter que les catholiques multiplient de plus en plus ces

sortes d'ouvrages fondamentaux auxquels tous les travailleurs soient obligés de recourir et qui puissent au moins servir aux nôtres de guides sûrs dans l'utilisation des sources hétérodoxes, s'ils n'en dispensent pas complètement. Les bonnes méthodes scientifiques n'y perdront rien, et la défense de la vérité doctrinale pourra y gagner beaucoup.

S. SALAVILLE.

D^r KARL ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*. (Collection *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, VIII Band, 1 Heft.). Paderborn, Schöningh, 1908. In-8°, iv-163 pages. Prix : 4 mk. 40 pour les souscripteurs de la collection, 5 mk. 40 pour les non abonnés.

Cet ouvrage fait honneur à la collection théologique à laquelle il appartient, une des trois collections catholiques similaires dirigées par le D^r A. Ehrhard, avec le concours du D^r J.-P. Kirsch pour celle-ci. L'auteur, déjà connu depuis une étude sur le concept de l'Eglise chez Tertullien, expose très nettement dans l'introduction l'esprit suivant lequel on doit juger la doctrine de saint Augustin, nous dirions volontiers celle de tous les Pères. Cet esprit, c'est la conviction du sens catholique qui animait le grand docteur et qui nous interdit absolument de trouver dans ses écrits la moindre contradiction avec la foi de l'Eglise à son époque. D'où la nécessité d'étudier préalablement ce qu'était alors la croyance ecclésiastique. Dans ce but, l'auteur consacre les deux premiers chapitres à examiner tout d'abord la doctrine eucharistique de l'Eglise africaine avant saint Augustin, puis celle des *familiers littéraires* du grand docteur. L'interprétation de certains textes de Tertullien et de saint Cyprien pourrait prêter à discussion, comme y ont prêté naguère quelques jugements analogues de M^{sr} Batiffol. Mais l'ensemble de l'exposé est soigné et bien conduit. Quant aux familiers littéraires d'Augustin, ce sont, parmi les Grecs, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome; parmi les Latins, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Optat de Milève et saint Jérôme. Leur doctrine eucharistique est résumée en quelques pages intéressantes. Notons ce fait

important, que les idées d'Origène sont parvenues à Augustin par saint Basile; et que, de plus, l'évêque d'Hippone n'a pas connu le *de Mysteriis* de saint Ambroise ni les œuvres de saint Grégoire de Nysse, et, partant, n'a pu utiliser ses écrits qui exposaient nettement la transsubstantiation.

Le chapitre III est intitulé : *la Doctrine traditionnelle de l'Eucharistie d'après les œuvres d'Augustin*. L'auteur n'a pas de peine à prouver contre les auteurs protestants que le saint docteur reproduit en maints endroits l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Ici encore, pour certaines nuances d'interprétation, le D^r Karl Adam se rapproche de M^{sr} Batiffol en se séparant de Schanz et du P. Portalié sur des points de détail où la controverse n'est pas close. Il s'agit surtout de la « tendance platonicienne » de saint Augustin dans la période antérieure au pélagianisme. Cette tendance se manifeste çà et là par une façon de concevoir « dynamique », mais qui n'exclut en aucune manière le réalisme et que plusieurs théologiens catholiques croient être le concept simplement sacramental. « La crainte d'un matérialisme superstitieux, d'une part, écrit l'auteur p. 163, et d'une interprétation monophysite ou manichéenne, d'autre part, empêche Augustin, abstraction faite de certains textes isolés, d'approfondir ce dynamisme ». Pour dire toute notre pensée, nous avouons ne pas aimer beaucoup ce terme de dynamisme qui, en dépit des correctifs dont on l'accompagne en parlant des Pères, semble toujours un peu malsonnant aux oreilles catholiques.

Le chapitre IV étudie *la doctrine personnelle de saint Augustin sur l'Eucharistie*. Les pages précédentes ont graduellement préparé et facilité cet examen. L'auteur le base avec raison sur l'idée que le grand docteur se faisait des sacrements en général et du baptême en particulier. Sa doctrine eucharistique n'est qu'une application de cette idée, sur laquelle la controverse pélagienne a exercé une grande influence. Avant le pélagianisme, la tendance platonicienne d'Augustin se trahit par une opposition très marquée entre la *res* et le *sacramentum*. La lutte contre cette hérésie, jointe à la lecture de saint Jean Chrysostome qu'il fit alors, arrachèrent l'évêque d'Hippone aux entraves platoniciennes. Ainsi s'opéra le

rapprochement entre la doctrine d'Augustin et celle de saint Ambroise et de saint Grégoire de Nysse, rapprochement qui a amené le grand docteur occidental à poser lui aussi le fondement du système de la transsubstantiation.

On voit dès lors combien il importe de bien situer les textes de saint Augustin dans leur milieu historique. Un tableau chronologique des œuvres du grand docteur africain aurait, à ce point de vue, été utile au lecteur. On regrettera aussi l'absence d'un index final dans un ouvrage de nature, croyons-nous, à servir de preuve une fois de plus que la vraie méthode scientifique en matière de théologie positive est la méthode purement et loyalement catholique.

S. SALAVILLE.

C. ANDROUTSOS, *Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδοξοῦ*, Athènes, imprimerie de Dionysios et Eustratios, 1901, in-8° de 358 pages. Prix : 8 drachmes.

Parmi les rares Grecs de nos jours qui s'occupent de théologie proprement dite, M. Chrestos Androutsos occupe sans contredit la première place. Nous avons déjà fait connaître à nos lecteurs (*Echos d'Orient*, mai et septembre 1908) sa *Dogmatique*, parue à Athènes en 1907. Aujourd'hui, nous leur signalons un autre ouvrage du même auteur, vieux déjà de huit ans, mais qui mérite d'attirer l'attention des théologiens. Il s'agit du *Manuel de symbolique au point de vue orthodoxe*, publié en 1901. Sur plus d'un point, sans doute, cet écrit fait double emploi avec la *Dogmatique*, mais, dans l'ensemble, il en diffère. Le *Manuel de symbolique* étudie *ex professo* les divergences dogmatiques entre les trois grandes confessions chrétiennes : l'orthodoxie orientale, le catholicisme et le protestantisme. Ce n'est pas du reste un exposé purement critique et impersonnel. La polémique s'y mêle à une assez forte dose, et par endroits elle se fait acariâtre, surtout contre le catholicisme.

En dehors d'une courte introduction sur la nature, les sources, les limites et l'histoire de la *Symbolique* en général, l'ouvrage comprend deux parties d'étendue très inégale. La première, occupant une trentaine de pages, détermine les principaux livres symboliques des diverses Eglises. C'est

dans la seconde que vient l'examen des divergences. L'exposé des doctrines protestantes, luthéranisme, calvinisme, libéralisme, piétisme ne mérite que des éloges pour la clarté et l'exactitude. La réfutation, bien que sommaire, est en général solide. C'est que l'auteur pour cette partie a choisi un bon guide ; il résume la *Symbolique* de Moehler. Au contraire, les dogmes catholiques sont parfois mal compris, par exemple, l'Immaculée Conception et les indulgences. La raison en est que M. Androutsos emprunte de temps en temps les lunettes de Baur ou de Thiersch pour y voir juste. Du reste, ce qu'il reproche au catholicisme, ce sont souvent, non des divergences dogmatiques, mais des usages liturgiques ou canoniques, ce qui ne cadre pas du tout avec l'objet de la symbolique, tel que l'auteur lui-même l'a défini. Qu'ont à faire, par exemple, avec le dogme, le célibat ecclésiastique, l'addition d'un mot au Symbole, les traductions de la Bible en langue vulgaire, le délai de la Confirmation, la célébration de plusieurs messes sur le même autel le même jour, l'emploi de l'azyme, etc. ?

Calme et serein quand il combat les protestants, M. Androutsos semble perdre son sang-froid quand il a à parler du Pape et du clergé catholique : *L'Eglise occidentale ne permet nullement en principe la traduction de la Vulgate en langues étrangères..... Le clergé romain, violent et despotique, mâche au peuple la nourriture tirée de l'Ecriture* (p. 118). Et dire que celui qui nous fait ce reproche est un Grec, et un Grec qui écrit un peu plus loin (p. 123) : *Nous regardons comme inutile une traduction mot à mot de l'Ecriture, estimant que ce qui est permis n'est nullement avantageux. Nous préférons une paraphrase du livre sacré !* Et donc, vous aussi, vous sentez le besoin de mâcher au peuple la nourriture spirituelle, sans vous croire pour cela violent ni despotique. Pourquoi donc ces épithètes à notre adresse ? D'ailleurs, chez nous, le peuple peut lire des traductions littérales dans sa langue maternelle ; le peuple grec attend encore qu'on lui permette d'en faire autant.

Dire que l'Eglise orientale fut toujours indépendante de Rome avant le schisme (p. 74), c'est évidemment, ou ignorer l'histoire, ou parler comme si on l'ignorait. Le

schisme a consisté précisément à secouer cette subordination. Par contre, avancer que « la question du *Filioque* fut l'arme principale avec laquelle l'Eglise orientale se préserva de l'influence de Rome et conserva son indépendance » (p. 128), c'est dire une bonne vérité. Mais il n'y a que cela de vrai.

En exposant la doctrine de son Eglise, l'auteur tombe de temps en temps dans le péché mignon des théologiens orthodoxes, qui consiste à faire passer son opinion personnelle pour l'orthodoxie officielle. En fait, l'orthodoxie officielle ne regarde que les décisions solennelles des sept conciles œcuméniques, et rien n'est amusant comme de voir chaque théologien dogmatisant au nom de l'Eglise orthodoxe sur les questions si nombreuses qui n'ont pas été touchées par les sept conciles. Il y a bien les confessions de foi du XVII^e siècle, que certains voudraient égaler, très logiquement du reste, aux conciles œcuméniques; mais ces confessions, on en tient de moins en moins compte. M. Androutsos tout le premier les contredit, en particulier sur la doctrine de la justice et du péché originel.

Parmi les inexactitudes de détail que nous avons relevées dans l'ouvrage, signalons les suivantes : p. 33, le synode réuni par Cyrille Contari contre Cyrille Lucar s'est tenu, non en 1642, mais en 1638; p. 34, ce n'est pas en slave, mais en latin, la chose est prouvée, que Pierre Moghila rédigea sa confession de foi; p. 36, la confession de Dosithée, envoyée au saint synode russe en 1723, ne manquait pas de la troisième réponse; elle était bel et bien intacte; c'est Philarète qui, dans l'édition de 1840, fit la suppression, ce qui est extrêmement intéressant. On nous parle à deux reprises (p. 134, note 2, et p. 231) de la conférence de Vienne en 1875; il s'agit sans doute des conférences de Bonn de 1874-1875. D'après M. Androutsos, la doctrine photienne sur la procession du Saint-Esprit aurait triomphé à la conférence de 1875. Je l'adresse à M. Michaud pour le détromper.

M. JUGIE.

F.-E. BRIGHTMAN, *The Historia mystagoga and other greek commentaries on the byzantine liturgy*. Dans *The Journal of theological studies*, t. IX (1908), p. 248-267 et 387-397.

Tous les liturgistes connaissent le traité liturgique attribué à saint Germain. *P. G.*, t. XCVIII, col. 384 seq., compilation qui ne saurait, sous sa forme actuelle, remonter au VIII^e siècle. En 1905, j'ai publié dans la *Revue de l'Orient chrétien* un commentaire plus court, traduit par Anastase le Bibliothécaire et attribué au même saint Germain. M. Brightman, si bien préparé à cette tâche par ses travaux antérieurs, a voulu retrouver dans les manuscrits encore inexplorés l'original d'Anastase. Il n'y a pas réussi, mais il a pu reconstituer ce texte à peu près définitivement. Son exploration l'a d'ailleurs amené aux résultats suivants. Quatre types sont à distinguer dans les nombreux commentaires apparentés à celui de Germain. Le plus ancien est le texte imprimé à Oxford, 1703, par T. Milles, sous le nom de Cyrille de Jérusalem. Le second est représenté par le latin d'Anastase et de nombreux manuscrits où l'ouvrage est attribué à saint Basile. Le troisième, développement du précédent et aussi sous le nom de saint Basile, est formé seulement de cinq manuscrits. Enfin le quatrième groupe porte le nom de Germain (texte de Migne): c'est un développement des deux types précédents à l'aide d'extraits de Théodore d'Andida et d'autres additions. Espérons que le savant professeur de Magdalen collège poursuivra ses recherches et complétera les résultats déjà acquis, fort intéressants par eux-mêmes.

S. PÉTRIDÈS.

AD. TANQUEREY, *Additamenta ad synopsis theologiae pro anno 1908*. Tournai. Desclée, 1908. in-8° de CXXVIII-28 pages. Prix : 1 franc.

C'est une heureuse inspiration qu'a eue M. Tanquerey de compléter son cours de théologie, bien connu du public, par une étude sur la méthode apologétique et sur le modernisme. Ces deux questions éminemment actuelles sont traitées par lui avec la sobriété, la clarté et la précision qui font les bons manuels. Grâce à ce résumé, les élèves de nos Séminaires et pas mal de professeurs arriveront à saisir ce que c'est que cette fameuse méthode d'immanence, enveloppée de brouillards intenses, et auront un guide sûr pour se retrouver dans les dédales de la pensée moderniste, dont les origines

et les formes principales sont soigneusement examinées. Certains trouveront sans doute que la réfutation est un peu sommaire; à nous, elle nous paraît suffisante, car le modernisme, comme système, est tellement antichrétien et antirationnel qu'une bonne exposition tient lieu de réfutation. L'auteur renvoie d'ailleurs aux livres et aux articles des revues catholiques où l'on trouvera des discussions détaillées.

Les 65 propositions du décret *Lamentabili*, le texte intégral de l'encyclique *Pasceendi*, les décrets récents sur la communion des infirmes, l'acquiescement des messes, la revalidation *in radice*, le décret *Ne temere* sur les fiançailles et le mariage accompagné d'un bref commentaire et de toutes les réponses de la S. Cong. du Concile (1^{er} février, 28 mars et 27 juillet 1908), tous ces documents se trouvent réunis dans ce supplément et viennent en augmenter l'utilité. Il n'y manque que le décret sur la communion fréquente. Ce doit être un oubli qui sera sans doute réparé dans une prochaine édition.

M. JUGIE.

S. GASSISI, *Poesie di san Nilo Iuniore e di Paolo monaco, abbatte di Grottaferrata*. Rome, imprimerie de la Propagande, 1906, 87 pages in-8°. Extrait de l'*Oriens christianus*, t. V.

Ce travail est précédé de l'indication : *Innografi italo-greci, fascicolo I*. Il est donc le premier d'une série sur les hymnographes italo-grecs, dont les poésies sont encore, pour la majeure partie, inédites. Le R. P. Sophrone Gassisi, hiéromoine basilien de Grottaferrata, a entrepris de faire connaître ces œuvres intéressantes; il commence par celle de saint Nil le Jeune, fondateur de Grottaferrata, et de Paul, second abbé du célèbre monastère. Après une notice historique sur les deux auteurs, viennent les textes : de saint Nil, un *κοντάκιον* en l'honneur de saint Nil le Sinaïte, un office en l'honneur de saint Benoît et des vers iambiques; de Paul, un *κοντάκιον* en l'honneur de saint Nil le Jeune, un autre en l'honneur de saint Martin et un *canon* en l'honneur de saint Nil le Jeune; le tout suivi de notes critiques. Une partie de ces textes était déjà connue, mais l'édition actuelle est très améliorée. Nous félicitons le R. P. Gas-

sis de son initiative et souhaitons qu'il mène rapidement son œuvre à bon terme.

S. PÉTRIDÈS.

S. ROGALA, *Die Anfaenge des riaisnachen Streites*. Paderborn, F. Schöningh, 1907, in-8°, 115 pages. Prix: 3,40 marks (2,80 marks pour les souscripteurs).

Cet ouvrage fait partie de la collection des *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* que dirigent les professeurs Ehrhard et Kirsch. L'auteur, amené à faire la contre-épreuve des conclusions de Seeck touchant la première phase de la lutte arienne, venge pleinement saint Athanase des accusations que cet écrivain avait cru devoir porter contre lui. Suivant pas à pas son adversaire, le D^r Rogala renverse successivement la plupart de ses hypothèses, en lui montrant qu'elles découlent, tantôt d'une fausse appréciation des sources, tantôt de la préférence donnée à des documents plus récents et de moindre valeur sur des documents authentiques plus anciens. Un premier chapitre expose, d'après les divers récits que nous possédons, la manière dont éclatèrent les troubles ariens. Vient ensuite l'examen des deux lettres du patriarche Alexandre. Puis l'auteur montre l'authenticité de la *Depositio Arii*, où Seeck voulait voir une falsification d'Athanase. D'autres falsifications de ce genre ayant été reprochées au grand champion de l'orthodoxie, une comparaison entre l'histoire des origines de l'arianisme par Eusèbe de Césarée et celle que nous a laissée saint Athanase fait tomber l'accusation. L'hypothèse d'un prétendu concile œcuménique que Licinius, à en croire Seeck, aurait voulu réunir à Nicée en 321, est déclarée absolument insoutenable. Le chapitre VIII étudie la position prise par Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée à l'égard des décisions nicéennes. Enfin, après un examen de la lettre de Constantin II à la communauté d'Alexandrie, le livre se termine par un chapitre sur le récit de la mort d'Arius. Seeck avait prétendu qu'il fallait regarder ce récit comme un conte inventé par saint Athanase. Le D^r Rogala prouve, au contraire, qu'il est tout à fait digne de foi.

Malgré le peu d'étendue du volume, un index général aurait été utile pour en faciliter la consultation. Nous croyons, en effet,

que cette monographie, de méthode irréprochable et d'inspiration pleinement catholique, s'impose désormais à qui voudra étudier les débuts des luttes ariennes.

S. SALAVILLE.

J. SEIPEL, *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenvaeter*. Vienne, Mayer, 1907, in-8° xvi-325 pages. Prix : 5 marks.

Cet ouvrage, le dix-huitième de la série des *Theologische Studien* publiés par la *Leo-Gesellschaft* sous la direction des professeurs Ehrhard et Schindler, est le résultat d'un travail méthodique et consciencieux sur la doctrine des Pères des cinq premiers siècles en matière d'économie politique et sociale. L'auteur arrête son étude après saint Augustin qui, sur ce point comme sur tant d'autres, fait véritablement époque. On voit de suite que dans ce cadre ainsi restreint, les Pères grecs tiendront une grande place.

Le livre s'ouvre sur un tableau de l'empire romain au point de vue économique et social dans les premiers siècles du christianisme (p. 1-48) : la période qui suit Dioclétien et Constantin y est mise en regard de celle qu'avaient inaugurée César et Auguste, et celle-ci elle-même en regard de l'époque de la République. Vient ensuite l'exposé de la doctrine des Pères sous ces trois chefs : propriété (p. 49-119), mise en valeur (p. 120-189) et usage des biens matériels (p. 198-248). Ne pouvant énumérer ici tout ce qui est traité dans ces pages très denses, nous nous contenterons d'attirer l'attention sur quelques titres plus suggestifs : par exemple, la propriété de l'Eglise (p. 70-83), le prétendu communisme des Pères de l'Eglise (p. 84-119), la valeur du travail (p. 123-132), la subsistance des ecclésiastiques (p. 133-145), le prêt à intérêt (p. 162-189), l'aumône (p. 209-243). Un dernier chapitre (p. 249-294) s'attache à montrer, en une sorte de récapitulation, le développement intime de cette doctrine économique et sociale des Pères qui n'est qu'une explication de l'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres. Ce développement est présenté tour à tour dans l'Eglise grecque, puis dans l'Eglise latine. Une conclusion et un très utile index terminent tout l'ouvrage. On saura gré à l'auteur d'avoir, pour ses très nombreuses citations, donné d'une façon très précise les références d'après la Patrologie de Migne.

On voit, par cette simple analyse, que ce travail intéresse tout à la fois les historiens, les théologiens et les économistes. Il serait à souhaiter qu'en nos temps de réformes beaucoup de sociologues chrétiens eussent le courage de lire et de méditer cet ouvrage d'un théologien catholique.

S. SALAVILLE.

BACHA (R. P. CONSTANTIN), *Mémoires de M^{sr} Maximos Mazloum, patriarche d'Antioche..... sur l'histoire religieuse et civile de sa nation et sur celle des autres nations chrétiennes dans l'empire ottoman*. Leipzig, Harrassowitz, 1908. Prix : 4 francs.

Le R. P. Bacha, déjà bien connu des *Echos d'Orient*, vient de publier une série de précieux documents d'après un manuscrit unique écrit sous la dictée de l'auteur lui-même. La préface de dix-sept pages nous donne en raccourci la situation de l'Eglise grecque catholique avant son émancipation au XIX^e siècle et l'histoire du manuscrit des *Mémoires*.

Ceux-ci se divisent en deux chapitres ou deux parties : la première, p. 1 à 146, nous offre un exposé succinct de l'histoire du catholicisme en Turquie, depuis 1837 jusqu'à 1848, période rude entre toutes et particulièrement glorieuse pour le patriarche Mazloum. On y voit l'émancipation civile des Melkites catholiques d'abord d'avec les Melkites orthodoxes, puis d'avec les Arméniens catholiques ; le conflit soulevé au sujet de la coiffure des prêtres ou kalimafki ; les persécutions des orthodoxes contre les catholiques, la construction des églises patriarcales au Caire, Alexandrie, Jérusalem, Constantinople et ailleurs ; le sacre d'évêques pour les sièges vacants, l'activité des agents français pour la protection des Melkites catholiques et du patriarche Mazloum qui s'était fait naturaliser Français. La seconde partie, p. 146 à 316, donne les pièces justificatives des faits narrés dans la première partie : bérats, firmans, décrets, rapports et pétitions. L'ouvrage se termine par un supplément en trente-six pages, contenant le texte de huit traités ou bérats accordés aux Melkites par le prophète et par les califes ses successeurs, documents qui sont inédits pour la plupart.

Les *Mémoires* de M^{sr} Mazloum com-

plètent à merveille les études de M. l'abbé Charon parues ici même depuis de longues années sur l'histoire de l'Eglise melkite catholique, et ils en rectifient au besoin certains détails. Tous nos remerciements au R. P. Bacha qui a pu, au prix de grands efforts, sauver ces documents de l'oubli et acquérir un nouveau titre à l'estime des érudits.

A. ASSAD.

J. DESVOGES, *Lumière et joie d'Orient, impressions de voyage*. Paris, Oudin, s. d., 357 pages in-12. Prix: 3 fr. 50.

Ce livre est un récit de pèlerinage en Terre Sainte par Naples, Athènes, Constantinople, Smyrne, Beyrouth et Damas. M^{lle} J. Desvoges n'a pas la prétention de découvrir ces pays, mais elle les décrit avec un enthousiasme de bonne foi de plus en plus rare chez les touristes. Son voyage est « un élan », déclare-t-elle à la première ligne. « Les sentiments pieux, les réflexions élevées, les coups de crayon pittoresques et les petites aventures personnelles » rendent la lecture du livre fort agréable; j'emprunte ce jugement à la lettre dont l'a honoré le cardinal Mathieu. Il ne faut pas, bien entendu, y chercher de dissertation érudite; l'auteur, cependant, est en général bien renseigné: je signalerai, parmi quelques inexactitudes de moindre importance, l'affirmation, p. 176, que saint Jean Damascène est né musulman.

L. BARDOU.

M. OUSTITCHCOF et G. REYDON (des Aug. de l'Assompt.) *Knigata na Christianina*, paroissien pour les Bulgares catholiques du rite slave. Sliven, 1907, in-8°, 81 pages.

Pour la première fois, il paraît un paroissien bulgare catholique contenant la messe traduite du slave en bulgare avec les deux textes en regard, les tropaires des dimanches et des grandes fêtes, un guide pour la confession et la communion, les prières que l'on récite avant et après la communion, les prières du matin et du soir, l'exposé des principales vérités de la foi et l'explication de quelques termes liturgiques. Ce paroissien, très peu volumineux, parlera à la fois au cœur par les prières qu'il contient et aux

yeux par les neuf belles images dont il est illustré. En le signalant aux prêtres, aux fidèles du rite bulgare et à tous les érudits qui s'occupent de liturgie orientale; nous faisons des vœux pour que, à leur tour, les Grecs catholiques, suivant l'exemple de leurs frères de Bulgarie, nous donnent à brève échéance un petit livre de prières aussi modeste d'apparence et appelé à rendre d'aussi grands services.

E. MONTMASSON.

MYSTAKIDÈS (B. A.) *Ἰεμένη (Ἀραβίας), Μιναίου Σαβαίου, Χιμουρίται ἢ Ὀμηρίται, κιναυριτική ἐπιγραφική-νομισματική*, Extrait de l'*Ἡμερολόγιον* « Ἀκτίνες 1907 ». Constantinople, 1907, in-8°, 17 pages.

Ces quelques pages, précédées d'une notice sur l'auteur, font suite à son étude sur « l'histoire, son utilité et ses rapports avec les autres sciences ». Très brièvement, elles nous renseignent sur les *Himyarites*, ces anciens habitants de l'*Arabie heureuse* dont le centre actuel est le Hiémen et sur les *Minéens* et les *Sabéens*, qui constituent la majeure partie de la population arabe et dont Hérodote et Strabon ont jadis décrit le pays plantureux.

La région autrefois occupée par les Minéens, les Sabéens et les Himyarites comprend aujourd'hui cinq villes: Sanaa, Lochéié, Hodeïda, Moka et Aden. Ce pays confine au vilayet du Hedjaz où se trouvent les deux villes saintes des musulmans, la Mecque et Médine.

M. Mystakidès donne des renseignements précis sur Sanaa, ancienne capitale du Hiémen, affirme sur la foi des épigraphies assyriennes que les Minéens sont plus anciens que les Sabéens et retrace les coutumes générales des Sabéens, des Himyarites et des Homérites, peuples à la fois laboureurs et commerçants, entretenant des relations avec les Egyptiens, les Perses et les Indiens,

En finissant, l'auteur représente, en regard des lettres arabes, l'alphabet des Himyarites et rappelle l'activité commerciale de ce peuple révélée par la série des monnaies qu'a publiées en 1879 M. Schlumberger.

E. MONTMASSON.

LA LITURGIE DÉCRITE PAR SAINT JUSTIN ET L'ÉPICLÈSE

Les œuvres de saint Justin sont les premiers documents ecclésiastiques dont on puisse faire état en ce qui a trait à la forme du sacrement de l'Eucharistie (1).

Les indications contenues dans la *Didaché* et dans les épîtres ignatiennes sont trop vagues ou trop incomplètes pour satisfaire sur ce point notre curiosité. En vue des considérations qui vont suivre, il convient cependant de noter, dans la *Doctrinae apostolorum*, l'emploi du verbe *εὐχαριστήσατε*, *rendez grâce*, en relation avec l'expression significative *κλάσατε ἄρτον*, *rompez le pain*; et de même, dans la lettre de saint Ignace aux Smyrniotes, la locution *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς*, *eucharistie et prière*.

Réunis le jour du Seigneur (*littéralement* : le jour seigneurial du Seigneur), lisons-nous dans la *Didaché*, *rompez le pain et rendez grâce*, après avoir confessé vos fautes, afin que votre sacrifice soit pur (2).

[Les hérétiques docètes] s'abstiennent de l'Eucharistie et de la prière, dit saint Ignace, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés..... (3).

(1) Pour éviter toute méprise, on me permettra de rappeler que, en étudiant l'épiclese, je ne traite pas la question de savoir si elle a constitué ou constitue la forme du sacrement de l'Eucharistie, cette question se trouvant tranchée doctrinalement par les décisions de l'Eglise catholique et historiquement, ou, si l'on préfère, scientifiquement par un examen attentif et impartial de l'enseignement très clair de saint Jean Chrysostome et de toute la tradition occidentale. (Voir *Echos d'Orient*, t. XI (1908), p. 101-112; t. XII, p. 5-14.) Je considère l'épiclese eucharistique comme un fait liturgique universel et constant dont je cherche à suivre les traces dans les écrits des Pères, sauf à souligner naturellement, ce faisant, l'importance dogmatique que supposent ou indiquent ces témoignages.

(2) *Didaché*, XIV, 1; FUNK, *Opera Patrum Apostolicorum*, t. I^{er}, p. CLXX; cf. *Didaché*, IX et X; FUNK, p. CLVIII, CLX : *εὐχαριστίας..... εὐχαριστήσατε*.

(3) IGNAT., *Smyrn.*, VII, 1; MIGNE, *P. G.*, t. V, col. 713; FUNK, *Patres Apostolici*, ed. 2, p. 280.

Bien que, dans la seconde de ces citations, le mot *εὐχαριστία* désigne déjà non plus la prière consécrationnelle, mais les éléments consacrés eux-mêmes, il n'est nullement prouvé que les deux termes ici associés, *eucharistie* et *prière*, ne se rapportent pas au même objet. Il semble, au contraire, assez naturel de voir dans cette *προσευχή*, la prière liturgique du rite de l'Eucharistie. Les docètes s'abstiennent de l'Eucharistie, parce qu'ils ne croient pas à la présence réelle; par le fait même, ils s'abstiennent aussi de la prière ou du rite liturgique qui exprime d'ailleurs très nettement la présence réelle.

Quoi qu'il en soit, il est certain que ces données, prises isolément, manquent de précision. Peut-être les documents postérieurs nous permettraient-ils, par contre-coup, de jeter sur elles un peu de clarté.

*
**

Les théologiens catholiques mentionnent généralement saint Justin comme le premier témoin explicite de la tradition constante qui attribue aux paroles mêmes du Sauveur la transsubstantiation (1). Il convient toutefois de remarquer que, pour vouloir tirer des écrits du grand apologiste une preuve trop précise en ce sens, on donne souvent une traduction quelque peu inexacte d'un passage important et on s'expose, partant, à rendre imparfaitement sa pensée. Il s'agit des chapitres LXV-LXVII de la première apologie, qui nous ont conservé une précieuse description du service divin au II^e siècle. On sait que dans cette apologie, adressée vers 150-155 à l'empereur Antonin le Pieux, Justin, après avoir établi l'innocence des chrétiens, l'injustice des lois persécutrices et la vérité du

(1) Cf. *Revue Augustinienne*, t. I^{er} (1902), p. 463.

christianisme, en vient à parler du baptême et de l'eucharistie. Il en prend occasion pour décrire brièvement la messe qui suivait l'administration du baptême ou liturgie baptismale, et la messe ordinaire du dimanche ou liturgie dominicale. Voici cette double description, traduite en son entier, afin de permettre au lecteur de juger en connaissance de cause.

65..... Les prières terminées, nous nous donnons les uns aux autres le baiser [de paix]. Puis on apporte au président des frères du pain et une coupe de vin mêlé [d'un peu] d'eau. Il les prend, adresse louange et gloire au Père de toutes choses par le nom du Fils et de l'Esprit-Saint. *Il fait longuement action de grâces* de ce que Dieu nous a jugés dignes de recevoir de lui ces choses. Quand il a achevé *les prières et l'action de grâces*, tout le peuple présent répond par acclamation *amen*. Or, *amen* signifie en hébreu *ainsi soit-il*. Lorsque le président *a rendu grâces* et après l'acclamation du peuple, ceux que nous appelons diacres donnent à chacun des assistants sa part de ce qui a été *eucharistié*. pain, vin et eau, et portent la leur aux absents (1).

66..... Cet aliment est appelé parmi nous *eucharistie*. Il n'est permis à nul autre d'y participer qu'à celui qui, croyant à la vérité de nos doctrines, a été purifié dans le bain de la régénération pour la rémission des péchés, et vit comme le Christ l'a prescrit. *Car ce n'est pas comme un pain commun ni un breuvage commun que nous*

(1) On voit, par cette mention très claire des éléments eucharistiques (pain, vin et eau), comme on le verra encore un peu plus loin, combien était faible la thèse de Harnack qui faisait dire à saint Justin que son Eucharistie avait pour matière le pain et l'eau. Le texte parle de pain et de vin *coupé d'un peu d'eau*, selon l'usage d'origine apostolique. Au début du chapitre LXV, peut-être faut-il lire simplement *ποτήριον κράματος*; mais, en tout cas, on ne peut pas, avec Harnack, supprimer ce dernier mot et ne lire que *ποτήριον ὕδατος*. Cette étrange opinion a été soutenue par Harnack dans *Texte und Untersuchungen*, VII, 2 (1891), p. 115-144. Elle a été réfutée par la généralité des critiques tant protestants que catholiques; citons, parmi les premiers, T. Zahn et A. Jülicher; parmi les seconds, Funk, *Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch.*, t. I^{er} (1897), p. 278-292.

Du reste, Harnack lui-même, dans un article ultérieur, s'est montré plus circonspect.

prenons ces choses. Mais de la même manière que Jésus-Christ, notre Sauveur, incarné par une parole de Dieu, a eu une chair et du sang pour notre salut; de même, eucharistiée par la formule de prière qui vient de lui, cette nourriture — de laquelle notre sang et notre chair sont nourris par assimilation — est la chair et le sang de ce Jésus incarné. Tel est l'enseignement que nous avons reçu (1).

En effet, les apôtres, dans les mémoires faits par eux et appelés évangiles, ont rapporté que Jésus leur donna ce commandement. Ayant pris du pain et rendu grâces, il dit : *Faites ceci en mémoire de moi : Ceci est mon corps*; de même ayant pris le calice et rendu grâces, il dit : *Ceci est mon sang*.....

67..... Pour tous les dons que nous offrons, nous bénissons l'Auteur de toutes choses par son Fils Jésus-Christ et par l'Esprit-Saint. Le jour dit du Soleil (= *le dimanche*) tous, habitants des villes comme ceux des campagnes, se rassemblent en un même lieu.

On y lit les *mémoires* des apôtres ou les ouvrages des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a cessé, le président fait une allocution pour inviter à l'imitation de ces beaux exemples. Puis nous nous levons tous ensemble et nous adressons des prières. La prière terminée, comme nous l'avons déjà dit, on apporte du pain, du vin et de l'eau. Le président adresse pareillement *des prières et des actions de grâces, autant qu'il le peut*, et le peuple répond par l'acclamation *amen*. On distribue à chacun sa part des éléments *eucharistiés* et on envoie aux absents la leur par les diacres..... C'est le jour du Soleil que nous tenons tous ensemble notre réunion en commun : parce que c'est le premier jour où Dieu, ayant transformé les ténèbres et la matière, créa le monde; et aussi parce que ce même jour Jésus-Christ notre Sauveur est ressuscité d'entre

(1) Voici, à raison de son importance, le texte grec de tout ce passage : Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάσκωμεν· ἀλλ' ὅν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκωποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σὰρκα καὶ αἶμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἶμα καὶ σὰρκα κατὰ μεταβολὴν τρέφονται· ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκωποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα καὶ αἶμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.

les morts. On le crucifia la veille du jour de Saturne; or, le lendemain du jour de Saturne, c'est-à-dire le jour du Soleil, il se montra à ses apôtres et à ses disciples et leur enseigna ces choses, que nous avons livrées à votre considération (1).

Cet assez long morceau a été, on le devine, l'objet de nombreuses dissertations. Ce n'est pas ici le lieu d'en faire le commentaire détaillé. Je me bornerai à étudier, au point de vue spécial qui est celui de cet article, l'alinéa ci-dessus souligné du chapitre LXVI, dont on peut voir en note tout le texte grec (2).

Il n'est pas rare de trouver ce texte inexactement cité, même dans la langue originale. Ainsi, par exemple, dans un ouvrage de Sébastos Kyménitès, farouche adversaire du catholicisme dans la seconde moitié du XVII^e siècle, cette citation se rencontre au cours d'une étude sur la forme de l'Eucharistie, mais considérablement altérée quant à sa teneur (3). Le fait d'emprunter la citation à un auteur latinophone n'excuse pas cette altération. Voici, pour me borner à une seule variante, comment cet ouvrage rapporte le membre de phrase qui est précisément le plus important au point de vue qui nous occupe :

.....ούτω και την δι' εὐχῆς τοῦ Θεοῦ και λόγου παρ' αὐτοῦ ἐν τῇ εὐχαριστία γενομένην τροφήν.....

Le texte véritable, comme on l'a lu plus haut, est celui-ci :

.....ούτως και την δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν..... Un ouvrage orthodoxe plus récent, sans présenter des changements aussi notables, omet cependant un petit mot, l'article τοῦ devant παρ' αὐτοῦ; et cette omission

suffit à diminuer de beaucoup la portée de ce passage (1).

La liberté que ces auteurs orientaux se permettent pour la transcription du texte original, des écrivains d'Occident l'ont trop souvent prise, plus ou moins consciemment, à l'égard de la traduction. Leur version sent trop le commentaire, et un commentaire qui peut, au surplus, être sujet à caution. La fidélité habituelle de Dom Maran († 1762), le savant éditeur bénédictin des Pères apologistes, est elle-même en défaut cette fois. Il rend de la manière suivante le membre de phrase en question : *sic etiam illam, in qua per precem verba ejus continentem gratiæ actæ sunt, alimoniam.....* (2). Il ne faut pas être un bien fort helléniste pour se rendre compte que la locution *per precem verba ejus continentem* est une explication, mais non point une traduction littérale du grec δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ. Le cardinal Orsi, sans être tout à fait exact, a du moins essayé de serrer de plus près le texte. Il traduit : *ad eundem modum etiam eam, in qua per precem verbi ejus ab ipso profecti gratiæ actæ sunt, alimoniam.....* (3). Si nous croyons devoir signaler ces petites inexactitudes, ce n'est pas pour le malin plaisir de prendre en défaut des érudits de grand mérite, mais à cause de l'importance d'une très fidèle traduction pour l'utilisation théologique du document; c'est aussi parce que, reproduites trop souvent sous forme de citations plus ou moins implicites dans des manuels d'ailleurs excellents, ces infidélités se perpétuent indéfiniment au détriment des bonnes méthodes scientifiques.

Ainsi encore, pour donner des exemples plus proches de nous, des ouvrages de

(1) MIGNE, P. G., t. VI, col. 428-432. J'ai souligné à dessein le dernier membre de phrase en vue d'une observation subséquente.

(2) Sur le sujet plus général de la doctrine de saint Justin touchant le réalisme eucharistique, on trouvera une bonne analyse dans BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive, 2^e série, l'Eucharistie*, 3^e édition, p. 133-147, Paris, 1906.

(3) SÉBASTOS KYMÉNITÈS, *Δογματικὴ διδασκαλία*. Bucarest, 1703, p. 93.

(1) SPYRIDON PAPPANGELI, *Τὸ περὶ μετουσίωσης δόγμα τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Constantinople, 1896, p. 73.

(2) MIGNE, P. G., t. VI, col. 427. La traduction de Dom Maran est reproduite dans les *Monumenta Ecclesiæ liturgica* publiés par Dom Cabrol et Dom Leclercq, t. I^{er} (1900-1902), p. 77. Celle de Probst, *Liturgie der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingue, 1870, p. 105, est équivalente.

(3) J.-A. ORSI, O. P., *Dissertatio de liturgica Sancti Spiritus invocatione*. Milan, 1731, p. 62.

valeur, comme le *Cours d'éloquence sacrée* de M^{gr} Freppel en Sorbonne et l'*Histoire des dogmes* de Schwane, peuvent ici induire en erreur ceux qui n'ont pas la louable habitude de recourir aux textes originaux. Voici la traduction de M^{gr} Freppel : *ainsi cet aliment consacré par la parole du Christ*..... (1). Il n'est pas rare de la retrouver dans des études sur la forme de l'Eucharistie ou sur l'épiclese, sans que les auteurs paraissent s'apercevoir qu'en la transcrivant ils précisent un peu trop dans le sens de leur thèse l'expression de saint Justin. Schwane, à son tour, livre sa version : *de même*..... *cette nourriture*....., *étant consacrée par la prière qui vient de lui*..... (2). Cette fois, *παρ' αὐτοῦ* est bien rendu; mais un petit mot a encore été oublié, le substantif *λόγου*, et cette omission est regrettable pour l'interprétation de la pensée du grand apologiste.

La traduction que j'ai cru devoir reproduire a été adoptée déjà — du moins en ce qui regarde cette courte locution — par plusieurs critiques catholiques. Je citerai notamment Scheiwiler : *die durch das von ihm stammende Gebestwort eucharistierte Nahrung*..... (3); Struckmann : *die durch von ihm herkommende Wort des Gebetes konsekrierte Speise*..... (4); Batiffol : *ainsi, eucharistiee par une parole de prière qui vient de lui, cette nourriture*..... (5).

Pour se rendre compte de la portée de ce texte, il faut analyser le contenu dog-

matique de tout l'alinéa. L'apologiste veut faire entendre au lecteur païen que le pain et le vin consacrés ne sont pas pour les chrétiens un pain ordinaire, un breuvage commun. En effet, dit-il, cette nourriture eucharistiee, c'est, d'après l'enseignement que nous avons reçu, la chair et le sang du Fils de Dieu incarné. Reste à exposer de quelque manière la possibilité de ce mystère, particulièrement étrange pour un idolâtre. C'est dans ce but que saint Justin amène la comparaison de l'Eucharistie avec l'Incarnation, dont il a déjà parlé plus haut et qui est par conséquent connue de son lecteur. La même puissance divine qui a fait prendre jadis au Fils de Dieu une chair humaine afin de nous sauver, cette même puissance divine opère maintenant l'ineffable miracle qui consiste à changer le pain et le vin au corps et au sang de ce Fils de Dieu incarné.

Le sens général est donc clair: Aussi l'interprétation de Weizsäcker est-elle restée isolée, d'après laquelle ce serait l'Eucharistie qui viendrait ici éclairer l'Incarnation, et non pas l'Incarnation qui éclairerait l'Eucharistie (1).

La difficulté se présente lorsqu'on pousse plus loin l'analyse et qu'on démembré cette assez longue phrase en plusieurs parties, dont chacune demande son explication. Trois éléments s'offrent alors :

1° La proposition principale, qui se trouve placée en dernier lieu dans le texte : *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*..... *ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι*. On pourrait la rendre comme il suit : La nourriture, eucharistiee par la formule de prière venant de lui, est, d'après notre doctrine, la chair et le sang de ce Jésus incarné.

2° La proposition comparative : *ὄλλ' ὄν τροφὸν διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστός ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχηεν, οὕτως*..... De

(1) FREPPEL, *Saint Justin*. Paris, 1869, p. 297. Comparer la traduction de Franzelin, qui omet totalement la locution dont il s'agit : *ita etiam illam alimoniam*..... *edocti sumus esse incarnati illius Jesu carnem et sanguinem*. FRANZELIN, *Tractatus de SS. Eucharistia sacramento et sacrificio*. Rome, 1873, p. 87. Cité par BATIFFOL, *op. cit.*, p. 143, en note.

(2) SCHWANE, *Histoire des dogmes*, trad. Belet-Degert. Paris, 1903, t. I^{er}, p. 649.

(3) A. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*. Mayence, 1903, p. 33.

(4) A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vor-nizänischen Zeit*. Vienne, 1905, p. 48.

(5) P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 139.

(1) SCHEIWILER, *op. cit.*, p. 34.

la même manière que Jésus-Christ, notre Sauveur, incarné par une parole de Dieu, a eu une chair et du sang pour notre salut, de même....

3° La proposition relative : ἐξ ἧς (τοροφῆς) αἷμα καὶ σάρκα κατὰ μεταβολὴν προέφρονται ἡμῶν. (La nourriture) de laquelle notre sang et notre chair sont nourris par assimilation....

L'idée qui est certainement en première ligne dans l'esprit de l'apologiste, c'est celle de la proposition principale, à savoir l'affirmation on ne peut plus précise de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie. Elle constitue sans nul doute possible un témoignage hors de prix contre les négateurs de ce dogme. Nous n'avons pas à nous y arrêter ici. Nous ne nous occuperons pas davantage de la proposition relative, qui est, d'ailleurs, loin d'être aussi claire, et que le protestant Steitz a pu, non sans quelque raison, appeler une véritable *crux interpretum* (1). Tout l'intérêt se concentre pour nous sur la proposition comparative, à laquelle Scheiwiler juge à propos d'appliquer à son tour la même dénomination de *crux interpretum* (2). Essayons de voir si, ici du moins, il n'y aurait pas moyen de triompher de ce supplice des interprètes. Cela nous amènera à justifier la traduction donnée ci-dessus de l'expression δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ.

En effet, ce qui a le plus contribué, dans notre texte, au supplice des interprètes et des traducteurs, c'est le parallélisme très nettement marqué des deux locutions qui se correspondent dans les deux membres de la comparaison : διὰ λόγου Θεοῦ d'un côté, et δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ de l'autre. Le vieux-catholique Waterich, sous l'influence à peine dissimulée d'opinions préconçues, veut voir de part et d'autre dans le terme λόγος un nom propre par lequel saint

Justin désignerait, non pas le Verbe, mais le Saint-Esprit. Cette curieuse interprétation, basée sur le reproche adressé bien à tort par certains auteurs à saint Justin de confondre le Verbe avec le Saint-Esprit, a été manifestement imaginée par Waterich, dirons-nous avec Scheiwiler, pour faire passer plus facilement son étrange théorie du *Consecrationsmoment* (1). Elle tombe d'elle-même, avec le fondement sur lequel elle s'appuie, par ce simple fait que, dans les deux chapitres LXV et LXVII, auxquels le présent alinéa sert d'intermédiaire, l'apologiste distingue expressément, ainsi qu'en maints autres endroits de ses œuvres, les trois personnes divines : Père, Fils et Saint-Esprit.

Si le mot λόγος ne désigne certainement pas ici l'Esprit-Saint, il ne désigne pas davantage le Verbe, semble-t-il. Et sur ce point nous nous séparons de Scheiwiler qui voit le Verbe personnel du Père, le Logos, dans le διὰ λόγου Θεοῦ du premier membre de la comparaison, tandis qu'il considère le même substantif comme un nom commun dans le second membre δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ (2). Ce pro-

(1) SCHEIWILER, *op. cit.*, p. 35. Cf. J. WATERICH, *Der Consecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte*. Heidelberg, 1896, p. 41. Voici l'étrange théorie de Waterich sur le moment de la consécration, d'après le résumé qu'en donne A. MALTZEW, *Die Sacramente der Orthodox. Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. CLXII-CLXIV. Le Christ, au Cénacle, aurait consacré par sa bénédiction silencieuse, avant de prononcer les paroles rapportées par les évangélistes. Les apôtres, ne faisant que répéter l'acte du Sauveur (*dramatisch wiederholend*), auraient maintenu comme moment de la consécration celui où ils prononçaient, dans le récit de la Cène, le mot *benedixit* : à ce moment, la consécration était accomplie par le Christ lui-même. Mais, aussitôt après l'âge apostolique, le véritable sens du mot Eucharistie (= bénédiction) s'obscurcit. On conçut alors l'Eucharistie comme une action de grâces, et on oublia le véritable moment de la consécration. Déjà, au II^e siècle, l'épîclèse ou invocation du Saint-Esprit, née de cette erreur, se constate dans toute l'Eglise; et désormais ce n'est plus le Christ, mais l'évêque ou le prêtre qui est le *sujet* du rite eucharistique, *Subject der Opferfeier*.

On peut voir, sur cette étrange théorie, un article du P. LE BACHELET, S. J., dans les *Etudes* du 20 mai 1898, t. LXXV, p. 466 seq.

(2) SCHEIWILER, *op. cit.*, p. 35.

(1) G.-E. STEITZ, *Abhandlungen über die Abendmahlslehre der griechischen Kirche*, dans *Jahrbuch für deutsche Theologie*, t. IX (1864), p. 437.

(2) SCHEIWILER, *op. et loc. cit.*

cédé ne me paraît pas logique avec l'ensemble de l'interprétation. On peut adresser la même critique à Hoppe (1) et à Struckmann (2). Ce dernier cependant, tout en affirmant ses préférences pour l'opinion qui voit le Logos personnel signifié par la locution *διὰ λόγου Θεοῦ*, signale du moins l'interprétation de Weizsäcker et de Dreher, avec le motif qui l'appuie. Ce motif, c'est le parallélisme très marqué de la construction, lequel semble naturellement amener à entendre par le *λόγος Θεοῦ* du premier membre de la comparaison *une parole de Dieu*, tout comme il faut entendre *une parole ou formule de prière venant du Christ* par le *εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* du second membre.

Tel est bien, en effet, le sens qui paraît indiqué clairement par le contexte, celui qui explique le mieux la pensée de saint Justin en précisant le point spécial commun aux deux mystères et qui sert de pivot à la comparaison. On peut donc dire avec Dreher que le sens est celui-ci :

La même parole de toute-puissance, qui dans l'Incarnation dérogea aux lois de la nature, agit ici encore et opère la présence de la chair et du sang de Jésus, miraculeusement formés (3).

De la sorte, les deux membres de la comparaison se correspondent parfaitement, le *λόγος Θεοῦ* se trouvant en complet parallélisme avec le *εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ*, l'un et l'autre désignant une parole divine, c'est-à-dire une parole toute-puissante, le second toutefois ajoutant une précision de plus pour la détermination de cette parole.

Il faut avouer cependant que la difficulté est assez spacieuse, qui a amené des critiques comme Dom Maran, Orsi, Hoppe, Scheiwiler, Struckmann, à entendre du

Logos personnel le *λόγος Θεοῦ* du premier membre. Si saint Justin, en effet, ne mérite pas, comme on l'a vu, le reproche général d'avoir confondu l'Esprit-Saint avec le Verbe, il est certain, néanmoins, qu'en parlant de l'Incarnation et de la conception surnaturelle de Jésus, en expliquant à ce propos les paroles de l'ange à Marie : *L'Esprit-Saint viendra sur vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre*, l'apologiste identifie cet *Esprit-Saint* et cette *vertu du Très-Haut* avec le Logos.

Par l'Esprit et la vertu qui vient de Dieu il ne faut pas entendre autre chose que le Logos..... *Τὸ Πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν Λόγον.....* (1).

Il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure de cette exégèse, qui est du reste loin d'être exclusivement propre à saint Justin. On la retrouve dans Tertullien (2), dans Lactance (3), dans saint Athanase (4), dans saint Hilaire de Poitiers (5), et dans plusieurs autres Pères des quatre premiers siècles qui n'ont pas le moins du monde dérogé, en employant de telles expressions, à l'orthodoxie trinitaire. Une confusion de termes, chez ces anciens écrivains ecclésiastiques, n'est pas nécessairement une confusion doctrinale, et l'on sait quels intrépides champions du dogme catholique contre l'hérésie arienne furent l'illustre patriarche d'Alexandrie et le grand évêque de Poitiers.

Sans doute, ces auteurs désignent déjà à plusieurs reprises la troisième personne divine sous le nom d'Esprit-Saint. Pour nous en tenir à notre apologiste, n'avons-nous pas rencontré deux fois cette désignation dans la double description

(1) L.-A. HOPPE, *Die Epiklesis.....* Schaffouse, 1864, p. 251-253.

(2) STRUCKMANN, *op. cit.*, p. 54.

(3) DREHER, *Die Zeugnisse des Ignatius, Justin und Irenæus über die Eucharistie als Sakrament*. Sigmaringen, 1871, p. 12. Cité par STRUCKMANN, *op. et loc. cit.*

(1) *I Apol.*, 33; MIGNE, P. G., t. VI, col. 381.

(2) *Adv. Praxeam*, 26; MIGNE, P. L., t. II, col. 188-189.

(3) *Divin. instit.*, l. IV, 12; MIGNE, P. L., t. VI, col. 478.

(4) *Epist. ad Serap.*, cité dans la préface générale de l'édition bénédictine de saint Hilaire; MIGNE, P. L., t. IX, col. 37.

(5) *De Trinitate*, l. II, n. 26; MIGNE, P. L., t. X, col. 67; cf. l. X, n. 15-18, col. 353 seq.

liturgique traduite ci-dessus? Mais la terminologie théologique était loin d'être alors aussi rigoureusement fixée qu'elle l'est aujourd'hui, et le nom d'Esprit-Saint se trouvait parfois appliqué indistinctement aux trois personnes de la Trinité. Il est aisé de comprendre dès lors l'exégèse signalée tout à l'heure du texte de saint Luc. Que certains Pères aient appliqué au Fils ces mots que nous appliquons maintenant au Saint-Esprit, il n'y a là en réalité aucune erreur ni aucun péril pour la foi. Car, comme l'a justement remarqué l'éditeur bénédictin des œuvres de saint Hilaire, de deux choses l'une : ou ce texte désigne la personne qui a créé le corps pris par le Verbe, et dans ce cas la foi reste intacte, à quelque personne qu'on en fasse l'application ; ou il désigne la personne qui a pris ce corps, et alors l'interprétation de ces écrivains s'explique d'elle-même (1).

On pourrait ajouter peut-être, sans y attacher plus d'importance qu'elle ne mérite, une observation grammaticale au sujet du terme même d'Esprit-Saint. Le texte grec de saint Luc porte Πνεῦμα ἅγιον sans article, tout comme celui de saint Mathieu ἐκ Πνεύματος ἁγίου (2). La citation que fait saint Justin de ce passage, et qui se trouve être une combinaison des deux évangélistes, est pareillement sans article : Ἰδοὺ συλλήψεται ἐν γαστρὶ ἐκ Πνεύματος ἁγίου..... Or, les Pères en général, et notre apologiste en particulier, quand ils veulent désigner sous ce nom la troisième des personnes divines, non seulement emploient l'article, mais le répètent même avec insistance devant chacun des deux mots : τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, disent-ils constamment,

D'ailleurs, pour en revenir à l'exégèse de saint Justin sur ce *logion* évangélique, le contexte immédiat indique que sa pensée n'est pas de voir ici dans la locution Πνεῦμα ἅγιον le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, mais simplement la *puissance divine*. Il ajoute, en effet :

Cet Esprit étant venu sur la Vierge et l'ayant couverte de son ombre, l'a rendue féconde non par commerce charnel, mais par puissance, διὰ δυνάμεως. (1)

Dès lors, l'identification de cet Esprit avec le Logos s'explique sans difficulté. Le saint docteur n'a-t-il pas dit quelques lignes plus haut que « la première puissance après le Père de toutes choses et Dieu souverain..... est le Logos »? N'a-t-il pas dit encore que le Christ « a été enfanté par une Vierge... par la puissance de Dieu »?(2)

Cette digression, qui semble nous avoir beaucoup trop écartés de notre sujet, nous y ramène cependant. Il s'agit, en effet, de savoir si le λόγος de notre διὰ λόγου Θεοῦ, qui vient précisément à propos de l'Incarnation, ne doit pas s'entendre du Logos subsistant, au lieu d'être regardé comme un simple nom commun. Malgré le rapprochement qui s'impose entre ce passage et l'exégèse du texte évangélique ci-dessus signalée, je crois devoir maintenir la seconde alternative en conservant la traduction : *par une parole de Dieu*. Outre la raison tirée du sens général du morceau et du parallélisme très accusé de la construction qui fait pencher de préférence vers cette manière de voir, un autre motif, d'ordre grammatical celui-ci, me paraît justifier cette position. C'est, ici encore, l'absence de l'article. De fait, quand saint Justin veut désigner le Logos personnel, il ne manque jamais d'employer l'article, chaque fois, du moins, que ce terme ne joue pas, dans la proposition, le rôle d'attribut. On en a vu un exemple dans le passage rapporté plus haut au sujet des paroles de l'ange à Marie ; il serait facile de les multiplier. Or, dans la phrase en question, où l'expression διὰ λόγου Θεοῦ est complément circonstanciel, l'article manque. La conclusion, c'est que l'apologiste n'utilise pas ici le substantif λόγος comme étant la dénomination personnelle du Verbe divin, mais simplement comme nom commun indéterminé.

(1) MIGNE, P. L., t. IX, col. 39.

(2) LUC, I, 35 ; MATTH. I, 18.

(1) I Apol., 33 ; MIGNE, P. G., t. VI, col. 381 C.

(2) Ibid., 32, col. 380 C.

Que si, du reste, quelques-uns continuaient à préférer voir là le Logos personnel, la signification générale du morceau n'en serait pas, pour autant, substantiellement modifiée, puisque — on l'a vu il y a un instant — même l'expression διὰ τοῦ Λόγου équivaldrait encore, pour saint Justin, à cette autre: διὰ δυνάμεως Θεοῦ. Et ainsi, qu'on adopte l'une ou l'autre interprétation, on n'en est pas moins ramené, en définitive, à l'idée de la puissance divine, présentée d'un côté comme puissance personnelle, de l'autre comme simple attribut.

Or, cette idée de la puissance divine est sans aucun doute celle que le saint docteur a directement l'intention de mettre en relief. A ceux qui demanderaient la raison du choix d'un terme aussi vague que le nom commun λόγος pour exprimer cette puissance de Dieu, on peut répondre en rappelant les sens multiples que les écrivains grecs, surtout ceux de l'école néoplatonicienne, attachaient à ce mot. Du reste, la locution s'explique fort bien, même en s'en tenant au sens usuel de parole. On n'accusera personne, je pense, de faire une subtilité de langage en disant que le message de l'ange à Marie est vraiment *une parole de Dieu*. Or, n'est-ce pas à cette parole, *par cette parole*, que s'est opéré le grand mystère de la conception de Jésus? Désire-t-on avoir sur ce point un témoignage explicite de saint Justin: on le trouvera au chapitre c du *Dialogue avec Tryphon*, où l'apologiste établit un bref mais suggestif parallèle entre Eve et Marie. Eve, vierge encore et

intacte, reçut *la parole* du serpent, et enfanta, par suite, la désobéissance et la mort. La Vierge Marie reçut le *message* de l'ange Gabriel, répondit: *Qu'il me soit fait selon votre parole*, et enfanta, par suite, un fruit très saint qui est le Fils de Dieu (1).

Il n'est pas invraisemblable, d'ailleurs, de penser que l'équivoqué de ce mot λόγος dans notre texte a été voulue par saint Justin lui-même. On a pu voir que, dans les divers passages cités sur l'Incarnation, sa pensée, plus ou moins explicite dans les termes, reste toujours identique pour le fond. Elle revient manifestement à ceci, que nous lisons en propres termes au chapitre XLVI de la première apologie:

Par la puissance du Logos, conformément à la volonté de Dieu Père et Seigneur de toutes choses, il (le Christ) a été enfanté comme homme par une Vierge.... Διὰ δυνάμεως τοῦ Λόγου κατὰ τὴν τοῦ Πατρὸς πάντων καὶ Δεσπότητος Θεοῦ βουλήν, διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκύθη (2).

Ainsi donc, les deux expressions διὰ λόγου Θεοῦ et δι' εὐχῆς λόγου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ se correspondent parfaitement et désignent l'une et l'autre, je le répète, une parole divine, c'est-à-dire une parole toute-puissante qui, des deux côtés, opère un ineffable mystère. Toutefois, ai-je dit, la seconde de ces expressions ajoute une précision de plus pour la détermination de cette parole divine dans la confection du miracle eucharistique.

(A suivre.)

S. SALAVILLE.

Constantinople.

DEUX AMULETTES

On sait le rôle considérable joué par Salomon dans la magie du moyen âge, je n'ose ajouter: et contemporaine. Un grand nombre de monuments figurés se rapportent à cette question. Ce sont des amulettes en métal, monétiformes ou

amygdaloïdes, où se voit, entre autres représentations, Salomon à cheval, perçant de sa lance une diablesse étendue à

(1) MIGNE, P. G., t. VI, col. 712.

(2) *Ibid.* col. 397. Cf. col. 380 C.

terre. Les accessoires varient, les inscriptions aussi; parmi ces inscriptions, la formule $\Sigma\phi\rho\alpha\gamma\iota\varsigma \Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}\omicron\varsigma$ est fréquente.

Ce sont encore des phylactères en hématite rouge, en forme de plaques oblongues, portant d'un côté le groupe de Salomon et de la diablesse, parfois avec l'inscription $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}$, et, de l'autre côté, les mots $\Sigma\phi\rho\alpha\gamma\iota\varsigma \Theta\epsilon\omicron\tilde{\nu}$. Ces amulettes, comme les précédentes, doivent être d'origine égyptienne.

M. Paul Perdrizet a récemment consacré à ces petits monuments de la superstition orientale une savante étude où il reproduit les plus curieux (1). Je n'ai rien à ajouter à son commentaire, sauf ce renseignement à propos de la Βίβλος $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}\tau\epsilon\iota\omicron\varsigma$ signalée au XII^e siècle par Nicétas Choniates (2). L'usage de pareils grimoires, sinon de celui-là même, n'a nullement disparu chez les Grecs modernes: on en trouve dans mainte bibliothèque, une douzaine peut-être dans celles des couvents de l'Athos! On en trouve dans la plupart des villages: tel individu en connaît les secrets et en tire de bons revenus. Avant de mourir, il a soin de transmettre sa science à quelque membre de sa famille. Je pourrais citer un *pappas* qui fait ce joli métier au su de tous. Je connais également un *hodja* musulman qui possède le recueil en trois langues, turc, arménien, et grec, ce qui lui permet d'atteindre une clientèle plus nombreuse. Le recueil s'appelle $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}\nu\alpha\tilde{\nu}\tau\eta$

Je me suis procuré à Mersine un *scean*



de Salomon tout à fait analogue à ceux de la seconde catégorie des amulettes étu-

diées par M. P. Perdrizet. Ce n'est plus une hématite rouge, mais une pierre noire assez bien gravée.

Au droit, Salomon à cheval, le manteau flottant, frappe de la lance la diablesse, qui figure la maladie dont le « sceau » devait préserver son possesseur. Sur la tête du cavalier, son nom, $\Sigma\omicron\lambda\omicron\mu\omega\tilde{\nu}$.

Au revers, en trois lignes, l'inscription $\Sigma\phi\rho\alpha\gamma\iota\varsigma \Theta\epsilon\omicron\tilde{\nu}$.

*
**

Je profite de l'hospitalité des *Echos d'Orient* pour soumettre à leurs lecteurs un autre objet que je crois bien être aussi une amulette, à moins que ce ne soit l'œuvre d'un faussaire.

Il s'agit d'une plaque de verre verdâtre, épaisse de deux à quatre millimètres au plus, plate d'un côté, bombée de l'autre. Sur le côté convexe se lit l'inscription suivante:

ΦΩΣΦΟ
ΡΙΑΤΟΝ
ΘΟΡΡΩΣ
ΩΚΟΝΚΥΡ
ΙΑΦΩΣΦΟ
ΡΙΑΝ

A supposer l'objet authentique — il se trouve entre les mains d'un antiquaire de Constantinople, — je ne sais comment entendre cette inscription. Serait-ce $\Phi\omega\sigma\phi\omicron\rho\iota\alpha \tau\omicron\nu\theta\omicron\rho\omicron\rho\acute{\omega}$, $\tau\omega\tilde{\nu}\tau\omicron\nu$, $\kappa\upsilon\rho\iota\alpha$, $\Phi\omega\sigma\phi\omicron\rho\iota\alpha$? Traduction libre: (*Cette amulette appartient à*) *Phosphoria. Dame Tonthorró, sauve Phosphoria*. Le nom féminin Phosphoria n'est pas invraisemblable: Tonthorró serait-il celui d'une diablesse secourable à ses dévots?

Ou bien le premier mot serait-il le nom de la fête des $\Phi\omega\sigma\phi\omicron\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$, et le second, qu'on écrirait alors $\tau\omicron\nu\theta\omicron\rho\omicron\rho\acute{\omega}$, serait-il une forme nouvelle de $\tau\omicron\nu\theta\omicron\rho\omicron\rho\acute{\omega}\zeta\omega$, $\tau\omicron\nu\theta\omicron\rho\omicron\rho\acute{\omega}\zeta\omega$, $\tau\omicron\nu\theta\omicron\rho\omicron\rho\acute{\omega}\zeta\omega$, etc., qui signifient *murmurer*?

Je laisse à plus habile le soin de résoudre ce petit problème.

J. GOTTWALD.

Mersine.

(1) Dans *Revue des Etudes grecques*, t. XVI, 1903, p. 42-61.

(2) NICÉTAS CHON., *De Man. Conn.*, IV (P. G., t. CXXXIX, col. 489).

ÉTUDE SUR SAINT LUC LE STYLITE (879-979)

Un pareil travail était loin de ma pensée quand, à la suite de loisirs inespérés, me tombèrent sous la main les *Analecta Bollandiana*, t. XXVIII, fasc. 1^{er}, janv. 1909. Les premières pages y sont occupées par un texte grec inédit jusqu'à présent Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἱμῶν Λουκᾶ τοῦ ἐν τοῖς Ἐβερροπίοις στυλίτου.

C'est à M. l'abbé Vogt que nous sommes redevables de cette publication très intéressante. Il l'a fait précéder de quelques extraits de synaxaires se rapportant au même saint Luc et d'une préface un peu courte, mais qui nous ouvre des horizons pleins d'espérance sur l'activité future de l'éditeur : l'étude sur place des anciens monastères de l'Olympe. M. Vogt est tout désigné pour une pareille entreprise : il vient de passer très brillamment son doctorat ès lettres avec une thèse compacte sur Basile 1^{er} et une seconde thèse moins volumineuse qui est justement la publication de cette vie de saint Luc, à laquelle les Bollandistes ont offert l'hospitalité. Il a donc déjà le sujet ou les alentours du sujet bien en main : puisse-t-il continuer l'œuvre commencée !

On imagine volontiers que, fraîchement débarqué de Brousse où j'avais résidé trois ans, je conçus une vive sympathie pour les projets de M. Vogt. La curiosité me prit en même temps de lier connaissance plus étroite avec un de ces nombreux moines qui ont sanctifié l'Olympe de Bithynie. Je pris quelques notes : en réagissant l'une sur l'autre, elles sont devenues l'étude qu'on va lire et que j'ai divisée comme il suit : 1^o L'édition de M. Vogt; 2^o la chronologie de la vie de saint Luc; 3^o compétence et véracité du biographe; 4^o lieu, auditoire, auteur et date du discours; 5^o vie de saint Luc.

CHAPITRE 1^{er}.

L'ÉDITION DE M. VOGT.

La vie de saint Luc ne nous est parvenue que dans un seul manuscrit

aujourd'hui à Paris, Bibliothèque Nationale, fonds grec 1458.

Au témoignage même de M. Vogt, le manuscrit est d'« une belle écriture très régulière et très soignée ». La lecture ne présentait donc pas de difficultés spéciales, et la connaissance qu'il a du grec a permis à l'éditeur de corriger, le plus aisément du monde, bon nombre de fautes, surtout orthographiques, dues à l'étourderie ou à l'incompétence du copiste. M. Vogt ne m'en voudra pas de compléter sa revision et de le contredire quelquefois dans les corrections qu'il a proposées. Je laisse de côté les fautes d'accent ou de ponctuation insignifiantes, et je suis le texte de M. Vogt, page par page, en partant d'un double principe : 1^o il ne faut corriger que ce qui est évidemment défectueux; 2^o il faut essayer de corriger ce qui est sûrement défectueux, en donnant la raison de ses corrections.

Pour agir en connaissance de cause, il est nécessaire d'avoir tout d'abord une idée générale du texte qu'on a à traiter. Or, une lecture attentive de la vie de saint Luc donne non seulement l'impression, mais la certitude que l'on a affaire à un travail soigné, écrit dans la langue des lettrés de l'époque (x^e siècle), c'est-à-dire à peu près dans le grec classique d'autrefois. De fait, je ne vois pas trop en quoi, au point de vue de la langue s'entend, notre vie de saint Luc se différencierait de tel ou tel ouvrage des Pères du iv^e siècle. Morphologie, syntaxe, vocabulaire, expressions élégantes stéréotypées, jeu des particules, etc., c'est l'antiquité qui tient la plume. Sans doute, notre auteur emploiera parfois des mots, je ne dis pas des tournures, mais des mots, et encore seront-ils bien déclinés, que n'ont pas couchés sur le parchemin les écrivains de jadis; mais ce sera pour ainsi dire forcé par la nécessité d'être bien compris, et de temps en temps

il ne manquera pas de s'excuser d'emprunter au lexique populaire un terme qui sent encore trop sa roture : *κελλαρίτην καταστήσας ὃν οὕτω καλεῖν ἔθος πολλοῖς τῆ κοινῆ διαλέκτῳ* (20, 26, sq.) (1); et ailleurs : *τὸν ἀνδριάντα πάντες ἴστε ὃν οἱ πολλοὶ καὶ θεμῶδεις ἰδιωτικῶ προσήματι γράμμενοι περιγύτην κατονομάζουσι* (39, 18, sq.).

Ainsi, de l'aveu même de l'auteur, nous nous retrouvons dans ce monde un peu factice où l'écrivain et l'orateur peuvent employer, sans susciter d'autre sentiment que l'admiration, un langage qui n'est plus parlé autour d'eux. Cette constatation est à retenir pour l'établissement du texte.

Quant au copiste, il confond à plaisir les sons identiques : il écrit *κελλαρίτην* pour *κελλαρίτην*; *κτείνεσι* pour *κτίνεσι*; *μηαροῖς* pour *μυαροῖς*; il saute des lettres, *κούφην* pour *κορυφήν*; il en ajoute d'autres, *θαύμαστος* pour *θαύματος*; *διαφρείας* pour *διφρείας*; il lit un mot à la place d'un autre : *κταίνοντες* pour *φαινόντες*; il passe des syllabes, des mots entiers; ainsi il donne *στυ*, et une autre main a complété *στυλοῦ*; ailleurs, il nous offre pour tout potage *ὑπὲρ νος*, et l'autre main est obligée de combler le vide : *ὑπὲρ τούτου προσήγειν ὑπεραπολογούμενος!!* Ce ne sont là que des exemples : de toute évidence, ce copiste à belle écriture était moins rigoureux philologue que fin calligraphe.

Sous le bénéfice de ces remarques, commençons notre examen.

*
**

P. 11, n° 1. Au quatrième vers de l'inscription, la grammaire et le marbre lui-même réclament *δεκάδας* au lieu de *δεκάδες*.

— Au sixième vers, le marbre porte bien *ἀπορθεῖ μένω*.

13, 9. *Βίωv ἀίρεσίσεσιν*, correction inutile et peut-être barbare : le mot *ἀίρεσίσεις* n'est pas dans les lexiques; *βίωv ἀίρέσεσιν* du ms. est classique; du reste, il y a plus haut 12, 17, *βίωv σίρέσεις* :

ce qui est excellent p. 12 ne l'est pas moins p. 13.

16, 7. *ὃν* à corriger en *ὄν*; mettre une virgule après *ἐνούουμενος* et tout devient clair : « songeant que cette entreprise est au-dessus de mes forces..... » A ce propos, j'observe que M. Vogt n'est pas conséquent dans l'emploi de sa ponctuation; il y a des passages surchargés de virgules, d'autres qui en manquent absolument (ce sont d'ordinaire les plus obscurs); d'autres, en bon nombre, où elles semblent mal placées.

17, 4-5. *τὴν τῆς στρατείας ἐξυπηρετεῖν ἐπήρειαν*. En note, M. Vogt propose timidement *ὑπηρεσίαν? ἐμπειρίαν?*; finalement, il maintient *ἐπήρειαν*, et il a raison. *Ἐπήρεια* répété plus loin est délicieux sur les lèvres du moine qui composa le discours (1); il fait image en présentant le service militaire comme une corvée, corvée dont notre saint Luc se débarrassa le plus tôt qu'il put. Pas n'est besoin d'en appeler à l'adjectif soi-disant byzantin *ἐπήρης* = *équipé* qui se trouve déjà dans Arrien et dans Maxime.

18, 14. *μέχρις ἂν διεγνώκει*. Le plus-que-parfait ne convient pas au sens; mettre le parfait : *μέχρις ἂν διέγνωκε*. On pourrait être tenté de mettre le subjonctif, mais cela ferait contresens; ou de supprimer *ἂν*, mais on trouve la même syntaxe 36, 14-15, *μέχρις ἂν κατέλιπεv*; 38, 12-14, *μέχρις ἂν ἐπιθέδωκεv*. Plus haut, 11, 9-11, on trouve deux fois *κἂν* avec l'indicatif. C'est une syntaxe courante chez les Pères du iv^e siècle, mais admise par l'usage bien avant eux. Dans ces expressions, le sens primitif de *ἂν* s'est complètement affaibli.

18, 32. *πένοις*. En note, « la forme habituelle aux ix^e et x^e siècles est *πένησι* ». C'était aussi la forme habituelle aux siècles précédents; je crois donc qu'il faut la rétablir ici. Entre *πένοις* et *πένησι*, dans la prononciation, il n'y a que la différence de l' final; le copiste a opté pour la forme vulgaire *πένοις* de *πένος* : c'est lui

(1) Le premier nombre indique la page; le second, la ligne, d'après l'édition de M. Vogt.

(1) Voir le chapitre IV.

qui a tort; plus loin il a écrit la vraie forme *πενήτων*, 19, 12.

19, 15. *εἰς τεσσάρων μοδίους γιλιάδων ἐπαριθμούμενον*, confusion de génitifs; je crois qu'il faut *εἰς τέσσαρας μοδίων γιλιάδας*.

20, 11. *μετανάστευσις* est très bon; la note 2 est inutile, la forme *μετανάστασις* n'étant pas plus correcte que l'autre.

21, 1. *χωρός*, coquille pour *κωφός*.

21, 11, voir à 38, 18.

21, 20. *Κοτυαίου*, corriger en *Τοτταίου?*. Voir la justification de l'hypothèse au chapitre v, vie de saint Luc.

22, 15-19. Le texte de M. Vogt porte : *Φθειρῶν πληθὺν ἄπειρον προσεπιφυῆναι παρασκευάζουσιν ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε ταύτας μὴ δυνατὸν ἄλλως πως ἀποβάλλειν ἢ ἀποτρέπειν πληθους πολυἀριθμον ἀποξέειν ἐξ οὗ καὶ πληγὰς ἐγγενέσθαι τῷ τούτου συμβέβηκε σώματι*.

Là-dessus, M. Vogt d'écrire : « Telle qu'elle est dans le manuscrit, la phrase est inintelligible. *Ταύτας* ne répond à rien, *φθειρ* étant masculin. Il est probable qu'il manque quelque chose. D'autre part, la fin de la phrase est évidemment fautive. Je pense que le scribe aura été influencé en écrivant *πληθους* (*sic*) pour le mot *πληθύν* qui précède et qu'il faut lire *πλήν τὸ πολυἀριθμον*. » Bien qu'un peu forte, cette correction aurait dû passer dans le texte, si elle était le seul moyen de rendre intelligible une phrase qui ne l'est pas. Malheureusement, elle n'éclaircit rien. Voyons s'il n'est pas possible de s'en tirer à meilleur compte. Remplaçons tout simplement *πληθους* (*sic*) par *πλήθος*; mettons où il les faut les virgules négligées par M. Vogt, et nous aurons une phrase qui n'est plus si inintelligible : *Φθειρῶν πληθύν ἄπειρον προσεπιφυῆναι παρασκευάζουσιν ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε, ταύτας μὴ δυνατὸν ἄλλως πως ἀποβάλλειν ἢ ἀποτρέπειν πλήθος πολυἀριθμον, ἀποξέειν, ἐξ οὗ καὶ πληγὰς..... ἐγγενέσθαι τῷ τούτου συμβέβηκε σώματι*.

Dans cette phrase, *πλήθος πολυἀριθμον* est tout simplement apposition (1) de

ταύτας = « attendu que le nombre en était immense », et *ταύτας* se rapporte incontestablement à *φθειρῶν*. Ce mot, bien que régulièrement masculin, s'employait si bien au féminin que les puristes jugeaient bon de protester en rappelant l'usage correct : *Τὴν φθειρα λέγουσὶ τινες καὶ τὴν κόριν· σὺ δὲ ἀρσενικῶς τὸν κόριν λέγε καὶ τὸν φθειρα ὡς οἱ ἀρχαῖοι*. Phrynich., p. 307. On trouve même la forme féminine *φθειρα*, *φθειραν* : *Μηδὲ εἵπης τινὲ ἄραι φθειραν ἀπὸ τοῦ πάγωνος*. Joann. Carpathi Episc. c. 95; cf. Henri Estienne, *Thesaur. gr. ling.*, édit. Didot.

22, 27. *κτίσματι*, corriger en *κτίματι*. Un *οἶκος εὐκτήριος* signifie une chapelle, mais une chapelle formant une construction séparée, *οἶκος*. Si l'auteur avait voulu parler d'une chapelle engagée dans d'autres bâtiments, il aurait écrit simplement *εὐκτήριον*, sans compter que l'expression *ἐν τῷ πατρικῷ κτίσματι* est déjà étrange. Il s'agit d'une chapelle élevée au milieu des domaines paternels, à l'usage de la famille et de la domesticité, *ἐν τῷ πατρικῷ κτίματι*.

24, 5. Mettre un point au lieu d'une virgule après *ἐκκλησίας*.

24, 23. *ἢ δὲ πρὸς δαίμονας μάχη* introduit un contresens dans le texte; il faut *πρὸς δαιμόνων* : c'est une lutte entreprise non pas *contre les démons*, mais *par les démons*.

26, 14. *προτρεπομένου* se rapporterait à *μετὰ σοῦ*, ce qui donne une phrase incompréhensible. Lire *προτρεπόμενος*.

26, 29. *βαρυτάτον γειμῶνος*. Corriger : *βαρυτάτου γειμῶνος*.

29, 8. *ἵνα* doit se corriger en *εἵνα* si l'on veut une phrase correcte : *ἐκκαλύψω* n'est pas un subjonctif se rapportant à *ἵνα*, mais un indicatif. Avec *εἵνα*, le sens est transparent : « si l'on m'accepte, moi, parmi tant d'autres », *τῶν πολλῶν εἵνα*.

29, 24. *προενεγθήναι* mauvaise correc-

d'un participe; il n'est pour le satisfaire que d'emprunter *ον* à la finale de *πολυἀριθμον* et de lire *πλήθος πολυἀριθμον ὄν*; cette syntaxe se trouve 42, 29, *καὶ τοῦτο μὲν τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον ὄν τῷ μεγέθει*, mais elle n'est pas nécessaire absolument.

(1) Un classique réclamera peut-être la présence

tion; προσενηγθῆναι du ms. était bon; προσφέρω λόγον est classique.

30, 26. πρὸς μέτρον ἀριθμουμένων τριακοσίων τριάκοντα paraît signifier que l'on prit 330 poissons, ce qui est contraire au texte, d'après lequel il n'en faut que 300. Du reste, ainsi construite, la phrase a un air tout déhanché. Il suffit d'invertir les deux nombres : τριάκοντα τριακοσίων = « le nombre des poissons fut de 300, la dime s'évaluant à 30 ».

30, 33. μετὰ γείρας, incorrect ou inintelligible; μετὰ χειρὸς ou μετὰ χειρῶν serait prosaïque. Corriger en μετὰ γάρῃς, qui est bien en situation. « Ils se présentèrent avec joie. »

33, 13. τοῦτο inintelligible, ne pourrait se rapporter qu'à τύπον qui est masculin; écrire ἐπιδίδωσι τούτῳ. « Il lui donne. »

34, 5-6. Τίς ἄρα παραδραμεῖν ἐκὼν ἀνάσχοιτο; optatif potentiels sans ἄν; or, l'auteur emploie ce mode toujours très correctement; j'en ai relevé sept exemples : 11, 16; 23, 25; 27, 26; 40, 20; 50, 16; 54, 4, 5. Il est d'autant plus indiqué ici de rétablir la particule ἄν qu'elle est incluse dans ἀνάσχοιτο, ce qui explique l'omission. Donc : ἐκὼν ἄν ἀνάσχοιτο.

35, 34. περιπεπτῶκει, lire περιπέπτωκε comme 44, 16.

38, 5. μονονουγί. Je n'arrive pas à un sens satisfaisant, si on n'invertit pas les deux mots en ουγί μόνον. « De sa main qu'il remuait continuellement, il ne cessait de montrer sa figure et, par là, tout autant que par des paroles inarticulées et des signes de tête, il réclamait des assistants qu'on l'opérât. »

38, 16-18. ἀπορρέυσαντος μοτώσει δὲ, mettre un point après ἀπορρέυσαντος.

38, 18. γρησάμενος resté en l'air. On pourrait être tenté de lire γρησαμένου, mais la même syntaxe se rencontre déjà, 21, 11-13, διακαρτερῶν..... ἐπιδεινύων; le texte doit se comprendre comme une anacoluthie dont on a des exemples chez les classiques : βουλόμενος Κῦρος..... ἔδοξεν αὐτῷ. (Xénophon, *Cyr.*, 6, 1, 31.) Ici, γρησάμενος..... ἔφρασις, ἐπεισέρχεται τῷ τῆς ἰάσεως..... ἐπιτυγχάνει et 21, 11-13.....

ἐπιδεινύων..... ἀναγνωρισθῆναι τοῦτον συμβέβηκε. Une petite note eût été bienvenue.

39, 21. παρομοιώσεως. Si ce mot n'est pas une faute d'impression, c'est un barbarisme. On doit lire παρομοιώσεως de παρόμοιος, παρομοιωῶ, = « action d'assimiler, de comparer ». Cette phrase est un peu obscure à première vue. Voici comment je l'entends. Il vient d'être parlé d'une statue, située dans un endroit de l'hippodrome, surnommé σφενδόνη « la fronde »; évidemment, ce surnom repose sur une comparaison. L'auteur ajoute : « Cette statue, beaucoup, parmi le peuple, usant du même procédé d'assimilation (ou de la même figure de comparaison), lui ont trouvé une ressemblance et, d'un terme vulgaire, ils la surnomment περιγύτην. »

39, 22. περιγύτην. En note : *Melius* περιγύτην. Pourquoi seulement *melius*? περιγύτην devait passer dans le texte; c'est la forme que l'on rencontre ailleurs quand il est question de cette statue, cf. CODINUS, *P. G.*, t. CLVII, col. 524; et PREGER, *Scriptores originum Constantin.*, p. 61. περιγύτην est une forme barbare, due seulement à la négligence du copiste, et trop contraire au génie de la langue pour que le peuple lui-même s'en rendit coupable. L'auteur n'a pas l'intention de souligner la différence entre un περιγύτην qui serait populaire et un περιγύτην qui serait plus distingué. C'est le mot περιγύτην lui-même qui est populaire. On appelait ainsi certains garçons de bains chez les Byzantins. Περιγύτης, dit DUCANGE, *Munus in Balneis publicis*. Gloss. græc..... Pourquoi περιγύτης? Parce que les garçons de bains, autrefois comme aujourd'hui (il s'agit des bains chauds, si en usage encore dans tout l'Orient), aidaient le client à se bien laver en lui versant de l'eau de tous côtés. Le costume de ces messieurs n'a pas varié, car il est pour ainsi dire imposé par la fonction, c'est celui des baigneurs eux-mêmes : un simple linge autour des reins; c'était celui de la statue de l'hippodrome γυμνόν τοι ὅλως καὶ ἐν τοῖς βρετγάνοις διδύμοις ἐπικεκαλυμμένον.

P. G., *ibid.*, 709. Le peuple, qui aime à s'amuser, surnomma cette dernière le *περιγύτης*, le *garçon de bains*, et non pas la *περιγύτη*, ce qui serait un barbarisme et une faute de genre ; les textes disent en effet τὸν περιγύτην. L'explication que je donne du mot *περιγύτης* est bien préférable à celle que M. Vogt a empruntée à Lambécus : « les reins seuls étaient entourés d'un voile, d'où son nom, la *περιγύτη* ». M. Vogt n'a pas remarqué que, pour en arriver à donner cette interprétation, Lambécus est obligé, et il l'avoue, de corriger *περιγύτης* en *περίγυτος*, cf. *P. G.*, *ibid.*, col. 524, note 11.

40, 16. *διηγουμένου* se rapportant à *μοι* ! Il faut *διηγουμένῳ* = « écoutez-moi raconter ».

40, 20. *ἀπολυθεῖεν*. Ἐναὶ τῇ τῇ νυκτί.... Tout le passage, depuis la ligne 16, ὡς μόνον γὰρ.... reste en l'air : il n'y a pas de proposition principale ; mettre une simple virgule, et non un point, après *ἀπολυθεῖεν* et tout redevient correct.

40, 31. οἱ καὶ, écrire οἱ καὶ.

45, 15. *ἐπιμελείαι*, lire *ἐπιμελείαις* (*ιατρικαῖς*).

47, 31. τὸ ταῖς χερσὶν αὐτῷ, il faut αὐτοῦ.

49, 14. *ἡμέρα*, corriger en *ἡρέμα*.

49, 20-21. *ἔλεγον γὰρ ὅτι φησὶν Ἀμφοτέρων ἡμῶν....* Leçon inextricable. Je lis : *φύσιν* accusatif adverbial (cf. les Dictionnaires grecs d'Henri Estienne, édit. Didot et de Bailly) ou *φύσει*, et je mets le point en haut après *ὅτι* ; donc : *ἔλεγον γὰρ ὅτι· Φύσιν* ou *φύσει ἀμφοτέρων ἡμῶν....* et je traduis : « Ils lui disaient donc. Comme de juste, nous avions notre enfant au milieu de nous, dans notre lit, pendant que nous dormions.... ». Sur cet emploi de *ὅτι* ou *ὡς* très fréquent pour amener le discours direct, cf. 30, 34 ; 37, 26 ; 42, 1.

50, 3. *ὑπέστρεψαν ἐν ἀγαλλιάσει καρδίας*, lire : *ὑπέστρεψαν ἐν ἀγαλλιάσει καρδίας*.

50, 14, *Περὶ τούτων*, on attendrait plutôt *περὶ τούτου* (τοῦ παιδίου), ne serait-ce pas la leçon du ms. ?

50, 22-25. Phrase de trois lignes sans

sujet et sans verbe à un mode personnel et cependant quatre participes au nominatif!!! Toutefois, le sens général est facile à conjecturer : « Demain, le Seigneur aura pitié de nous », ou « nous écouterà ». *ἡμᾶς ἐλεήσει* ou bien *ἡμᾶς ἀκούσει ὁ Κύριος* ; « il pourvoira en même temps *ἀμφοτέρων* au bien de chacun », *ἐκάστου* au lieu de *ἐκάστῳ*. Mais l'éditeur n'a-t-il pas négligé quelques mots de son ms. ? La correction serait toute trouvée. Il est vrai que le copiste en fait bien d'autres (voir plus haut).

50, 34. Mettre un point en haut après *ἄπρακτον* pour éviter le fouillis.

51, 1. *φλεγμονῆν*, corriger en *φλεγμονήν*.

51, 34. Mettre un point en haut, absolument nécessaire après *συγγινόμενος*.

54, 21-22. *καὶ πολλαπλοῦν τὸν μισθὸν τοῖς | τῷ μόλις κατεπιθεῖς τούτους ἐλεῖν δυνηθεῖς*. Incompréhensible : *τοῖς* reste en l'air et *τῷ* ne répond à rien. Après *τοῖς*, le contexte réclame un mot qui signifie *bateliers* ; remarquer que *τοῖς* est à la fin d'une page ; facilement une syllabe aura été éraflée ou aura échappé au lecteur. Nous avons *τῷ* à la page suivante et ce n'est pas une énormité de le changer en *ταῖς* et de lire : *τοῖς ναύταις*. Le sens est alors très clair : « Je fis accepter à grand-peine un salaire exorbitant aux bateliers.... »

56, 3. *ἰσχυρῶς* correction malheureuse au lieu de *ἰσχνῶς* du ms., qui est très bon et très expressif. La vie et les œuvres de saint Luc défient toute éloquence ; les faibles bégaiements de ses enfants n'ont pu en donner qu'une très pâle idée : *ψιλὰ ψελλίσματα.... διήγγισιν ἀμυδρὰν.... ἰσχνῶς ἐμφαίνοντα*.

*
**

Certains éditeurs ne se contentent pas d'offrir au public un texte correct ; ils notent les mots ou les sens qui ne sont pas catalogués dans les lexiques, les tournures rares, les expressions difficiles, et le lecteur est heureux de se voir épargner des tâtonnements toujours pénibles. Donnons quelques exemples des remarques que M. Vogt aurait pu faire.

19, 8 et 23, 2. *κατ' ἐκεῖνο καιροῦ* expres-

sion très rare, qui paraît incorrecte, mais se trouve dans Thucydide, cf. Henri Estienne. *Καιροῦ* est un génitif partitif.

30 2. *ἐποχή* a le sens très rare de « filets » ou de « baie ».

32, 25. *ὁμοθέσποτος* = « qui sert le même maître », se trouve dans Sophoclès, mais avec un autre sens, présenté du reste comme douteux.

32, 27. *θεραπεῖον* = « clinique, hôpital », n'est cité dans aucun lexique.

33, 14. *κατὰ κοινού* expression peu usitée; on dit plutôt *ἀπὸ κοινού*.

36, 13. *ποντίλωμα* ne se trouve dans aucun lexique = « plancher ».

36, 20. *περιοδεία* = « visite de médecin »; cf. 43, 15; 45, 7; le verbe *περιοδεύειν* se rencontre 41, 23. Sophoclès donne les deux mots.

48, 29. *ἐγγόμενα* pris adverbialement = « tout près », peu usité, cité par Sophoclès, se trouve dans les *LXX*, *Jud.* II, 37; *ix*, 14, *Am.* II, 8.

55, 21. *μυρωδούμενον*. Ce verbe ne se trouve pas dans Sophoclès ni dans Koumanoudis. Il est noté dans H. Estienne, mais avec un doute sur la signification. Ici, le doute est levé par le contexte : *μύροις πολυειδέσιν, ὡς εἰκόσ, μυρωδούμενον*.

*
**

M. Vogt n'a pas cru non plus devoir se conformer à l'habitude généralement reçue aujourd'hui, et si utile aux travailleurs, de faire suivre les textes édités d'une table de noms propres. C'est regrettable.

Il a été mieux inspiré en ne refusant pas de relever les allusions scripturaires, mais il s'est acquitté trop rapidement de sa tâche. Dans mon exemplaire, j'ai mis en marge vingt-huit passages de l'Écriture que M. Vogt n'a pas notés. Il serait fastidieux de les transcrire ici. Je me contenterai de signaler les omissions qui m'ont le plus étonné.

Notre panégyriste ne manque pas une occasion de comparer son héros au saint homme Job. Cela commence dès l'exorde et d'une manière très mystérieuse, qui met immédiatement le lecteur devant un

petit problème exégétique. Il y a eu quatre stylites avant saint Luc, mais saint Luc est si bien à la cinquième place! *πέμπτος ἀριθμούμενος κατὰ τὸν ἀμεμπτον καὶ μυριάθλον Ἰώβ, τὸν ἀπὸ Ἀβραάμ πέμπτον ἐν τῇ Γραφῇ γενεαλογούμενον*.... 15, 8, ssq. Avouons-le : c'est gentiment trouvé; notre panégyriste est un habile homme, et un renvoi à Job était tout indiqué. Le passage insinué n'est pas canonique; il manque à l'Hébreu et à la Vulgate, mais il se trouve dans la Bible grecque (*Job*, 42), au beau milieu de la généalogie qu'un Juif, soucieux de rattacher à la race d'Abraham un personnage tel que Job, aura accroché aux derniers versets du chapitre. Voici ce qu'on y lit : *ὥστε εἶναι αὐτὸν πέμπτον ἀπὸ Ἀβραάμ*. Et, en effet, Job est bien le cinquième d'après cette généalogie, puisqu'il est le fils de Zaré, lequel l'est de Raguel, celui-ci l'étant d'Esäu, petit-fils d'Abraham. On a donc Abraham, Isaac, Esäu, Raguel, Zaré et Job; Abraham ne compte pas, étant chef de file. « Notre très glorieux Père saint Luc », puisqu'il est le cinquième parmi les stylites, est donc bien un nouveau Job.

Mais il y a plus : Job était riche et *εὐγενής τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν* (*Job*, 1, 3); de même saint Luc, dont les parents sont riches, *εὐγενεῖς*, et *τῆς ἀνατολῆς* 16, 25, 32, c'est-à-dire du thème des Anatoliques. Ce rapprochement ingénieux ne méritait-il pas une petite mention? Et celui-ci? L'hagiographe, ayant à parler plus loin des plaies suppurantes que se fit saint Luc en cherchant à se débarrasser de ses poux par un raclage énergique, ne manque pas de rappeler que c'est un autre trait de ressemblance avec Job, et les expressions qu'il emploie, 22, 18-20, sont un écho de *Job*, II, 7-8. Si, plus tard, des nuées de moustiques couvrent de pustules le corps du Bienheureux, ce sera avec Job une nouvelle ressemblance que l'écrivain n'a garde d'oublier, 25, 21, mais que M. Vogt ne relève pas plus que les autres.

De même, il eût fallu noter, 20, 19-28, 10, à propos du mutisme volontaire de saint Luc et de l'usage qu'il faisait de

tablettes, l'allusion très nette, très intéressante et formulée en termes exprès à *Luc*, 1, 22 et 11, 63.

Une page et demie, 30 sq., est consacrée à un récit de pêche miraculeuse. M. Vogt a jugé inutile de renvoyer à *Luc*, v, 1-11, malgré l'insinuation formelle du biographe et les termes mêmes du récit.

Dans le même ordre d'idées, M. Vogt a laissé passer, 31, 34 sq., deux proverbes sans les relever : ἀπὸ κρασπέδου τὸ ὕψωμα, et : ἐξ ὀνύγων τὸν λέοντα.

Voir Diogen., v, 15, dans Leutsch et Schneidevin, *Corpus paræmiogr. græc.*, t. 1^{er}, p. 252.

Si j'ajoute pour en finir que les paragraphes, qu'il a taillés dans son texte et numérotés de 1 à 40, ne le sont pas toujours très heureusement (ainsi les § 8, 14 et 40 divisent en deux le récit d'un même fait; par contre, le § 40 contient en plus toute la péroraison qui aurait mérité un numéro à part), il me sera permis, je crois, de conclure que l'édition de M. Vogt aurait gagné à être soignée davantage,

(*A suivre.*)

SAMUEL VANDERSTUYF.

Kadi-Keuï, février 1909.

LE CONGRÈS DES MISSIONNAIRES A KIEF

Parmi les faits saillants de la vie de l'Eglise orthodoxe russe, en 1908, la première place revient sans contredit au *Congrès général des missionnaires*, tenu à Kief dans le courant du mois de juillet. Ce Congrès, le quatrième de la série, avait nécessairement, vu les circonstances dans lesquelles il se réunissait, une importance exceptionnelle.

On se rappelle le puissant mouvement qui s'était dessiné dans l'opinion publique en Russie en faveur d'un concile général de l'Eglise russe et d'une réforme fondamentale à opérer par le moyen de ce concile. Pendant deux ou trois ans, de 1905 à 1908, il ne fut question que de ce concile; une Commission extraordinaire fonctionna même pendant plusieurs mois auprès du saint synode pour le préparer. Tout s'annonçait pour le mieux, lorsque parut un oukase impérial ajournant à une date ultérieure sa convocation. Le prétexte donné pour justifier cet ajournement était son inopportunité. En réalité, le gouvernement, d'accord sur ce point avec le saint synode et le corps épiscopal, appréhendait que le concile projeté, s'inspirant de l'exemple donné en

matière politique par les deux premières Dumas, ne manifestât dans le domaine religieux des tendances libérales, révolutionnaires même. Néanmoins, comme on ne pouvait pas déceimment refuser à l'opinion publique un semblant de satisfaction, on décida de donner au Congrès des missionnaires en préparation la tournure d'un concile au petit pied. Cette combinaison ne présentait aucun danger pour l'élément dirigeant, car il est plus facile d'organiser et de diriger un simple Congrès dans le sens que l'on désire que d'exercer sur un concile régulièrement convoqué une *bonne influence*.

Dès qu'il fut question de ce Congrès, et avant même son ouverture, la presse indépendante, religieuse et laïque, exprima à son sujet une double crainte : d'abord qu'il ne prétendît empiéter sur les droits du futur concile et par là retarder indéfiniment sa convocation; ensuite que, sous prétexte de réformes, il ne cherchât à nous ramener au régime religieux d'avant le 17 avril 1905, dans lequel la notion de la liberté et les droits de la conscience étaient également méconnus; craintes qui n'étaient pas sans fondement. Pen-

dant que le Congrès battait son plein, le *Novoïe Vrémia* (25 juillet) crut devoir, devant les tendances fanatiques et rétrogrades qui s'y manifestaient, rappeler à tous ses membres les principes de tolérance et de liberté en matière religieuse qui sont désormais à la base de la législation russe.

La préparation du Congrès avait été confiée à une Commission spéciale placée sous la présidence de l'un des évêques vicaires du métropolitain de Kief. On reprocha dans la suite à cette Commission d'avoir trop exclusivement confiné son activité aux questions matérielles, comme logement, nourriture, etc. La question du recrutement des membres du Congrès fut aussi de sa part l'objet d'un soin spécial. En principe, les portes en devaient être largement ouvertes et l'on devait admettre, outre les membres de droit, haut clergé, missionnaires, représentants officiels des éparchies, le plus grand nombre possible de candidats volontaires. En fait, on procéda à une sélection très soignée. Il s'agissait de ne laisser pénétrer que des gens *sûrs*. Bien des membres même du clergé se virent refuser l'entrée du Congrès, parce que leurs opinions ou leurs tendances étaient suspectes aux organisateurs.

Quant à ceux que l'on admit, on les partagea en trois catégories, munies de billets et surtout de droits différents. La catégorie privilégiée, à billets blancs, était celle des membres effectifs. Ils pouvaient faire partie des Commissions et jouissaient du droit de vote aux réunions plénières du Congrès. Ceux de la seconde catégorie, avec billets verts, ne jouissaient du droit de vote que dans les réunions des Commissions; ils en étaient privés dans les réunions générales. Enfin une troisième catégorie, celle des billets rouges, n'était admise qu'à assister passivement aux réunions générales, sans pouvoir ni prendre la parole ni voter. Les mauvaises langues eurent tôt fait d'interpréter le symbolisme de ces différentes couleurs : le blanc signifiait l'adhésion aux partis politiques de

droite; le vert au parti cadet; le rouge aux groupements révolutionnaires de gauche. Peut-être forcée, cette exégèse n'en soulignait pas moins le caractère exclusif et partial donné par ses organisateurs à un Congrès qui eût dû se tenir exclusivement sur le terrain religieux.

La distribution des billets se fit de la façon la moins indépendante, ce qui provoqua de vifs froissements. Ainsi le recteur de l'Académie de Kief et des professeurs de valeur de cette même Académie n'assistèrent pas aux séances du Congrès. Parmi le clergé de la ville, des membres éminents, curés ou archiprêtres, ne reçurent que des billets verts ou rouges, tandis que de simples diacres ou même des lecteurs pouvaient exhiber des billets blancs. On avait, cela va sans dire, usé des mêmes procédés à l'égard des représentants du clergé des autres villes et diocèses de la Russie.

La séance d'ouverture du Congrès se tint le 12 juillet, en présence de nombreuses personnalités laïques et ecclésiastiques. On y vit figurer les trois métropolitains de Pétersbourg, Moscou et Kief, le procureur général du saint synode, 7 archevêques, 26 évêques, des fonctionnaires de la chancellerie du saint synode, un membre du Conseil d'Etat, les autorités civiles de la ville et de la région, enfin plus de 500 délégués de la Russie, d'Europe et d'Asie. De ce fait, le Congrès qui s'ouvrait était manifestement plus qu'un simple Congrès ordinaire. Dans son discours de bienvenue le métropolitain Flavien, de Moscou, releva l'importance de cette assemblée qui se réunissait à Kief, le berceau même de l'orthodoxie russe. Le métropolitain Antoine, lui, développa cette idée que l'œuvre des missions, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, devait être une œuvre essentiellement pacifique, et non une œuvre de violence et de haine : conseils très sages et intentionnellement dirigés par cet homme d'Eglise de tendances modérées à l'adresse des bouillants et combatifs organisateurs du Congrès. Le procureur du saint synode parla à son

tour. Tout en faisant ressortir que la liberté de conscience accordée par les récents oukases ou décrets n'excluait pas les anciens privilèges de l'Eglise orthodoxe, sa situation d'Eglise officielle et une protection spéciale de la part du gouvernement, il laissa discrètement entendre aux membres de l'assemblée qu'il importait que l'orthodoxie comptât désormais plutôt sur sa vertu propre et sur la force de son organisation intérieure que sur un appui extérieur et administratif. Cette déclaration, si modérée de forme, ne laissa pas que de produire, paraît-il, sur les éléments dirigeants du Congrès, une profonde et très pénible impression. Car il était dans leur plan de soulever au cours du Congrès la question du retrait pur et simple des oukases sur la liberté de conscience et les autres libertés constitutionnelles. Or, par sa déclaration, le procureur leur signifiait très clairement que le gouvernement n'entendait pas marcher dans cette voie. Il fallait donc renoncer à l'un des objectifs du Congrès et remanier le programme de fond en comble.

Comme contraste aux discours assez modérés du métropolite de Pétersbourg et du procureur du saint synode, qui invitaient à une œuvre de paix et de réforme intérieure, on eut, dans le discours qui suivit de l'archevêque Antoine de Volhynie, président effectif du Congrès, la note agressive et batailleuse, la vraie note en somme du Congrès. Il insista sur cette idée que l'œuvre de la mission intérieure se trouvait actuellement menacée par le relâchement général des mœurs et la décomposition sociale du pays, que les défenseurs de l'orthodoxie n'avaient plus seulement affaire à des égarés ou à des esprits inquiets, en quête de la vérité religieuse, mais à des ennemis déclarés et très entreprenants.

Les travaux effectifs du Congrès ne commencèrent que le 14 juillet par une réunion des évêques, à laquelle prit part le procureur du saint synode, pour remanier et fixer définitivement le programme des questions qui devraient être discutées

au Congrès et tracer aux présidents des différentes Commissions la ligne de conduite à suivre.

On avait organisé sept sections d'étude, ayant chacune un programme bien déterminé à remplir : 1^o Mission contre le raskol, bezpopovtsy, sectateurs de la hiérarchie autrichienne, bieglipopovtsy; 2^o Question des édinavières; 3^o Mission contre les sectants, sectes rationalistes anciennes et nouvelles, sectes mystiques, sectes du nouvel Israël et des Johannites; 4^o Mission contre les catholiques et les protestants, mission de Karélie; 5^o Enseignement ecclésiastique, prédication, lutte contre l'athéisme et le socialisme; 6^o Réorganisation des missions diocésaines; 7^o Publications et littérature, presse et périodiques.

Je ne m'étendrai pas ici sur les discussions auxquelles ont donné lieu les différentes questions soulevées dans les séances générales du Congrès; je donnerai simplement plus loin un résumé des principales résolutions adoptées ou des vœux exprimés relativement à la lutte contre le catholicisme.

Comme il s'agissait d'un Congrès de missionnaires, on s'est, comme de juste, presque exclusivement occupé des mesures à prendre contre les adversaires de l'orthodoxie. Ces derniers, on le sait, sont nombreux en Russie, et ils se répartissent en différentes catégories bien tranchées, étiquetées sous les dénominations traditionnelles suivantes: raskols, sectes, catholiques, protestants, musulmans et païens. Le Congrès a successivement passé en revue ces groupements religieux, dont quelques-uns fort considérables, que l'Eglise orthodoxe s'est habituée à considérer comme des ennemis ligüés contre elle, et qu'elle traite comme tels. Après avoir étudié la situation de chacun de ces groupements en face de l'orthodoxie, on s'est appliqué à déterminer la ligne de conduite à suivre à leur égard et les mesures à prendre ou à proposer au gouvernement. Les résolutions ainsi adoptées et les vœux formulés ouvrent tout un

horizon sur la situation vraie de l'Eglise orthodoxe, sur l'organisation de sa propagande et sur la mentalité du clergé qui la gouverne.

Arrêtons-nous à ce qui intéresse les catholiques. De tous leurs soi-disant ennemis, ce sont ceux que le clergé et les missionnaires orthodoxes affectent de redouter le plus. Quand ils ont à en parler, ils se servent d'un vocabulaire spécial, avec un choix de termes et d'expressions stéréotypées que l'on ne s'attendrait guère à rencontrer sur les lèvres des ministres de l'Evangile. Violences, fourberies, intrigues, procédés jésuitiques, mensonges, hypocrisies, voilà tout ce qu'un bon missionnaire de l'Eglise orthodoxe officielle discerne ou soupçonne derrière la moindre démarche d'un catholique, laïque ou prêtre, qui fait ou tente quoi que ce soit en faveur de sa religion; l'Eglise orthodoxe, dans les provinces de l'Ouest et en Pologne, a beau avoir pour elle le gouvernement, l'administration, la police, la législation, les ressources du budget, son titre et sa position d'Eglise officielle et dominante, rien n'y fait. Ce n'est pas elle qui persécute et opprime le catholicisme: c'est celui-ci, au contraire, qui joue le rôle d'agresseur vis-à-vis de l'orthodoxie. Cette dernière n'est qu'une pauvre victime sur le sort de laquelle l'on ne saurait trop s'apitoyer et verser des larmes! Et l'on ne dit pas cela en passant et à titre de paradoxe; on l'affirme et on le répète à chaque occasion, chaque jour même, dans certaines feuilles orthodoxes, et, qui plus est, beaucoup de ceux qui le disent ou l'écrivent sont parfaitement convaincus d'être dans le vrai; les missionnaires russes tous les premiers, je veux bien le croire.

Les trois dernières années écoulées depuis l'oukase du 17 avril 1905, sur la liberté de conscience, ont ménagé aux orthodoxes, du côté des catholiques, de très désagréables surprises. Il a déjà été question, dans nos colonnes, du retour en masse d'anciens uniates au catholicisme. D'après les chiffres officiels du saint synode

cités au Congrès de Kief, le nombre de ces convertis, pour les années 1905 à 1907, atteindrait 170 936, qui, répartis entre les différents diocèses orthodoxes auxquels ils appartenaient, se décomposent ainsi: diocèse de Varsovie, 6 590; de Volhynie, 953; de Grodno, 5 171; de Kief, 1 122; de Lithuanie, 18 000; de Minsk, 12 901; de Podolie, 2 969; de Polotsk, 3 952; de Chelm, 119 278. Encore faut-il ajouter que ces chiffres officiels restent au-dessous de la vérité. Ils ne mentionnent pas tous les diocèses où il s'est produit des conversions, ceux de Mohilef, de Riga, etc.; de plus, dans certains diocèses cités, le nombre des conversions semble avoir notablement dépassé les chiffres officiels. Ainsi, d'après les sources polonaises, le nombre des convertis dans le seul diocèse de Chelm serait de 150 000 environ.

Comment expliquer ce succès du catholicisme? Des orateurs qui ont traité cette question au Congrès de Kief, les uns ont parlé, comme il fallait s'y attendre, d'oppression, de violence exercée par les catholiques sur les convertis. D'autres, plus justes, ont reconnu qu'il y avait de ce fait des causes complexes et que, notamment, les procédés policiers mis en œuvre autrefois pour amener les uniates à l'orthodoxie n'étaient pas sans avoir laissé dans les cœurs un sentiment d'aversion vis-à-vis de l'orthodoxie, sentiment qui se manifeste aujourd'hui sous la forme d'un retour en masse au catholicisme. Enfin, on ne put nier le zèle et l'activité du clergé polonais, encore que ce zèle et cette activité aient paru entachés d'un patriotisme exagéré.

Pour les mesures à prendre contre la poussée du catholicisme, on en projeta de deux sortes, les unes externes, les autres internes. Parmi les mesures externes, signalons les suivantes:

1° Nécessité de fortifier et de développer parmi le peuple l'esprit national et orthodoxe et, pour ce, de réveiller l'intérêt en faveur des souvenirs et des traditions du passé.

2° Nécessité d'une requête à l'empereur

au nom du Congrès pour le supplier de maintenir à l'orthodoxie ses droits d'Eglise souveraine et dominante. Parmi ces droits figurent les trois suivants : a) Profession de la foi orthodoxe par le souverain ; b) liberté de propagande réservée au profit exclusif de l'orthodoxie ; c) subvention de l'Eglise orthodoxe sur le budget.

3° Requête pour exiger qu'aucune église orthodoxe, même si elle a été autrefois en possession des catholiques, ne soit cédée à ceux-ci.

4° Défense absolue aux missionnaires étrangers de pénétrer en Russie.

5° Maintien des écoles religieuses russes dans les provinces de l'Ouest, et relèvement du traitement des maîtres, afin d'assurer à ces écoles un recrutement meilleur du personnel enseignant. Renforcer dans ces écoles et celles du ministère de l'Instruction publique l'esprit religieux et national.

6° Améliorer le sort économique des paysans orthodoxes des provinces de l'Ouest, dans le but de les libérer du joug des propriétaires polonais ; faire entrer le prêtre russe, comme représentant du clergé, dans les Commissions constituées à cet effet.

7° Ouvrir à tous les membres du clergé, sans distinction de catégories et sur simple concours, l'accès des Académies.

8° Réunir tout le clergé des provinces de l'Ouest en une sorte de fraternité ou d'association.

9° Insister pour obtenir que le district de Chelm (celui où il reste le plus d'anciens uniates), soit détaché du royaume de Pologne et rattaché, à titre de province distincte, aux autres provinces russes, afin de soustraire la population russe de ces régions à l'influence polonaise.

10° Nécessité de renforcer dans les Séminaires l'étude de l'histoire et de la controverse contre les catholiques, d'ouvrir des cours provisoires de missionnaires pour les prêtres et les membres du clergé appelés à lutter contre le catholicisme, d'ouvrir dans l'un des diocèses de l'Ouest des écoles permanentes pour pré-

parer des missionnaires spécialement destinés à la propagande contre les catholiques, de fonder au Séminaire de Vilna une chaire de lithuanien.

11° Imposer aux propriétaires fonciers du district de Chelm qui ne résident pas sur leurs terres la vente de leurs majorats aux paysans.

12° Spécifier dans la loi que les orthodoxes qui adressent une pétition au gouverneur pour passer au catholicisme ne reçoivent l'autorisation que quarante jours après que le prêtre orthodoxe a été informé d'avoir à les catéchiser.....

Quant aux mesures internes préconisées contre le catholicisme, voici les principales :

1° Il est désirable que, dans les provinces de l'Ouest, les prêtres des paroisses célèbrent autant que possible la messe chaque jour à une heure fixe ou, tout au moins, une partie de l'office liturgique (on sait que, dans les pays orthodoxes, à part les couvents, la célébration quotidienne de la messe est un usage peu répandu).

2° Introduire des pratiques qui intéressent davantage le peuple aux offices liturgiques, entre autres : usage de paroissiens et de livres de prière, chant par le peuple à l'unisson ou en deux chœurs d'hymnes ou de psaumes, avant ou après l'office liturgique.

3° Usage plus fréquent et plus régulier de la prédication : dans ce but, donner aux séminaristes une sérieuse préparation, non pas seulement théorique, mais aussi pratique.

4° Célébrer les fêtes patronales avec la plus grande solennité possible, en invitant le clergé et les fidèles des paroisses voisines à s'y associer, organiser des processions et des pèlerinages, profiter de ces occasions où le concours des fidèles est plus considérable pour organiser des prédications à l'église ou en plein air, inviter les meilleurs prédicateurs de la région ou les missionnaires diocésains.

5° Pour contre-balancer l'influence des fêtes avec *indulgences* célébrées par les

catholiques, organiser ces jours-là pour les orthodoxes des fêtes avec bénédiction de l'eau et processions.

6° Il serait bon pendant le Carême d'établir des *Passions*, de faire des processions pour la bénédiction des champs au printemps, d'ériger des croix ou des calvaires, d'organiser des pèlerinages aux centres religieux comme Kief, Potchaef et autres, sous la conduite de prêtres expérimentés, avec prédications appropriées.

7° Les prêtres devraient se mettre en contact plus étroit avec leurs paroissiens et aller les visiter de temps en temps.

8° Organiser des catéchismes pour les enfants vers l'âge de sept ou huit ans, dans le but de les préparer à leur première confession, entourer cette confession et la communion qui l'accompagne d'une certaine solennité pour qu'elle laisse un souvenir plus durable dans l'esprit de l'enfant. Organiser aussi des catéchismes pour les adultes.

9° Apporter un grand soin à l'enseignement du catéchisme dans les écoles et donner à cet enseignement, dans les provinces de l'Ouest, un caractère apologetique.

10° Organiser des groupements paroissiaux, confréries, associations de bienfaisance, etc., avec insignes, réunions, fêtes spéciales; établir parmi les paysans des sociétés de crédit, de secours mutuels, de coopératives, etc.

11° Les prêtres et les missionnaires d'un district doivent se constituer en Comité qui se réunira de temps à autre, pour le moins quatre fois par an, à l'occasion des fêtes patronales ou autres, avec le concours des représentants des associations paroissiales et sous la direction d'un président-missionnaire de rayon, pour étudier les différentes questions qui peuvent intéresser la vie paroissiale ou la propagande....

15° Il sera établi dans chaque diocèse une charge de missionnaire prédicateur chargé de diriger et de surveiller l'activité des missionnaires diocésains et des prêtres

de paroisse. Avec les missionnaires de rayon placés à la tête des Comités de district et quelques autres ecclésiastiques de marque on formera un Conseil des missionnaires.

16° En vue de coordonner les efforts, il est désirable d'organiser des Congrès régionaux pour les missionnaires des provinces de l'Ouest, et de plus de constituer au saint synode une section spéciale des missionnaires, ayant à sa tête un évêque qui serait membre inamovible du saint synode.

17° La presse doit être largement utilisée dans la propagande anticatholique. Il convient donc de fonder un journal spécial de polémique, de publier des tracts, des brochures où soient exposées et réfutées les erreurs des catholiques. Les points sur lesquels il importe spécialement d'insister pour le peuple sont la question du Pape, de sa primauté et de son infailibilité, la communion sous une seule espèce, le refus de la communion aux enfants chez les catholiques, la question de la confirmation, celles des azymes et des indulgences. Quant aux questions plus abstraites, telles que la procession du Saint-Esprit et la conception de la Sainte Vierge, il est préférable de les laisser dans l'ombre ou de ne les aborder qu'avec prudence.

D'une façon générale, il faut persuader au peuple que seule l'Eglise orthodoxe est la véritable Eglise, que l'Eglise romaine étant dans l'erreur et en contradiction dans ses croyances et ses pratiques avec les dogmes et les canons de l'ancienne Eglise ne peut que mener ses sectateurs à la mort éternelle. Entre autres moyens de polémique avec les catholiques, on avait parlé des discussions publiques entre missionnaires, orthodoxes et théologiens catholiques. Ce moyen est très employé contre les starovières et les sectants. Mais on jugea qu'il valait mieux s'en abstenir vis-à-vis des catholiques, sauf le cas où ceux-ci les provoqueraient eux-mêmes et où il n'y aurait pas possibilité de se dérober.

Il n'est pas besoin de s'arrêter longtemps sur les résolutions et les vœux formulés au Congrès à propos des catholiques pour constater un fait assez curieux : c'est qu'une bonne partie des mesures et des procédés adoptés par les orthodoxes pour défendre les provinces de l'Ouest contre l'invasion de l'influence catholique sont purement et simplement empruntées aux catholiques eux-mêmes. Le clergé orthodoxe n'est pas sans avoir remarqué quel attrait puissant exercent sur le peuple de ces provinces ces manifestations extérieures du culte auxquelles le fidèle prend une part directe et active.

Il suffit d'avoir séjourné quelque temps dans le pays pour arriver à la même conclusion. Rien ne plaît tant au paysan, qu'il soit polonais, lithuanien, blanc russe ou petit russe, que les cérémonies et les offices où il chante lui-même des cantiques et des psaumes dans sa langue maternelle ; il passera volontiers de longues heures à l'église pour prolonger ce plaisir. Célèbre-t-on dans un village la fête patronale ou tout autre solennité locale, le clergé du district s'y rassemblera, les fidèles accourront en longues files des villages environnants, souvent fort distants, pour prendre leur part des cérémonies, des prédications et des processions. Jours d'indulgences, d'érections de croix ou de calvaires, sanctuaires et images saintes célèbres, tout est pour ces pieuses populations l'occasion de pèlerinages, de manifestations religieuses, de longues et touchantes cérémonies qui parlent à l'âme et émeuvent le cœur. Ces démonstrations de la piété et du culte catholique exercent même sur les orthodoxes un puissant attrait, surtout quand ces derniers mettent en regard le formalisme et l'esprit de routine qui caractérisent trop souvent le culte orthodoxe.

Aussi les congressistes de Kief ont-ils senti le besoin de prévenir le danger, en attirant l'attention du clergé orthodoxe des provinces de l'Ouest sur l'utilité qu'il y aurait à emprunter au clergé catholique quelques-uns de ses procédés et de ses

moyens d'action. Il est assez piquant de constater que, tout en accusant sans cesse les uniates d'avoir transformé leur liturgie sous l'influence latine, les orthodoxes en arrivent à subir eux-mêmes cette influence, encore qu'à contre-cœur et pour les besoins de leur cause.

En dehors des considérations et des résolutions générales résumées plus haut, on s'arrêta spécialement au Congrès de Kief sur la question de *Cholmchtckina*, qui fut l'objet d'un rapport détaillé. La Cholmchtckina est cette région de Chelm, où, en 1905, après la promulgation de l'oukase accordant la liberté de conscience, environ 150 000 anciens uniates ou fils d'uniates, rattachés jusque-là de force à l'orthodoxie, revinrent au catholicisme et se firent latins. L'Eglise synodale n'est pas encore revenue de l'émotion qu'elle éprouva en cette circonstance et, de plus, elle n'est pas pleinement rassurée sur la fidélité des anciens uniates de cette province qui sont restés orthodoxes. Voilà pourquoi la question des uniates de Chelm fut mise spécialement à l'ordre du jour du Congrès. Je tire du rapport lu par un archiprêtre de la cathédrale de Chelm quelques données intéressantes sur l'événement en question.

La province de Chelm, qui était au XIII^e siècle le noyau d'une principauté russe indépendante, fut rattachée au XV^e au royaume de Pologne. L'union et le latinisme s'y implantèrent solidement pendant les trois siècles qui suivirent. Lorsque, en 1826, Chelm fut avec le reste de la Pologne réunie à la Russie, l'orthodoxie n'y comptait plus de fidèles que parmi les paysans, et encore en petit nombre ; tout le reste de la population, nobles, bourgeois, marchands, propriétaires était passé au catholicisme, dans le rite latin ou dans le rite uniata, et la plus grande partie du peuple avait fait de même. Vers 1820, le nombre des uniates s'élevait à 400 000 ; quinze ans après, il était descendu à 300 000, par suite du mouvement vers le latinisme qui s'était fortement accentué parmi les uniates depuis l'annexion.

En 1840, il y eut quelques tentatives pour provoquer parmi les uniates de la province de Chelm un mouvement de réunion avec l'Église orthodoxe analogue à celui que l'évêque apostat de Vilna, Joseph Siémachko, avait organisé en Lithuanie et en Blanche-Russie. Mais ce fut sans succès, d'ailleurs, le gouvernement ne jugeait pas le moment encore venu, et l'évêché uniате de Chelm subsista, le dernier en Russie, jusqu'en 1875. Le 11 mai 1875 parut l'acte officiel qui supprimait cet évêché et en déclarait les paroisses réunies au diocèse orthodoxe de Varsovie. Le nombre de ces paroisses s'élevait à 266, comprenant environ 260 000 âmes. Il s'en fallait que cette masse d'uniates acceptât de plein gré l'orthodoxie. On la leur imposa, et quelquefois par la pire violence. En dépit de la pression administrative et policière, qui tourna en certains endroits à la persécution ouverte et sanglante, le nombre des réfractaires (les *obstinés*, suivant l'expression consacrée) fut considérable. D'après le rapport que je résume, en 1905, le

chiffre s'en élevait à 80 000, sur un total de 400 000 âmes réparties entre 292 paroisses.

D'après des renseignements de source catholique, il faudrait doubler ce chiffre et le porter à 150 000 ou 200 000. Bien qu'inscrits comme orthodoxes, ces réfractaires refusaient obstinément de fréquenter l'église orthodoxe et d'avoir le moindre rapport avec le prêtre orthodoxe. De temps à autre des prêtres catholiques, latins ou uniates, de Galicie, pénétraient en Russie sous un déguisement et au risque, sinon de leur vie, du moins de leur liberté, pour apporter à ces malheureux les consolations de la religion. Ce n'était là qu'un secours passager et bien incomplet; le plus grand nombre de ces pauvres gens vivaient et mouraient privés de tout sacrement. L'oukase de 1905 leur a rendu la liberté de se déclarer catholiques; et c'est le passage au latinisme de cette masse considérable de soi-disant orthodoxes qui a provoqué l'émotion que l'on sait dans le sein de l'Église officielle. J. B.

LE QUESTEUR ANASTASE LE BÈGUE

Nous possédons d'« Anastase, questeur », une courte lettre écrite en 907 à son ami le *magistros* Léon Choïrosphactès, alors exilé à Bagdad (1). Les autres œuvres connues sont : une *hymne* pour les funérailles; un *canon* sur la pénitence; un *canon* pour la fête de l'Annonciation; les *birni* de cinq autres *canons*, non encore retrouvés, pour l'Hypapante, la Nativité de saint Jean-Baptiste, le dimanche des Rameaux, Pâques (ou sur la résurrection de Notre-Seigneur) et en l'honneur de saint Agathon; le *panégyrique* de ce

saint martyr; enfin deux *canons*, restés inédits : l'un à saint Clément, pape, dans le cod. Paris. 259; l'autre aux saints Philarète, Eubiote et Athénodote, dans le cod. Monac. 586 (1).

Cette simple énumération montre que l'activité littéraire du questeur Anastase fut assez considérable. Il faut en outre observer que ce ne fut pas un banal

(1) Publiée par J. SAKKELION, dans *Δελτίον της ιστορικής και εθνολογικής εταιρίας της Ελλάδος*, t. I^{er}, 1883-1884, p. 407.

(1) Voir PITRA, *Juris ecclesiastici Græcorum histor. et monum.*, t. II, p. 238 seq.; *Analecta sacra*, t. I^{er}, p. 242-250; H. DELEHAYE, dans *Analecta Bollandiana*, t. V, 1886, p. 396 seq.; A. P. KERAMEUS, dans *Vizantiiskii Vremennik*, t. VII, 1900, p. 43-59; et dans *Νέα ἡμέρα*, du 2/15 et du 9/22 mars 1902; E. BOUVY, dans *Echos d'Orient*, t. I^{er}, p. 262; S. PÉTRIDÈS, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, 1901, p. 444-452.

rédacteur d'offices, comme tant d'autres hymnographes du moyen âge byzantin ou des quatre derniers siècles. Anastase est au contraire fort original. Son cantique funèbre lui mérite une place d'honneur parmi les auteurs d'οἴκοι, genre de poésie qui, de son temps déjà, tendait à disparaître devant l'invasion encombrante des canons. Ses canons eux-mêmes sont pour nous un sujet d'étonnement. Ils possèdent souvent la deuxième ode, chose rare en dehors des pièces affectées aux offices du carême. Ils sont souvent, non en vers rythmiques, mais en vers métriques, en trimètres iambiques; ceci encore est peu fréquent, malgré la vogue de la versification iambique chez les Byzantins et l'exemple donné par saint Jean Damascène. Enfin, Anastase crée souvent ses *birmi* ou tropaires types, au lieu d'emprunter servilement, comme on le faisait dès longtemps, les rythmes de ses prédécesseurs : il était donc, non seulement poète, mais musicien; il a droit au titre de mélode.

*
* *

Aux données précédentes je puis ajouter aujourd'hui quelques renseignements nouveaux. M. le professeur J. Compennass, de Fribourg, a bien voulu me communiquer, ce dont je le remercie vivement, une scholie inédite à une lettre d'Aréthas de Césarée (1). Voici ce texte :

Τὸ ἐν τῷ ἵπποδρομίῳ ἐπίγραμμα διαπαίξει,
ὃ ἐπὶ τῷ τεθρίππῳ τῷ ἐξ εἰκότων ἄνω τῆς
ἐπαρχικῆς καθέδρας γέγραπται. Ἀναστασίου
τοῦ τέως κοιμιστοῦ, ὃ τὸ Τραυλὸς γνώρισμα

(1) Contemporain d'Anastase. Voir KRUMBACHER, *Gesch. der byzantin. Litteratur*, 2^e édit., p. 129, 524.

ὕπαρχον, οὕτω καταγελάπτως ἐξενεγθῆν
παρὰ τοῦ Μακεδόνης Ἀλεξάνδρου.

ὃ δὲ τρῶπαϊον ἐκταθεὶς παροινίας.

Il suit de là que le questeur Anastase avait le surnom de Τραυλός, « le Bègue », et qu'il était l'auteur d'une épigramme, gravée à l'hippodrome sur un quadrigé peint au-dessus du siège du préfet de la ville.

*
* *

La trouvaille de M. J. Compennass m'a conduit à une autre. Sachant maintenant que le questeur Anastase portait le sobriquet de Τραυλός et qu'en plus de l'hymnographie il cultivait aussi l'épigramme, nous devons lui attribuer sans hésitation l'épigramme qui figure dans l'Anthologie (1) sous le nom d'« Anastase le Bègue », Ἀναστασίου τοῦ Τραυλοῦ (2).

C'est une pièce de quatorze vers hexamètres dactyliques εἰς τὴν σταύρωσιν, c'est-à-dire sur un tableau représentant la crucifixion de Notre-Seigneur; elle ne vaut ni plus ni moins que tant d'autres poésies de même genre (3).

S. PÉTRIDÈS.

(1) *Anthol. palat.*, xv, 28, édit. Didot, t. II, p. 512.

(2) PAULY-WISSOWA, *Realencyclop.*, s. v., ne donne que le nom de l'auteur. KRUMBACHER, *op. cit.*, p. 723, à propos du questeur Anastase, n'indique que la lettre à Léon Choïrosphactès; p. 663, il nomme Anastase mélode sans plus de détails.

(3) M. H. OMONT a bien voulu m'informer que le cod. Paris. suppl. 384 ne contient pas deux épigrammes d'Anastase, comme on pourrait le croire d'après son *Inventaire sommaire*, t. III, p. 254. L'épigramme s'y lit aux fol. 40 et 46. Au fol. 40, elle commence au vers 10 et une main ancienne a suppléé dans la marge supérieure les neuf premiers vers. Au fol. 46, il n'y a que ces neuf premiers vers.

LA RENAISSANCE DE LA LANGUE BULGARE

UN MONUMENT LITTÉRAIRE

L'année 1909 fera époque dans l'histoire de la langue bulgare; elle a vu en effet s'achever, après quarante années de laborieux efforts, le grand *Dictionnaire* (1) qui lui manquait. La majorité de la presse du pays a salué en termes chaleureux l'œuvre de MM. Guéroff et Pantcheff, et cependant nous trouvons, nous, Français désintéressés, qu'elle n'a mis suffisamment en relief ni l'importance de cette belle création, ni son originalité incontestable, ni sa haute portée nationale et littéraire, ni surtout la somme d'efforts qu'elle résume. Il en sera du grand travail auquel M. Théodore Pantcheff vient de mettre la dernière main comme de ces chefs-d'œuvre que l'artiste méconnu n'a pu faire agréer de son vivant à l'admiration des foules, et que la postérité, plus équitable, exalte ensuite après sa mort.

L'histoire du *Dictionnaire* est trop intimement liée à la renaissance de la langue et de la nationalité bulgares pour ne pas éveiller l'attention de tous ceux qui s'intéressent à la cause slave.

*
**

La chute du royaume bulgare au déclin du xiv^e siècle et la décadence générale qui s'ensuivit enrayèrent subitement, chez les Yougo-Slaves, le mouvement littéraire qui battait alors son plein. La conquête turque, en ruinant toute vie nationale, avait supprimé par le fait même la condition essentielle de tout progrès intellectuel. A l'oppression du gouvernement turc vint s'ajouter l'oppression, plutôt morale celle-ci, mais non moins funeste, du clergé phanariote. Raconter les péripéties de la lutte engagée par ces pasteurs, mués en

loups, contre la langue, l'histoire et la nationalité de leurs ouailles, est un sujet qui déborde les cadres de cet article. L'historien Pypine a fort bien résumé cette guerre fratricide de deux races chrétiennes, et pourtant ennemies, dans ces quelques lignes éloquentes en leur simplicité :

La hiérarchie phanariote, écrit-il, ne connaissait ni la langue ni les coutumes du peuple, n'avait aucun souci de ses besoins, le méprisait; elle voulait qu'il n'eût même pas conscience de ses souffrances, et, trop fidèle exécutrice des volontés des sultans, elle s'attacha à le tenir dans l'ignorance, supprima tout ce qui rappelait l'indépendance disparue, introduisit à la place du cyrillique la liturgie grecque; à la fin, les écoles bulgares étaient l'objet de persécutions systématiques, et le grec était la seule langue qu'il fût permis d'y enseigner; les livres et les manuscrits slaves étaient soumis à une destruction régulière et les malheureux raïas devaient encore payer leurs oppresseurs, payer pour leurs caprices, payer pour leurs plaisirs, souvent vils et grossiers. Ajoutez à cela l'orgueil le plus hautain, l'insolence la plus contraire à l'esprit du christianisme. On essaierait en vain de marquer le point où s'arrêtait la tyrannie des phanariotes; elle était absolue, complète, comme l'ignorance et l'anéantissement du peuple (1).

Cet anéantissement était si profond et la décadence intellectuelle si complète, que les Yougo-Slaves, qui avaient jadis fourni la Russie de manuscrits, d'écrivains, de peintres d'église et de chantres, durent à leur tour demander aux Russes les mêmes secours qu'ils leur prêtaient jadis. Dès le xvi^e siècle, les Bulgares en

(1) *Dictionnaire bulgare*, par N. GUÉROFF et TH. PANTCHEFF, 6 vol. in-8°, prix: 30 francs. En vente chez M. Pantcheff, à Philippopoli.

(1) PYPINE ET SPASOVICH, *Histoire des littératures slaves* (traduction par Ernest Denis), Paris, 1881, p. 139.

étaient ainsi venus à oublier leur passé de gloire et à regarder comme livres russes les livres ecclésiastiques paléoslaves qu'ils avaient eux-mêmes répandus dans le Nord.

Cependant la décadence augmentait toujours. Au XVIII^e et au début du XIX^e siècle, la Bulgarie était si bien rayée de la carte du monde qu'elle n'existait plus qu'à l'état de souvenir. Les historiens slaves les mieux informés de cette époque ont sur elle, sur sa langue et son histoire, les idées les plus confuses et les plus erronées.

En 1771, Schlœtzer (1) n'émettait-il pas l'idée naïve que l'étude du néo-bulgare fournirait peut-être quelques données utiles à l'histoire de l'ancien royaume bulgare? L'auteur montrait ensuite l'importance et la nécessité d'un dictionnaire et d'une grammaire, dans l'espoir qu'on trouverait, parmi les dialectes alors en usage, de vieux mots susceptibles d'aider à l'histoire du peuple autochtone (?) de la Bulgarie. Les désirs de Schlœtzer étaient certes légitimes, car de tous les peuples slaves les Bulgares étaient les seuls à n'avoir encore ni grammaire ni dictionnaire. Mais le célèbre historien était mal fondé à croire qu'il existait encore dans la langue des traces d'un dialecte non slave. Avant toutefois que l'idée de Schlœtzer entre en voie d'exécution, il se passera encore de longues années pleines de larmes et de deuil; car il ne sera pas dit qu'il y ait une douleur dont la nation bulgare n'ait goûté l'amertume.

En 1814, Dobrovsky, l'initiateur des études slaves modernes, n'avait aucune notion de la langue bulgare dont il faisait un dialecte serbe (2). Kopitar, en 1815, savait seulement qu'il y a en bulgare un article qui se place à la fin des mots (3). En 1826, Chafarik ne connaissait encore

aucun livre bulgare et évaluait à 600 000 tout au plus les descendants des anciens Bougres auxquels il assignait pour résidence l'étroite région qui s'étend des Balkans au Danube (1). Une revue russe imprimée à Moscou en 1827 prétendait que les Bulgares de la rive droite du Danube avaient totalement disparu, absorbés par les races des envahisseurs.

Les premiers renseignements précis sur la langue bulgare nous sont fournis par un Serbe, le savant V. Karadjitch, dans le supplément de son dictionnaire comparatif des langues slaves, édité à Vienne en 1823. Après lui, c'est Kopitar qui nous donna, le premier, une étude sérieuse sur la littérature néo-bulgare dont il mentionne déjà neuf ouvrages (2).

Ainsi donc le réveil littéraire et national de la Bulgarie ne date guère que de 1830. Avant cette époque, le peuple bulgare est totalement inconnu de l'Europe et des Slaves eux-mêmes; il n'a aucune littérature et sa conscience nationale dort toujours d'un sommeil de mort. Aussi bien, toutes les écoles sont alors aux mains des Grecs qui inculquent à leurs disciples slaves une instruction et une éducation purement grecques. Si, d'aventure, un Slave arrive à la notoriété, il est irrévocablement perdu pour sa patrie; la honte de passer pour Bulgare lui fait abdiquer sans remords sa nationalité et se ranger sous la bannière de l'hellénisme.

L'état humiliant dans lequel gisait leur pays était bien propre, du reste, à engendrer la méfiance ou le scepticisme dans l'âme des patriotes et à jeter le discrédit sur la langue nationale. C'est ainsi, disait-on, que le bulgare, langue essentiellement barbare, était censé inapte à reproduire les hautes conceptions de la pensée, à traiter sciences, beaux-arts ou poésie. Erreur et sacrilège!

Opprimée sous un double joug, la langue bulgare n'était point morte. Cinq

(1) SCHLÖTZER, *Nordische Geschichte*, p. 334; Nestor, III, 326

(2) DOBROVSKY, *Slonanka*. Prague, 1814, t. I^{er}, p. 194.

(3) KOPITAR, *Kleinere Schriften*. Vienne, 1859, p. 319.

(1) CHAFARIK, *Geschichte der Slavischen Sprache*, p. 223.

(2) KOPITAR, *Albanesische, Walachische und Bulgarische Sprache*, 9 vol.

siècles durant, comme un feu qui couve sous la cendre, elle persista à vivre dans le cœur de ses fidèles, attendant l'heure de Dieu où elle pourrait enfin briller d'un nouvel et radieux éclat. Avec quelle piété les vieux Bulgares, énamourés de leur doux langage, l'entretenaient au sanctuaire de la famille pour le transmettre intact à leurs enfants!

Rien n'est beau comme ce culte rendu en secret à la langue des ancêtres en dépit des persécutions et des railleries dont elle était l'objet! (1) S'il parle le turc en public et le grec à l'école, le laboureur des Balkans garde ses préférences pour l'idiome national qu'il apprit au foyer, de la bouche de sa mère.

Durant les longues veillées d'hiver, assis au coin de l'âtre où pétille le sapin résineux, les anciens du village évoquent à plaisir, sous l'œil effaré des enfants, les prouesses des Samovilas qui dansent en rond, la nuit, sous les clairières des forêts; ou les méfaits ténébreux des vampires qui s'en vont, le soir venu, dévorer les bœufs et les buffles et sucer le sang des animaux malades; ou les exploits barbares des Kërdjalis et des Deli-Bach; ou l'indomptable vaillance des heïdouques et de leurs voïvodes, ces héros tant aimés, dont les chansons populaires exaltent à l'envi les prouesses. C'est là, durant ces assemblées nocturnes, à la flambée de l'âtre, dont les éclairs transfigurent le mâle visage des rhapsodes, c'est dans ce cadre austère et pittoresque que le Bulgare s'initie, dès l'enfance, à l'histoire et à la religion de ses pères, à leurs antiques traditions, aux secrets de leur langue, aux espérances, enfin, d'une renaissance nationale qu'ils espèrent prochaine.

Encore que ses chefs religieux — pasteurs sans entrailles, étrangers à son pays comme à ses mœurs — le dissuadent de prier dans l'idiome des ancêtres, le paysan

bulgare n'en persiste pas moins à s'adresser à Dieu et à la Vierge, en slave. C'est ainsi que la langue nationale se perpétua et s'enrichit de générations en générations. Dans l'effondrement général des institutions et des lois, elle resta, avec la religion, le seul lien visible qui unit entre eux les fils du même sol, alors qu'opprimée et captive la Bulgarie râlait sous le talon des Turcs.

*
* *

Cependant les événements politiques, survenus au XVIII^e et au début du XIX^e siècle, commençaient à ébranler la puissance ottomane. La Hongrie, la Russie méridionale, la Crimée, la Serbie, la Grèce et les Principautés danubiennes s'étaient tour à tour et violemment détachées de l'empire turc. Le réveil des nationalités poussait les peuples asservis à briser leurs fers et à secouer leur joug. La Bulgarie ne resta pas en arrière de ce mouvement, et c'est parmi ses fils émigrés qu'elle trouva les plus ardents et les plus généreux promoteurs de sa renaissance. Mais il appartenait à un étranger, Georges Vénéline, de diriger les efforts individuels qui se manifestaient alors et de leur imprimer une impulsion féconde.

Né en Hongrie de parents ruthènes, Vénéline étudia d'abord à l'Université de Lvov, puis passa dans la Russie du Sud, 1823, où il se lia d'amitié avec un grand nombre d'émigrés bulgares. En 1829, il terminait ses études à Moscou et publiait la même année son premier ouvrage: *Les Bulgares d'autrefois et d'aujourd'hui*. Ce beau travail fut le signal d'un vaste mouvement de sympathie en faveur de la nation opprimée, en même temps qu'il réveilla au cœur des Bulgares des sentiments patriotiques qui semblaient à jamais éteints. L'année suivante, Vénéline était chargé par l'Académie russe d'une mission en Bulgarie, au cours de laquelle il eut à vaincre des difficultés sans nom. Il se procura, au péril de sa vie et au prix de pénibles recherches, un nombre impor-

(1) Dans certaines villes, comme à Philippoli, si des Bulgares se rencontraient dans la rue et se disaient « bonjour » dans leur langue, ils le disaient tout bas, afin de n'être entendus de personne, tant l'hégémonie grecque était incontestée.

tant de manuscrits, d'antiquités slaves, de chansons populaires et quantité de notes géographiques, ethniques et littéraires. Il composa même une grammaire, bien imparfaite il est vrai — car sa connaissance des dialectes bulgares était sujette à caution, — mais qui vaut quand même d'être notée, parce qu'elle réalisa en partie le vœu de Schloetzer, émis quatre-vingts ans plus tôt. L'œuvre de Vénéline, si dépourvue de sens critique qu'on la trouve, a au moins le mérite de l'originalité, puisque avant lui tout était à créer et que les notions les plus élémentaires d'ethnographie, d'histoire, de philologie et de littérature restaient à éclaircir. Mais le mérite de son œuvre vaut surtout par les résultats qu'elle obtint. La lecture de ses livres réveilla en effet les esprits, réchauffa les cœurs et fit naître partout un indéfectible espoir dans les destinées de la patrie. Qu'importe qu'il ait, son ardeur l'entraînant, enjolivé l'histoire de ses héros et parlé d'enthousiasme d'un passé souvent obscur ! Son mérite reste entier : il a rappelé à la vie la nationalité bulgare.

Vers 1830, un mouvement fécond se manifeste. La littérature nationale est encore bien pauvre, il est vrai, et c'est à peine si l'on compte en 1840 une trentaine d'œuvres bulgares, mais on travaille avec ardeur à poser les fondements sur lesquels s'élèvera l'édifice que nous admirons aujourd'hui.

L'influence de Vénéline inspira et dirigea longtemps ce mouvement littéraire. Ce furent ses ouvrages qui initièrent à l'amour de la patrie renaissante les émigrés bulgares établis à l'étranger, à Odessa notamment. Deux de ces émigrés, V. Apriloff et N. Palauzoff, anciens grécisants, fondèrent en 1835 à Gabrovo, leur ville natale, la première école européenne de Bulgarie. Malgré l'opposition redoutable qu'elle eut à subir, la fondation de Gabrovo prospéra rapidement et fut partout imitée. Dix ans après, la Bulgarie possédait plus de cinquante écoles primaires. L'instruction progressait si bien qu'en 1840 certains livres — des livres de vulgarisation et

d'enseignement surtout — avaient jusqu'à 2 000 souscripteurs.

*
**

Cependant le succès d'une renaissance intellectuelle et nationale n'était possible qu'à la condition de s'affranchir des Phanariotes, qui déployaient alors tout leur zèle à contrecarrer l'œuvre patriotique qui s'élaborait. La lutte avec le Phanar prit très vite une tournure aiguë, pour s'achever, en 1872, après mille péripéties, par la création d'un exarchat bulgare autonome.

Dès 1840, les Bulgares réclament hautement par la voix de la *presse* des évêques nationaux. C'est qu'en effet, malgré la censure turque, si tracassière, une étonnante floraison de journaux bulgares s'épanouit soudain dans les villes importantes de l'empire ottoman, et à l'étranger, dans tous les grands centres d'immigration (1).

Ces feuilles dont nous n'avons pas à raconter l'histoire ni à discuter les opinions — ce n'est pas notre but — contribuèrent puissamment à populariser la langue des ancêtres, hier encore en suspicion, à la défendre des calomnies ineptes dont elle était l'objet, à la répandre à travers le pays, à l'enrichir par l'apport de dictons, de mots nouveaux ou d'expressions populaires restés ensevelis jusqu'alors sous le fatras des divers dialectes, à rassembler, en un mot, les matériaux nécessaires à la reconstruction définitive de la langue.

Bref, l'idiome national, méprisé et honni la veille et dont les savants eux-mêmes

(1) Le premier journal bulgare, le *Liuboslovie*, fut fondé à Smyrne par Fotinoff en 1844. En 1849 parut la première gazette politique et littéraire, *Le Messenger de Constantinople*. Ces feuilles disparues, d'autres leur succédaient pour mourir bientôt à leur tour. Citons le *Bulgariski Knitzi* (1858-61), à Constantinople. La *Turquie*, de Genovitch ; le *Travail fraternel* (1860-62), à Moscou ; la *Bulgarie*, de Tzankoff, fondé pour soutenir le grand mouvement d'union avec Rome, de 1860 ; le *Cygne du Danube* (1860-62), de Rakovski ; l'*Avenir* (1864), du même Rakovski, à Bukarest ; la *Nationalité* (1866-69) ; la *Liberté* (1870-72) et l'*Indépendance* (1873-74), de Karaveloff, la *Patrie* (1869-71), etc., etc.

niaient jusqu'à l'existence, acquérait soudain, en moins d'un quart de siècle, une réputation mondiale, justifiée d'ailleurs par une efflorescence littéraire tout à fait merveilleuse. Voilà certes un phénomène remarquable et qui prouve jusqu'à l'évidence la richesse et la vitalité du bulgare. Il ne lui manque plus, pour prendre rang dans la hiérarchie des langues européennes, que de subir la discipline du grammairien qui lui dictera ses lois et la patiente critique du philologue qui authentiquera, classera et définira chaque mot pour lui donner enfin sa consécration officielle et définitive.

Les grammairiens ont dès longtemps accompli leur œuvre; les philologues viennent à peine d'achever la leur, et c'est elle que je voudrais présenter aux lecteurs des *Echos d'Orient* avec une courte biographie des auteurs, MM. Naïden Guéroff et Théodore Pantcheff.

*
**

Naïden Guéroff, né à Koprivchtitza le 25 février 1823, étudia d'abord sous la direction de son père, le célèbre Hadji Guéro Mouschek, dont Karaveloff a fait un héros de ses contes, sous le nom de Hadji Guentcho. A onze ans, il s'en fut à Philippopoli, pour apprendre le grec, réputé alors indispensable à quiconque désirait parfaire son éducation. En 1837, Néophyte Rilski s'étant établi professeur à Koprivchtitza, Naïden s'empressa de regagner son village natal pour se ranger sous la direction de ce maître illustre. Les *tchorbadjis* de l'endroit, auxquels ses brillantes qualités en imposent, l'envoient, la même année, continuer ses études à Odessa. En 1840, il entre au lycée Richelieu de cette ville — lycée qui devint plus tard Université — pour s'y perfectionner dans la langue russe, tout en se préparant aux carrières administratives. Ses succès le désignent, trois ans plus tard, au choix de ses maîtres pour une mission scientifique en Crimée, que dirige le professeur Nordmann. En 1846, il opte pour la nationalité russe, et, dédai-

gneux des offres avantageuses qu'on lui fait, regagne son pays natal où il ouvre une petite école. En 1849, sur les instances de ses compatriotes, il fonde un gymnase à Philippopoli. Cette ville était alors réputée la capitale de l'hellénisme dans ces régions, l'Athènes des Balkans; c'est elle que Guéroff choisit pour entamer la lutte contre le Phanar et battre en brèche son influence. Naïden Guéroff aurait pu prétendre, en Russie, à de hautes fonctions administratives, mais la pédagogie l'avait toujours attiré: il lui consacra sa vie.

Dans son école de Philippopoli, il gérait simultanément les fonctions de directeur, professeur, surveillant et chef de pension.

Comme les manuels bulgares faisaient alors défaut, il trouva encore le temps d'en composer lui-même. Bref, il se donna sans compter à ses chers élèves, dont les succès publiquement reconnus le dédommagèrent amplement de ses travaux et de ses peines. Survint la guerre de Crimée. Les Grecs, qui le tenaient pour le plus redoutable adversaire de l'hellénisme, le désignèrent à la vindicte des Turcs. Il fut obligé d'abandonner la direction de son école à son frère Constantin et de gagner la Russie. Il en revint trois ans plus tard (1857) avec le titre de vice-consul de Russie à Philippopoli. Ce poste créé pour lui le mit désormais à couvert des attaques des Turcs et des Grecs et centupla son influence. Pendant la campagne de 1878 il fut appelé à l'administration civile de la Bulgarie sous la direction du prince Tcherkavsky, puis nommé premier gouverneur bulgare de Sistov.

Quand le Congrès de Berlin ferma ses portes, après avoir reconnu et consacré l'indépendance nationale de la Bulgarie, Naïden Guéroff abandonna la carrière administrative pour s'adonner complètement à ses chères études philologiques et mettre en ordre les matériaux immenses accumulés depuis quarante ans dans ses cartons.

Naïden nourrissait pour la langue ancestrale un amour passionné et il brûlait de

la venger du dédain que certains étrangers, et des Slaves eux-mêmes, affichaient pour elle. Il était encore étudiant à Odessa lorsqu'il composa *Stoyan et Rada*, le premier poème en dialecte bulgare (1845). Or, Vénéline et son école prétendaient alors que la langue nationale était trop pauvre et trop dure pour exprimer les rêves ailés de la poésie et les hautes spéculations de la pensée. L'apparition de *Stoyan et Rada* coupa court à ces controverses et gagna à l'idiome populaire les plus ardentes sympathies. Dans une brochure imprimée à Constantinople en 1852, et intitulée : *Quelques pensées sur la langue bulgare et la civilisation bulgare*, Naiden défendit avec chaleur le dialecte vulgaire contre les attaques des Grecs et démontra qu'il descendait bien du paléo-slave et avait ainsi une origine fort ancienne. A ces ouvrages vinrent s'ajouter de nombreuses brochures dans lesquelles il menait vaillamment le combat en faveur de la langue. Il jeta même les bases d'une grammaire; mais la rédaction définitive de ce manuel revient à M. Joachim Groueff, un de ses premiers disciples. Elle parut à Belgrade en 1858 sous ce titre : *Bases de la grammaire bulgare*.

Le principal ouvrage de Naiden, celui qui sauvera son nom de l'oubli, c'est le grand *Dictionnaire bulgare*, auquel il consacra quarante années de sa longue carrière. Naiden inaugura cette œuvre gigantesque, au lendemain de la guerre de Crimée; mais il l'interrompit bientôt pour mieux la mûrir et lui donner le fini qui lui manquait. C'est ainsi que les trois premières lettres qu'il avait soumises à l'impression en 1857 furent totalement refondues et augmentées des deux tiers⁽¹⁾.

Pour mener à bien une œuvre aussi considérable, tout autre que lui se fût assuré avant toutes choses la collaboration assidue de plusieurs vies d'hommes, car un écrivain tente rarement à lui seul

une entreprise de cette envergure. Le dictionnaire — le premier de son espèce, ce qui en augmente considérablement l'originalité et la valeur — comprend, en effet, six volumes in-8°. On se représente malaisément la somme de travail que nécessita cette grande œuvre. S'il en supporta en majeure partie les responsabilités et la charge, Naiden Guéroff ne fut pourtant pas seul à l'accomplir. Le ciel lui envoya dans la personne de son neveu, M. Théodore Pantcheff, le collaborateur idéal qu'il rêvait : un savant, doublé d'un robuste travailleur.

Né, lui aussi, à Koprivchtitza, M. Pantcheff étudia d'abord à Philippopoli, au gymnase bulgare fondé par son oncle, alors consul de Russie. Il assiste, étant élève, à la révolution sanglante de 1876 et, deux ans plus tard, à la guerre de l'Indépendance, dont le souvenir glorieux est resté si vivant dans sa mémoire de patriote. En 1883, il achève ses études secondaires, et s'en va, tout jeune encore, professer à Bellovo, puis à Carlovo. Il n'occupa ces deux postes que quelques mois seulement. Il brûlait de marcher sur les traces de Naiden. Il gagne donc Odessa pour s'y perfectionner dans le russe et parfaire son éducation. En 1886, il était déjà de retour à Philippopoli, auprès de son oncle, qui l'initia à tous ses travaux et en fit le plus cher confident de ses pensées. A partir de cette époque, leurs deux existences sont intimement liées, comme aussi leurs efforts. Tous leurs labeurs et tous leurs espoirs convergeront dès lors vers le même but : la mise en œuvre du *Dictionnaire*. Mais il se passera encore huit ans avant que le premier volume ne sorte enfin des presses, huit ans que nos deux philologues emploieront à rassembler, identifier et classer leurs trésors.

Jaloux de recueillir jusqu'aux moindres parcelles de l'idiome des ancêtres pour les enchâsser dans l'écrin de leur vocabulaire, nos deux savants s'en allaient chaque année, par monts et par vaux, trois mois durant, à la recherche des villages et des hameaux où se parlent encore

(1) Les *Chants populaires bulgares*, édités et traduits en français par Dauzon, ancien consul de France à Philippopoli, lui ont tous été fournis par son collègue, Naiden Guéroff.

les anciens dialectes de leur patrie. A lui seul, M. Pantcheff traversa ainsi, à plusieurs reprises et en tous sens, la Bulgarie du Nord et celle du Sud — les Balkans et les Rhodopes, — toutes les colonies bulgares établies en Roumanie et en Russie, la Macédoine, la Thrace et cette terre des Pomaks musulmans, où s'est conservé, pur de tout alliage, le vieil idiome des ancêtres. Oh ! le riche butin de mots, de chansons populaires, de proverbes, de légendes, d'idiotismes et d'adages qu'il glanait chaque année, ce pionnier du slavisme, à vagabonder ainsi, sur la terre des aïeux, pour laquelle il rêvait, tout en chevauchant, un nouveau de gloire !

J'aime et j'admire, certes, la passion de l'archéologue ou du numismate que ni la peine, ni l'effort, ni les dépenses, ni les expéditions lointaines ne découragent, dès qu'il s'agit d'explorer les ruines du passé ou d'acquérir une pièce rare ; mais mon admiration se hausse jusqu'au ravissement devant ces deux philologues-gyro-vagues, devenus collectionneurs de mots. Car, qu'y a-t-il de plus précieux dans le patrimoine d'une nation que les vieux mots de sa langue ?

Les mots, disait Richepin dans son discours de réception à l'Académie française, « c'est la longue et chère famille de nos ancêtres qui ont peu à peu accumulé dans le bas de laine populaire tous ces humbles sous de cuivre capables de se muer en superbes louis d'or, qui les ont rendus riches de sentiment et lourds de pensée, et qui par eux revivent incessamment en nous, puisque avec les syllabes chantantes de ces mots ressuscitent, que nous en ayons conscience ou non, les chansons, légendes, contes, croyances, dictons, proverbes, locutions, adages, symboles, traditions, d'où elles ont pris l'essor, et puisque là ont ainsi palpité toutes les âmes de qui est faite l'âme même de notre race ».

Si cela est vrai des mots de notre langue française, c'est vrai aussi de tous les vocables du monde, et le poète académicien a raison d'ajouter :

Chacun (de ces mots) exprime juste ce qu'il doit exprimer, est mis exactement à sa place, nomme un objet ou le qualifie, c'est-à-dire le fait voir et le fait vivre, et ainsi le vieux sou de billon retrouve son éclat et sa frappe comme s'il était neuf, ou plutôt se change en un louis d'or, tant il luit et tinte clair, tant il est riche de sentiment et lourd de pensée !

Et comment ne l'auraient-ils point, cette opulence et ce poids, comment ne seraient-ils pas pareils à de rares et féériques diamants du vocable, en qui se sont lentement condensées toute la puissance et toute la vertu de l'expression, ces mots admirables, miraculeux, évocateurs, magiciens, ces mots de la langue populaire et ceux surtout de la chanson populaire, dont les lèvres ont été brûlées au charbon ardent du lyrisme ?

Je m'excuse de cette longue citation, mais elle me paraît si bien convenir ! Personne, en effet, n'a mieux senti que MM. Guéroff et Pantcheff cette mystérieuse beauté du verbe si délicatement analysée par le poète. Si Richepin avait pu connaître nos deux héros, il leur eût volontiers, j'imagine, dédié son premier discours d'immortel, car ils l'ont réellement aimé, le cher idiome des aïeux, et leur œuvre en est la plus vibrante apologie.

Collectionnant à part et les mots scientifiques, dont les inventeurs du dernier siècle ont farci tous les vocabulaires, et les mots étrangers que la facilité des relations internationales a popularisés partout, nos deux philologues se sont uniquement attachés, dans leur dictionnaire, à faire valoir la richesse inouïe de la langue nationale par l'introduction des seuls mots d'origine bulgare, encore usagés par le peuple et cueillis sur ses lèvres. A peine a-t-on fait exception pour certains mots turcs et grecs introduits dans la langue depuis longtemps.

C'est en 1894 que MM. Guéroff et Pantcheff livrèrent à l'impression les premières feuilles du dictionnaire. Les premiers volumes se succédèrent relativement vite ; mais, en 1898, Guéroff tomba gravement malade et fut condamné au repos absolu. Il mourut en 1900, sans avoir vu

l'achèvement de son œuvre. Son neveu nous restait, qui devait la mener à bonne fin. Philippopoli — dont il était le citoyen d'honneur et à laquelle il avait rendu son vieux nom slave *Ploudiv* — fit au grand patriote des funérailles grandioses auxquelles la nation bulgare s'associa tout entière.

Héritier fidèle des idées et des travaux de son oncle, M. Pantcheff s'adonne toujours avec ardeur à ses chères études philologiques. Ses cartons regorgent de notes sur l'histoire, la géographie, la littérature et la langue bulgare en général. Souhaitons-lui de vivre assez longtemps pour qu'il puisse exhumer de l'oubli tous ses incomparables trésors. Depuis 1894, M. Pantcheff est professeur de bulgare au collège français de Philippopoli, où seize générations d'élèves ont déjà appris à l'estimer et à l'aimer. C'est que ce rude travailleur est aussi un modeste. Inattentif aux vains bruits du forum et insouciant de sa propre gloire, il poursuit, sans trêve ni repos, sa patriotique besogne. Aucun ruban ne fleurissait encore sa boutonnière : le gouvernement français vient de s'honorer en lui décernant les palmes d'officier d'Académie. Nous applaudissons volontiers à cette reconnaissance du mérite.

*
**

Pour porter un jugement motivé sur le dictionnaire de MM. Guéroff et Pantcheff, il faut une compétence que je n'ai pas. Et, d'ailleurs, les spécialistes les plus avisés n'ont pu encore adresser que des critiques sans importance à cette grande œuvre. À peine peut-on reprocher à Guéroff l'orthographe archaïque de certains mots. C'est plutôt, en effet, sur l'ancienne étymologie paléo-slave que sur la phonétique qu'est basée l'orthographe des cinq premiers volumes. Dans le sixième, le supplément, M. Pantcheff a, du reste, adopté l'orthographe phonétique populaire.

Mais, à défaut d'une critique compétente, qu'il me soit permis de donner un aperçu rapide de l'œuvre en général. Elle

comprend donc cinq volumes in-8°, avec un supplément de 336 pages, ce qui fait un total de 2 700 pages imprimées en six caractères différents. Les mots sont au nombre de 78 620 avec 32 000 exemples, 5 975 extraits de chansons populaires, 4 300 idiotismes, 15 000 proverbes, où foisonnent par milliers les mots cabalistiques, les énigmes, les sortilèges, les malédictions, les termes de magie, bref, toute une littérature bigarrée, amusante et pittoresque dont les plus fins lettrés — tel le grand poète national Vasoff — font leurs délices. Ajoutez-y enfin une liste de 2 200 noms d'hommes, et vous aurez une idée des trésors que renferme cette mine incomparable. Quel besoin, dès lors, certains littérateurs bulgares ont-ils de forger des mots nouveaux, quand le vocabulaire national est si abondamment fourni?

Pour convaincre le lecteur incrédule de l'authenticité des mots portés au *Supplément*, M. Pantcheff a eu soin d'en marquer l'exacte provenance. Le manuscrit des cinq premiers volumes contient d'ailleurs sur chaque terme employé la même indication des sources et une foule d'autres remarques infiniment précieuses pour l'histoire de la langue.

À étudier chaque mot en détail, on est étonné de l'opulente richesse de certains d'entre eux. Un exemple : pour indiquer les divers degrés de parenté, notre vocabulaire français est si pauvre qu'il en est obscur ; la langue bulgare, au contraire, a un vocable spécial et bien déterminé pour la moindre branche de l'arbre généalogique. Ainsi, *oncle*, en français, désigne indistinctement l'oncle maternel, l'oncle paternel et l'oncle par alliance ; en bulgare, on a un terme spécial pour indiquer chacune de ces parentés.

Il est des mots qui ont jusqu'à 80 synonymes ; d'autres n'ont pas moins de 30 significations différentes. Certaines prépositions sont de véritables études qui occupent de 5 à 6 colonnes.

Les mots scientifiques et étrangers, je l'ai déjà dit, ont été collectionnés à part, et M. Pantcheff se propose de les éditer dans

un nouveau *Supplément* dès que ses ressources le lui permettront. Leur nombre monte à 10000 environ. Ces 10000 mots, ajoutés aux 80000 du dictionnaire, qui sont essentiellement bulgares d'origine, porteront le chiffre total des mots de la langue à près de 100000. Peu d'idiomes au monde peuvent se prévaloir d'une telle richesse!

Patronnée et subventionnée par le roi

Ferdinand 1^{er}, par l'Académie russe et le gouvernement de Sophia, la grande œuvre qui vient de s'achever occupera dans la littérature slave moderne une place de choix. Elle restera la base fondamentale sur laquelle la future Académie tablera pour édifier le dictionnaire définitif de la langue bulgare.

CRESCENT ARMANET.

Philippopoli.

RÈGLES ET CONSTITUTIONS

DES BASILIENS CHOUÉRITES ⁽¹⁾

(Fin.)

DES CENSURES

Cette troisième partie des Constitutions renferme 15 chapitres (2), dont le dernier contient des exhortations et des conseils touchant l'observation des Constitutions. Je la diviserai en trois chapitres seulement, traitant du procès canonique, des délits religieux et des censures ou peines canoniques qui les accompagnent.

CHAPITRE 1^{er}: DU PROCÈS CANONIQUE, INSTRUCTION ET SENTENCE.

Puisque les religieux ne doivent être jugés que par leurs supérieurs respectifs, ceux-ci se soumettront aux règles suivantes dans l'instruction de la cause et la sentence qui doit la suivre :

1^o Le juge sera aidé d'un secrétaire qui prendra note de tout ce qu'on aura décidé durant l'instruction de la cause (3).

2^o Si le procès est occasionné par l'accusation d'un tiers, on prendra les informations d'usage pour s'assurer d'abord de la droiture de l'accusateur, ensuite de la

véracité de tout ce qu'il rapporte ; celui-ci doit signer tous les chefs d'accusation qu'il produit. Si les supérieurs sont en cause, il faudra apporter beaucoup plus de soin dans l'examen des chefs d'accusation et des personnes accusatrices. Mais si le procès naît par suite de l'information d'un témoin, ce dernier doit aussi signer les accusations qu'il lance, poursuivre lui-même le procès et multiplier les preuves à l'appui. Enfin, quand le procès naît de l'examen de l'acte coupable, on doit chercher à connaître s'il vient de gens consciencieux et si les supérieurs en ont eu plusieurs fois connaissance.

3^o Le juge examine ensuite les témoins, exige le serment, ou tout au moins leur ordonne, au nom de l'obéissance, de dire la vérité telle qu'ils la connaissent. Si les témoins sont étrangers à l'Ordre, le juge s'informe de leur état, de leur caractère, des accusations qu'ils produisent et qu'ils doivent signer. Le secrétaire prend note de tout.

4^o Le juge introduit ensuite l'inculpé et l'interroge sur les accusations lancées contre lui ; il agira de la sorte deux et trois fois, à des intervalles de deux ou trois jours.

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 28, 95.

(2) P. 123-158.

(3) *Op. cit.*, c. 1^{re}, p. 123.

5° Enfin, il donne à l'inculpé un délai plus ou moins long pour se défendre. S'il ne le peut et qu'il soit trouvé coupable, le juge prononce la sentence de condamnation dans la forme prescrite par les Constitutions (1); s'il se défend et qu'il soit trouvé innocent, le juge le déclare hautement; mais s'il ne se défend pas suffisamment, le juge ne le déclare point coupable, mais il porte le jugement suivant: « Nous déclarons que N... est innocent de tout ce qui lui a été imputé jusqu'à ce jour..... » (2)

6° Si le Général ou les assistants chargent un religieux d'instruire un procès ou d'y porter la sentence, ce dernier ne doit pas outrepasser ses droits, mais rédiger toutes ses décisions par écrit pour les présenter au Général.

7° Les religieux exhortent le coupable à la pénitence avant l'instruction de la cause, mais ils se gardent bien de prévenir la sentence des juges en quoi que ce soit.

8° Il faut que le délit soit grave ou certain pour comporter un procès. Est rejetée toute accusation provenant de sujets ivrognes, calomnieux, décriés, incorrigibles, et qui ont perdu la voix active et passive. Mais si l'inculpé est trouvé innocent, c'est l'accusateur qui est gravement puni.

9° Le juge ne prend pas en considération une accusation ayant pour objet un délit léger.

10° Le coupable qui refuse d'exécuter la sentence du juge est frappé des censures canoniques après information de l'Ordinaire; s'il méprise ces mêmes censures, le juge lui impose avec prudence des peines plus graves encore.

CHAPITRE II: DES DÉLITS CANONIQUES.

Neuf chapitres (3) développent ce second paragraphe: ils traitent des délits en général, de certains crimes spéciaux, des délits des supérieurs, etc.

(1) *Op. cit.*, c. 1^{re}, p. 124.

(2) P. 125.

(3) *Op. cit.*, c. II-X, p. 136-146.

I. Des délits en général.

1° Les supérieurs gouverneront par la douceur et la mansuétude plutôt que par la sévérité; avant de punir, ils exhorteront le coupable à la pénitence. De la sorte, les subordonnés seront dociles aux avertissements et se corrigeront, persuadés que les supérieurs n'ont en vue que leur profit spirituel.

2° Les supérieurs veilleront à l'observation de la règle et ne souffriront aucune infraction, n'oubliant pas qu'ils sont tenus de rendre compte à Dieu de chacun de leurs subordonnés.

3° Une faute grave sera punie gravement et, dans les grands monastères, on donnera lecture publique de la punition. Avant d'infliger la punition, le supérieur prendra conseil s'il le faut des religieux plus anciens. Si le coupable est âgé, il lui imposera des punitions proportionnées à son âge. Enfin, le supérieur ne se mettra jamais en colère et n'insultera pas le coupable, sinon les anciens devraient le reprendre jusqu'à trois fois et, s'il ne se corrigeait point, ils en avertiraient le Général.

4° Le coupable qui refuse d'exécuter la sentence sera enfermé pendant trois jours dans sa cellule; on ne lui offrira que du pain et de l'eau pendant que les anciens travailleront à l'amener à résipiscence.

5° Quant aux délits canoniques, le supérieur ne peut aucunement modifier les punitions fixées dans les Constitutions sans consulter au préalable le chapitre conventuel (1).

II. Des délits légers.

Ils sont au nombre de douze: a) arriver en retard aux exercices; b) scandaliser les Frères en parole ou en action; c) détériorer quelque chose dans le couvent ou en abuser; d) s'absenter du réfectoire aux heures des repas; e) murmurer au sujet

(1) *Op. cit.*, p. 135.

de l'habillement, de la nourriture; *f*) négliger de remplir sa fonction; *g*) manger et boire sans l'autorisation du supérieur; *h*) être infidèle dans l'accomplissement de sa fonction; *i*) se comporter avec négligence dans les cérémonies de l'église; *j*) tourner la tête de côté et d'autre à la chapelle; *k*) élever trop la voix dans le monastère, *l*) marcher avec rapidité ou porter des habits malpropres.

Le supérieur punira le coupable, soit en lui imposant des psaumes ou d'autres prières à réciter, soit en lui prescrivant des genuflexions à la chapelle ou au réfectoire.

III. Des délits graves.

Ils sont au nombre de dix : *a*) se disputer avec un religieux ou un étranger et s'insulter; *b*) prendre l'habitude des juréments, mensonges, bouffonneries, bavardages; *c*) calomnier et médire; *d*) scandaliser gravement par ses paroles; *e*) sortir du couvent sans socius et sans permission; *f*) sortir de sa cellule durant la nuit et se promener dans le couvent; *g*) se faire purger et saigner sans permission; *h*) réprimander un Frère pour une faute passée et punie; *i*) manquer aux jeûnes prescrits dans la Congrégation; *j*) s'éloigner des sacrements et manquer aux offices liturgiques sans l'autorisation du supérieur.

Le supérieur imposera au coupable des jeûnes, un silence rigoureux durant un certain temps, des genuflexions ou métanies au réfectoire ou à la chapelle, des psaumes et d'autres prières.

IV. Des délits plus graves.

Ils sont au nombre de dix : *a*) manquer aux jeûnes de l'Eglise; *b*) commettre ouvertement un péché mortel contre les commandements de Dieu ou de l'Eglise; *c*) encourir l'excommunication et l'interdit de n'importe quel supérieur ecclésiastique; *d*) contrevenir à ces deux censures déjà portées et agir sans en tenir compte; *e*) calomnier les Frères et les faire condamner; *f*) s'efforcer d'échapper à la sen-

tence portée; *g*) s'entêter dans la désobéissance au supérieur; *h*) révéler les secrets des divers Chapitres de la Congrégation; *i*) se montrer hostile aux prescriptions de ces différents Chapitres; *j*) se montrer hostile envers le supérieur ecclésiastique (l'évêque) et ses prescriptions.

Le supérieur punira le délinquant en lui prescrivant des jeûnes, la dernière place parmi les Frères, des genuflexions à la chapelle, au réfectoire lors de l'entrée des Frères, la séparation d'avec les Frères, une table à part pour prendre ses repas, la perte de la voix active et passive : l'une ou l'autre de ces punitions sera infligée pour un temps déterminé et avec l'avis des anciens.

V. Des délits très graves.

Ils sont au nombre de douze : *a*) renier la foi catholique et suivre l'hérésie; *b*) quitter l'Ordre après la profession; *c*) garder pour soi de l'argent, des habits, des livres; *d*) frapper avec colère ses Frères, son supérieur ou un étranger; *e*) violer le secret sacramentel; *f*) contrefaire des lettres au nom du Général et des supérieurs majeurs, ouvrir les lettres de ces derniers; *g*) exercer la magie noire, la chiromancie, la sorcellerie; *h*) scandaliser ses Frères par des péchés charnels; *i*) soulever les religieux contre le supérieur; *j*) mettre la discorde entre les Frères; *k*) en appeler à la sentence du juge civil contre celle du supérieur, au lieu d'en appeler au Général, aux assistants, au Chapitre général, ou encore à l'Ordinaire et au patriarche; *l*) recevoir les saints Ordres, absoudre des cas réservés, exercer le saint ministère sans l'autorisation du supérieur ecclésiastique.

Le supérieur punira le délinquant après en avoir avisé l'Ordinaire du lieu, et il lui prescrira l'une des peines déjà mentionnées pour les délits plus graves; il peut même lui interdire le port de l'*eskim* et de la couronne, l'enfermer dans sa cellule, lui interdire toute communication avec les Frères, mais il aura soin de lui

envoyer quelques anciens pour l'amener à résipiscence.

VI. Des délits des supérieurs.

Les supérieurs, quels qu'ils soient, peuvent se rendre coupables de tous les délits dont on vient de parler, mais ils sont punis par le Général, et celui-ci, par le Chapitre général. Ces punitions sont : la destitution, l'interdiction ou la perte de la voix active et passive et de la couronne monastique (1).

1^o Commet un délit léger le supérieur qui ne visite point les cellules du couvent, manque parfois aux offices du chœur, sort du couvent sans nécessité, fait les cérémonies liturgiques avec négligence, scandalise les Frères, se montre avare, a des préférences ou des antipathies pour tel ou tel religieux, donne aux étrangers des objets de valeur appartenant au couvent.

Le Général le punira en lui prescrivant la récitation de quelques psaumes ou d'autres prières à son choix.

2^o Commet un délit grave, le supérieur qui injurie et insulte les Frères ou les étrangers, jette la discorde entre les Frères, ment d'une manière habituelle, jure, fait des bouffonneries, fréquente sans raison les maisons des laïques, scandalise par ses conversations avec des femmes ou des enfants, se fait soigner et saigner sans permission, reprend un Frère d'un péché déjà pardonné dans le passé, sort sans socius, critique les jeûnes observés dans l'Ordre, quitte sans raison la sainte messe commencée ou l'office du chœur, destitue arbitrairement les fonctionnaires subalternes.

Le Général lui prescrira un jeûne de quelques jours, des psaumes et des prières, des métanies.

3^o Commet un délit plus grave, le supérieur qui pèche gravement et ouvertement contre les commandements de Dieu et de

l'Eglise, encourt l'excommunication et l'interdit, exerce les fonctions ecclésiastiques lorsqu'il est frappé de ces censures, néglige ses comptes, admet au noviciat sans l'examen préalable, ne donne point au Général les renseignements nécessaires touchant son couvent et ses religieux, permet le transport des religieux d'un couvent à l'autre sans l'autorisation du Général, calomnie les Frères, s'efforce d'échapper à la sentence portée contre lui par le Général, désobéit à ce dernier parlant au nom de l'obéissance, révèle les secrets des chapitres conventuels, s'oppose à leurs décisions, viole le secret naturel à lui confié par des religieux.

Le Général lui prescrira un jeûne de quelques jours, des psaumes et des prières, des genuflexions et métanies, enfin, la suspense et la destitution avec l'avis des assistants.

4^o Commet un délit très grave, le supérieur qui passe à l'hérésie ou apostasie, prend la fuite, frappe grièvement les Frères ou le Général, entreprend des constructions sans autorisation, donne des charges pour un modique bénéfice, vend les propriétés de l'Ordre sans autorisation, renvoie un Frère de sa propre autorité, admet un novice frappé d'empêchements canoniques, viole le secret de la confession et contrefait les lettres du Général et des assistants, ouvre les lettres de ces derniers, exerce la magie, la sorcellerie, l'astronomie, commet un péché charnel, s'oppose au Général ou jette la discorde entre les Frères, en appelle à la sentence du juge civil, accepte des dignités ecclésiastiques sans l'autorisation du Général, exerce le saint ministère sans l'autorisation de l'Ordinaire.

Le Général l'enfermera quelques mois dans sa cellule, lui supprimera la voix active et passive pendant cinq ans seulement, et le destituera avec l'avis des assistants.

VII. Des délits des religieux qui frappent.

Les religieux qui frappent un Frère seront punis de la même façon que les

(1) Cette couronne monastique n'est plus en usage depuis 1761, tant chez les Chouérites que chez les Salvatoriens.

supérieurs qui commettent des délits très graves. Ceux qui tuent ou blessent un Frère perdront les deux voix active et passive, pendant cinq ou dix ans ou pour toujours, suivant leur degré de culpabilité. Le supérieur, cependant, peut leur imposer d'autres pénitences salutaires. Il en est de même de ceux qui frappent le supérieur.

VIII. De ceux qui s'approprient certaines choses.

Recevoir, acquérir, vendre, détériorer quelque chose de comestible ou un objet de valeur, sont des transgressions que le supérieur punira gravement. Le coupable perd les deux voix, et il ne peut recevoir l'absolution avant d'avoir tout remis au supérieur. Le religieux qui, après sa mort, serait trouvé propriétaire de la moindre chose, sera privé de la sépulture monastique; on n'offrira pour lui ni messe ni suffrages. Les voleurs seront publiquement diffamés et gravement punis. Il en sera de même de ceux qui refusent de donner connaissance au supérieur de leur avoir et des propriétés acquises par leur travail personnel.

IX. Du délit des fugitifs.

Dès qu'un fugitif sera revenu au couvent, le supérieur lui imposera avec beaucoup de douceur les punitions suivantes : perte des deux voix durant cinq ans, dernière place parmi les Frères, perte de l'*eskim* et de la couronne pour un mois, jeûne au pain et à l'eau, arrêt de rigueur dans sa cellule pendant quelques mois. S'il s'est enfui deux ou trois fois, on lui imposera le double de ces punitions et d'autres encore; il en sera de même s'il a donné des scandales lorsqu'il séjournait hors du couvent.

Il n'y a que le Général qui puisse permettre la réintégration d'un fugitif, d'après le cérémonial suivant : le fugitif est présenté agenouillé aux Frères réunis en Chapitre conventuel; après quoi le supé-

rieur entonne le psaume L que chantent les Frères avec le *Gloria*. Puis, il l'absout de l'excommunication encourue (1), lui impose une punition et le congédie. Le temps passé en dehors de l'Ordre ne compte point comme années de profession (2).

CHAPITRE III : DES PEINES CANONIQUES.

Quatre articles embrassent ce troisième paragraphe : l'excommunication, la perte des voix, l'interdit et la destitution, enfin l'expulsion de la Congrégation.

1° *L'excommunication*. Le Général seul peut porter cette peine extrême, mais *rarement*, pour une cause *très grave*, après avoir pris l'avis des assistants à la suite de trois avertissements successifs donnés à des intervalles de deux et trois jours, et en informant les Frères réunis en chapitre conventuel, suivant l'ordre et la formule indiquée aux Constitutions (3). Il l'absout en se servant de la même formule que pour les fugitifs. L'excommunié ne peut s'unir aux Frères ni à la chapelle ni au réfectoire; il perd les deux voix, et il se tiendra enfermé dans sa cellule jusqu'à nouvel avis du Général.

2° *Perte des voix, de l'eskim et de la couronne*. Le supérieur n'imposera cette punition qu'avec l'avis des anciens. Le coupable ne peut être élu aux dignités de l'Ordre, mais il peut en exercer les fonctions infimes ou subalternes (portier, cuisinier, infirmier, etc.). Il a la dernière place partout et il ne conversera avec personne sans autorisation.

3° *Interdit et destitution*. Le supérieur interdit ou destitué ne peut plus exercer son autorité et perd les deux voix pour un an; s'il ne tient pas compte de la peine, il les perd pour cinq ans. Si le supérieur général pêche *très gravement*, il appartient aux quatre assistants de réunir sur le champ le chapitre général, de le punir

(1) *Constitutiones*, p. 146.

(2) Cette clause est indispensable pour contrôler les présences parmi les moines.

(3) *Ibid.*, p. 147.

par l'interdit et la destitution et d'élire aussitôt un nouveau Général. Mais tout doit se faire sous le sceau du plus grand secret, et le Général se soumettra entièrement aux décisions de ce chapitre. Voici les fautes par lesquelles il encourt cette peine : s'il passe à l'hérésie, s'il quitte l'Ordre par la fuite, s'il frappe et blesse grièvement un Frère, s'il se rend coupable d'homicide, s'il dépense des sommes exorbitantes dans des constructions inutiles, s'il accepte ou construit un monastère sans l'avis des assistants, s'il reçoit un novice à l'admission duquel s'opposent des empêchements canoniques, s'il viole le secret de la confession, s'il ouvre les lettres des assistants ou celles qui sont envoyées au chapitre général, s'il exerce la magie, s'il commet un péché charnel, s'il s'efforce de nuire à la Congrégation, s'il vend les dignités de l'Ordre à prix d'argent, s'il en appelle à la sentence du juge civil contre celle du chapitre général, s'il s'oppose aux ordres du Saint-Siège, s'il porte ses religieux à la révolte contre Rome, s'il exerce le ministère sans l'autorisation de l'Ordinaire.

Si un assistant se rend coupable de fautes pareilles, il appartient au Général et aux autres de l'en punir.

Une simple faiblesse de constitution chez le Général ne saurait provoquer sa destitution; mais, dans ce cas, les assistants éliront un *vice-général* qui gouvernera l'Ordre jusqu'à la convocation du chapitre général.

4° *Expulsion ou renvoi de l'Ordre.* Un religieux qui se rend coupable d'un crime très grave ou plus grave énoncé plus haut doit d'abord être averti trois fois, puis puni suivant les Constitutions. S'il refuse d'accomplir la punition imposée et qu'il retombe fréquemment, il faudra le renvoyer de l'Ordre avec l'autorisation du Général et des assistants et après en avoir donné avis à l'Ordinaire du lieu. Le religieux expulsé est renvoyé à son évêque; il lui est interdit d'exercer aucune fonction ecclésiastique, par le fait même de son expulsion. Il est cependant recommandé

aux supérieurs d'épuiser auparavant toutes les ressources de la fermeté et de la douceur et de s'arranger pour que leur responsabilité ne soit pas engagée dans l'exclusion d'un sujet devenu inutile et même dangereux pour les autres religieux.

Appendice : Exhortations et conseils.

a) Pour éviter les négligences et accroître la ferveur religieuse, le chapitre général peut ajouter à ces Constitutions certaines prescriptions qu'il jugera utiles et qui auront force de loi si elles ne sont pas contraires à celles des Constitutions.

b) Il appartient seulement au Général et aux assistants d'interpréter les Constitutions et les règles de l'Ordre.

c) Dans chaque couvent, il doit y avoir au moins deux exemplaires des règles et des Constitutions dont on fera lecture publique une fois par mois, ou même plusieurs fois, suivant la volonté du supérieur.

d) Les supérieurs veilleront avec soin à ce que toutes ces règles soient ponctuellement observées : qu'ils aient toujours devant les yeux la terrible responsabilité que leur impose leur charge, ainsi que le compte rigoureux qu'ils auront à en rendre à Dieu.

e) Pour que tout se passe avec ordre et avec exactitude, il faut que chaque religieux ait un exemplaire de ces Constitutions, ou tout au moins, un exemplaire des règles qui concernent sa charge et sa fonction, « afin qu'il les mette ponctuellement en pratique, pour la gloire du Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, pour l'honneur de la Toute Sainte Marie Mère de Dieu, pour notre Père saint Basile et de tous les saints ».

* * *

Nous avons terminé l'analyse des règles et des Constitutions monastiques basiliennes chouérites. Nous n'avons qu'un seul regret, c'est que ces règles si sages, si propres à sanctifier les âmes détachées

de la terre, ne soient pas assez connues même dans le milieu qui les a vu naître. Sur le terrain intellectuel, il faut avouer cependant que de grands progrès ont été réalisés par les Chouérites indigènes. Puissent ces progrès persister et se développer! Puissent-ils surtout se propager chez leurs Frères, les Chouérites alépins!

Puissent-ils enfin s'allier de plus en plus avec le perfectionnement moral, sans lequel toute science même ecclésiastique est vaine et toute vie religieuse devient un non-sens.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

MELETIOS SYRIGOS, SA VIE ET SES ŒUVRES

(suite.)

PREMIER EXIL

C'est en exilé, point en légat, que Syrigos devait retourner au nord du Danube. Mais n'anticipons pas et, avant de raconter ses malheurs, narrons brièvement son nouveau séjour à Galata.

Galata reçut son prédicateur à la fin de 1643 ou plutôt, si Dosithée n'a point fait erreur (1), au début de 1644, j'ignore en quel mois. Aussitôt réinstallé à la Khrysopégé, le hiéromoine se préoccupa d'y reprendre le cours de ses instructions. A 1644 et à la Khrysopégé appartiennent ses deux sermons, point autrement datés, sur le texte *ὡς περ γὰρ ἀνθρώπος ἀποδημῶν* et le texte *μη εἰσενέγκης ἑμαῖς εἰς περιστάσιμόν* (2). L'année 1644 l'entendit également prêcher sur le reniement de saint Pierre et pour l'Ascension (3) : le premier de ces deux sujets, s'il était réellement en connexion avec le Jeudi-Saint, nous fixerait au 18 avril; le second nous fixe nécessairement au 30 mai. D'autres sermons de 1644 sont datés par le manuscrit de Smyrne avec précision. Celui pour le douzième dimanche de Matthieu fut dit le 1^{er} septembre (4). Celui pour le dimanche avant l'Exaltation de la Croix fut prononcé le 8 septembre,

juste le jour de l'intronisation de Parthenios II (1). En la fête de saint Spyridon, c'est-à-dire le 12 décembre, Meletios parla sur le bon pasteur *εἰς τὴν χρυσοπηγίην* (2). En la solennité de Noël, il monta dans la chaire de Saint-Georges et adressa son exorde à Parthenios II qui célébrait sa première messe patriarcale. Ce dernier discours est indiqué chez M. Papadopoulos Kerameus comme du 25 décembre 1645, mais il faut corriger en 1644 pour deux raisons : en premier lieu, il est difficile d'admettre qu'un patriarche intronisé le 8 septembre 1644 soit resté jusqu'au 25 décembre 1645 sans pontifier une seule fois; en second lieu, il est absolument sûr qu'à la fin de 1645 Syrigos avait dès longtemps encouru la disgrâce de Parthenios II et pris le chemin de l'exil.

Durant les premiers mois de 1645, notre héros continua de prêcher comme par le passé, et la preuve en est dans le sermon sur le texte *ποιήσατε οὖν καρπούς τῆς μετανοίας* dit *εἰς Γαλατῶν* cette année-là (3); mais il s'occupa surtout de tenir tête à Parthenios II. Celui-ci, ayant chassé Parthenios 1^{er}, ne pouvait que prendre le contre-pied de sa politique. En fait, à l'inverse de ce trop orthodoxe prédécesseur,

(1) Βίος.

(2) Σημειώσεις, p. 442; SATHAS, *op. cit.*, p. 258.

(3) Σημειώσεις, p. 442; SATHAS, *op. cit.*, p. 259.

(4) Σημειώσεις, p. 442, 445; SATHAS, *op. cit.*, p. 259.

(1) Σημειώσεις, p. 442, 443.

(2) SATHAS, *op. cit.*, p. 257, n° 2, et 259; Σημειώσεις, p. 445.

(3) Σημειώσεις, p. 442; SATHAS, *op. cit.*, p. 258.

il réserva sa bienveillance aux anciens amis de Cyrille Lucaris et aux fauteurs plus ou moins conscients du protestantisme. Syrigos, nous le savons, n'était pas de ceux-là. Tous les calvinisants le considéraient comme leur plus redoutable ennemi, et l'un d'eux, Meletios Pantogalos, n'hésitait pas à le mettre sur le même plan que Parthenios 1^{er}. Dans une lettre du 25 août 1644, où il posait ouvertement sa candidature au patriarcat œcuménique et quémandait sans pudeur l'appui de la Hollande, ce métropolitite d'Ephèse présentait Parthenios 1^{er} et Syrigos comme les pires instruments des maudits Jésuites dans la campagne de calomnie menée contre feu Lucaris : *οἱ δὲ ἐγὼ καὶ συκοφανταὶ οὗτοι εἶναι ὁ γυνὴ πατριάρχης Παρθένιος καὶ ὁ Συρίγος* (1). Comment, dans ces conditions, le nouveau maître du Phanar et le prédicateur de Galata auraient-ils pu s'entendre? L'entente fut nulle entre eux et le prédicateur eut ordre de quitter Constantinople.

Exilé le 1^{er} juin 1645, comme il nous l'apprend lui-même (2), Syrigos se retira, dit Dosithée (3), à lassi. Nul autre lieu ne lui convenait aussi bien que ce pays où l'attendaient les amitiés contractées durant ses trois précédents séjours et surtout la protection de Basile le Loup. Aussi est-il vraisemblable que le persécuté se dirigea vers la Moldavie sans aucun retard. Par malheur, nous sommes dépourvus de tout renseignement sur lui durant onze mois. Lorsque nous le rencontrons pour la première fois, le 1^{er} mai 1646, il est à lassi, préoccupé de mettre la main à un office du néomartyr Jean de Trébizonde. Mais il va quitter la grande cité moldave, et s'il entreprend l'office de Jean, c'est qu'il a résolu de se rendre à Soutschava, où repose le corps du néomartyr. Il y arrive, en effet, quelques jours plus tard, et il y termine, toujours

dans le courant de mai, l'office commencé à lassi (1).

Si je ne me trompe, Syrigos ne prolongea point son séjour à Soutschava, pressé qu'il était de quitter cette ville pour retourner à Constantinople. En tout cas, ce retour durant la belle saison de 1646 est chose certaine. Dosithée, qui l'indique (2), nous montre Syrigos obéissant en cette circonstance à je ne sais quelle pressante nécessité et aussi à l'espérance que son élève Panayote, alors drogman auprès de l'ambassadeur du Saint-Empire, pourrait lui faire rendre son Eglise de la Khrisopégé. Le drogman ne devait rien obtenir de semblable. Aussi, après une courte apparition dans la capitale, après quelques semaines traînées peut-être en quelque mystérieuse cachette de Galata ou de Péra, mis au courant des implacables dispositions où se trouvait Parthenios et bien sûr que ce prélat ne se départirait jamais de sa haine, notre persécuté se trouva dans l'obligation d'aller poursuivre son exil en d'autres parages.

Ce ne fut ni à Cos, comme le veut Sathas (3), ni à Chio, comme le veulent certains autres, mais bien à Kios, comme le dit Dosithée (4). Kios est le moderne Ghemlek, au fond du golfe d'où partait jadis le canal qui reliait la Propontide au lac de Nicée. Dosithée écrit : *εἰς καὶ τὰς ἐκείσε κωμοπόλεις*. Il suit de là que le hiéromoine fut laissé libre de circuler dans cette partie de la Bithynie, encore alors semée de plusieurs monastères grecs; quant à donner de plus amples renseignements sur cet exil, nous ne le pouvons.

DEUXIÈME EXIL

A l'automne 1646, d'heureuses nouvelles vinrent réjouir le persécuté : Parthenios II fut chassé du Phanar le 11 novembre (5) et, le 16, le métropolitite

(1) E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. IV, p. 520.

(2) SATHAS, *op. cit.*, p. 257, note 2.

(3) *Bíos*.

(1) M. 746, p. 599, 603, 679.

(2) *Bíos*.

(3) *Νεοελληνική φιλολογία*, p. 257.

(4) *Bíos*.

(5) SATHAS, *op. cit.*, p. 257, note 2.

Joannice d'Héraclée prit sa place au patriarcat (1). Instruit de cette révolution, Syrigos se hâta-t-il de prendre le chemin de Constantinople? Ou bien, peu au fait des sentiments qui animaient Joannice, attendit-il patiemment d'être rappelé par lui? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il que le 21 mars 1647, troisième dimanche de Matthieu, notre hiéromoine était de retour de l'exil et prêchait devant le nouveau patriarche. La note qui précède ce sermon est formelle *αγγμζω μαρτίω καὶ τῇ κυριακῇ τῆς προσκυνήσεως μετὰ τὴν ἐπάνοδον ἀπὸ τῆς ἐξορίας ἐπὶ παρουσίᾳ Ἰωαννικίου πατριάρχου* (2).

Dix-huit mois s'écoulèrent, sur lesquels les renseignements nous font défaut, et le jeu habituel des intrigues associé au jeu de l'or permit à Parthenios II de remonter sur le trône œcuménique : c'était de nouveau l'exil pour Syrigos. D'après Hypsilanti (3), le patriarche aurait éloigné son ennemi à cause d'un sermon de celui-ci contre la traduction du Nouveau Testament. Que le fait en lui-même soit vrai, je n'en doute point. Oui, un dimanche, Syrigos gravit la chaire devant le patriarche qui avait fait bon accueil à cette traduction protestante, et, les deux volumes en main, il en excommunia l'auteur, et les imprimeurs, et les lecteurs, et les distributeurs, et les approbateurs. Mais fut-ce bien en 1648? Dosithée (4), à qui Hypsilanti emprunte le fait, ne le date d'aucune manière, et la marche des événements nous oblige plutôt à le placer avant le premier exil (5). A ce moment, nous le savons, les rapports n'étaient encore qu'à demi tendus entre les deux adversaires, et Parthenios ne refusait pas d'assister aux ser-

mons de sa future victime. En 1648, au contraire, le patriarche n'y aurait jamais consenti. Et d'ailleurs, Syrigos nous affirme lui-même que son deuxième exil suivit immédiatement l'intronisation de Parthenios, indiquant assez par là que cette intronisation fut la cause unique et directe de son éloignement.

La note de Syrigos dont je me prévaux ici est placée en tête du sermon, déjà signalé, du 8 septembre 1644, et la teneur en est celle-ci : *λόγος ὅτε ἐνεθρονίσθη ὁ κύριος Παρθένιος ὁ νέος ἐκβαλὼν τὸν γέροντα καὶ ὕστερον ἡμᾶς ἐξορίσας ἰουνίου ἁ' αγγμζε', ἐξωρίσθη δὲ καὶ αὐτὸς αγγμζ' νοεμβρίου ια', ἀποφυγὼν δὲ τῆς ἐξορίας πάλιν ἦλθεν εἰς τὸν θρόνον αγγμη' ὀκτ. 28 καὶ εὐθὺς ἐξώρισεν ἡμᾶς εἰς Ἡροῦσαν τὸ δεύτερον, καὶ τρίτον εἰς [κίον αγγμθ'] νοεμβρίου ι', ἀπεκτάθη τῇ ιζ' μαΐου αγγν' (1). D'après cette note, le second patriarcat de Parthenios II se serait ouvert le 28 octobre 1648 et le départ forcé de notre héros, postérieur à cette date, n'aurait eu lieu qu'aux derniers jours d'octobre, sinon plus tard. Par malheur, nous trouvons une indication contraire en deux offices que Syrigos composa durant son deuxième exil et qu'il data au moment même de sa propre main, écrivant sur l'un : *αγγμη' ἐν μηνὶ ὀκτωβρίῳ ἐν Κίῳ* (2), et sur l'autre : *ἐν Κίῳ αγγμη' ὀκτωβρίου ζ'* (3). Il y a donc contradiction entre les deux notes autographes. Entre les deux, laquelle choisir? Evidemment, la plus voisine des faits. Or, les mots en tête du sermon du 8 septembre 1644 furent écrits assez tard, puisqu'ils relatent un événement du 16 mai 1650. Au contraire, les mots en tête des deux offices paraissent contemporains du moment où l'auteur composa ces offices. Il faut donc conclure que Syrigos a commis une méprise dans sa note du sermon en écrivant *ὀκτ. 28*, au lieu sans doute de *σεπτ. 28*.*

Ainsi Parthenios II dut revenir au pou-

(1) Ἑλλ. φιλολογ. σύλλογος, supplément archéologique aux tomes XX-XXII, p. 115.

(2) M. 349, fol. 307'.

(3) Τὰ μετὰ τὴν ἄλωσιν. Constantinople, 1870, p. 150, 151.

(4) Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. Bucarest, 1715, p. 1173.

(5) La même raison me fait écarter l'opinion de M. Papadopoulos-Kerameus, qui réserve le sermon contre la traduction du Nouveau Testament pour la veille du troisième exil. Σημειώσεις, p. 445.

(1) SATHAS, *op. cit.*, p. 257, note 2.

(2) M. 746, p. 133.

(3) M. 746, p. 185.

voir le 28 septembre 1648. Aussitôt, dépouillé de son Eglise, Syrigos eut à se diriger de nouveau vers l'hospitalier district de Bithynie qui l'avait abrité déjà. A Ghemlek, dès son arrivée, il se mit à écrire un canon pour la Vierge Hodégétria, avec un office pour saint Macaire, chrétien de Ghemlek, martyrisé à Brousse le 6 octobre 1590 (1). A Ghemlek aussi, le 27 octobre, il tourna une série de *catbismata* pour saint Elie, à la prière de l'évêque Cosmas (2). A Ghemlek encore, le 3 novembre, *αγγλη νοσηθρίω γ' εν Κίω* (3), il entreprit l'office du saint iconophile Ignace de Kios. Le 15 novembre, toujours à Ghemlek, *αγγλη νοσηθρίω ιε' εν Κίω* (4), il composa l'office de saint Thyirse. Nous devons en dire autant sans doute des *doxastika* à sainte Théodosie datés du 12 janvier 1649 (5), car ils furent demandés par le protopsalte de Nicée qui devait résider à Ghemlek, centre effectif de l'éparchie nicéenne.

A constater ainsi la présence de Syrigos dans cette ville durant les premiers mois de son deuxième exil, on peut s'étonner que l'intéressé ait pu écrire : *ἐξώρισεν ἡμᾶς εἰς Προῦσαν τὸ δεῦτερον*. Mais peut-être, par ce mot de Brousse, entendait-il la région dont Brousse est comme la capitale. Peut-être aussi, en le chassant, Parthenios lui avait-il ordonné de se retirer *εἰς Προῦσαν*. Peut-être encore que, de janvier à juin 1649, l'exilé vécut réellement à Brousse. Entre ces trois hypothèses je n'ose me prononcer. En tout cas, il existe un office des saints trigliotes que notre hiéromoine écrivit en juin 1649 à Ghemlek, non plus dans la ville même, mais dans le couvent Saint-Georges-au-Cyprès où il s'était retiré, dit-il (6), à cause de la peste. Là aussi, sûrement en 1649 et probablement en juin, il écrivit l'office de saint Macaire de Pélécète (7). Est-ce là déjà, est-ce ailleurs

qu'il travaillait durant le mois de mai précèdent (1) à l'office des saints médikiotes? Je l'ignore, mais je puis affirmer qu'il ne resta pas longtemps, pour cette fois, l'hôte de Saint-Georges : soit crainte de l'épidémie, soit tout autre motif, il quitta furtivement la Bithynie et pénétra, déguisé on ne sait comment, à Constantinople.

TROISIÈME EXIL

Le patriarche Dosithée, dans sa biographie, n'est pas de l'avis que je viens d'émettre. Exilé en 1648, écrit-il, Syrigos vécut à Triglia jusqu'en 1651, date de la mort de Parthenios II. Mais cela ne brille point par l'exactitude. En ce qui regarde le lieu, nous venons de constater et nous constaterons encore davantage que le hiéromoine vécut ailleurs qu'à Triglia, sans nier du reste qu'il ait pu habiter aussi quelquefois cette localité. En ce qui regarde le temps, nous sommes obligés de partager en deux exils distincts ce que Dosithée donne comme un seul exil, et cette obligation naît pour nous de la note autographe déjà citée où l'intéressé déclare que Parthenios II le bannit « une troisième fois ».

On ignorait tout jusqu'ici de ce troisième bannissement. Le codex M. 746 nous tire de cette ignorance en nous montrant que Syrigos, encore à Saint-Georges de Kios en juin 1649, se permit d'aller quelques jours plus tard à Constantinople (2). L'office des saints de Bathys Rhyax sortit de sa plume au mois de juillet 1649 (3) et lui-même en dit : « Je l'ai composé *ἐν Κωνσταντινουπόλει καθ' ὃν χρόνον ἐκρυπτόμην*. » Dans sa cachette, le proscrit feuilleta ses premiers cahiers d'hymnographe et au début de celui de mai 1646, qui renfermait la vie et les éloges du néomartyr Jean de Trébizonde, il écrivit (4)

(1) M. 746, p. 131-196.

(2) M. 746, p. 185-188.

(3) M. 746, p. 311.

(4) M. 746, p. 381.

(5) M. 746, p. 198.

(6) M. 746, p. 107.

(7) M. 746, p. 260.

(1) M. 746, p. 75.

(2) La conjecture de M. Papadopoulos-Kerameus se trouve donc erronée, qui présentait ce voyage à Constantinople comme un événement de novembre 1648. *Σημειώσεις*, p. 444.

(3) M. 746, p. 230.

(4) M. 746, p. 567.

la mention « septembre 1649 ». Durant le mois d'octobre, *α/μθ' εν μηνι οκτωβριω* (1), il mit au jour une œuvre nouvelle en l'honneur de sainte Théodosie la Constantinopolitaine. En octobre pareillement, il composa l'office des trois saints évêques de Brousse pour répondre au désir que lui avait précédemment exprimé un personnage de cette ville (2). Cependant, si bien caché qu'il fût, la présence de Syrigos finit par être connue du Phanar, et aussitôt s'ouvrit, le 10 novembre 1649, son troisième exil.

De cette dernière date, dans la note autographe citée plus haut, une déchirure du papier n'a laissé que *νοεμβρίου τ'*, mais il est aisé d'y suppléer *α/μθ'*, car nous possédons un autre document daté tout ensemble de février 1650 et du troisième exil. Le document auquel je fais allusion se lit à la fin du manuscrit S. 13, qui renferme des homélies pour tous les dimanches de Luc. Nous y apprenons que cet ouvrage fut terminé *εν Κίω της Βιθυνίας εν τῷ μοναστηριῳ τοῦ ἁγίου Γεωργίου τοῦ εν τῷ Κυπριόστρω κατὰ τὸ α/γρον ἔτος..... εν μηνι φεβρουαριῳ ὑπὸ..... Μελετιου τοῦ Συριγου εν τῇ ὑπὸ Παρθενίου τοῦ νέου τρίτη αὐτοῦ ἐξορίζ* (3). Que peut-on désirer de plus clair?

En fournissant l'année qui manquait à la note autographe, ce texte fournit aussi le nom du lieu également emporté et permet d'ajouter Κίον après *καὶ τρίτον εἰς*. Ce même texte indique la résidence précise de Syrigos : il nous le montre en février 1650 au monastère Saint-Georges du Cyprés, c'est-à-dire là même où nous l'avons rencontré au mois de juin précédent. En outre, ce même texte nous révèle une des occupations de notre hiéromoine à cette époque : les discours prononcés par lui en divers temps et en divers lieux étant suffisants pour former une série complète d'homélies dominicales, il copiait ou tout au moins faisait recopier au propre cette série.

Là, d'ailleurs, s'arrêtent nos renseignements sur cette partie de la vie de Syrigos. Dans le codex M. 748, la dernière de ses homélies datées appartient au 29 juin 1638. Dans le manuscrit de sermons dépouillé par M. Papadopoulos-Kerameus, l'œuvre la plus récente qui soit accompagnée d'une donnée chronologique se réfère aux premiers mois de 1645. Dans le cahier d'offices, le silence se fait en octobre 1649 pour durer jusqu'en 1655. Nous sommes donc ici devant un trou noir, ou du moins devant des indications assez maigres.

La première de ces indications fixe approximativement la fin du troisième exil. Syrigos, lisons-nous dans la biographie de 1690, resta en Bithynie *ἕως τοῦ α/γνα' ἔτους τελευτήσαντος δὲ τοῦ Παρθενίου, πρόσκαλεῖται ὑπὸ τοῦ Ἰωαννικίου καὶ κάθηται πάλιν εἰς τὴν Χρυσοπηγὴν*. Est-ce bien *α/γνα'*, est-ce bien 1651 qu'il faut lire? Rien ne s'y oppose absolument, puisque le second patriarcat de Joannice II couvrit une partie de cette année; mais n'est-il pas plus naturel de supposer que l'exilé revint dans la capitale aussitôt après l'exécution de son persécuteur? Or, n'en déplaît à M. Gédéon (1), le patriarche Parthenios II ne périt pas en 1651 : d'après Dosithée dans un autre de ses ouvrages (2), il fut mis à mort en mai 1650; d'après Syrigos, dans la note déjà transcrite, il fut mis à mort le 16 mai 1650. Dès lors, il semble assez probable que notre hiéromoine remit les pieds à la Khrysopégé dès 1650. Quoi qu'il en soit, sa réinstallation dans cette église précéda les derniers jours de mai 1651, car c'est à la fin de mai 1651 que prit fin le second patriarcat de Joannice II.

DE GALATA A KOUM-KAPOU

Le second patriarcat de Joannice II avait duré un an et treize jours, du 16 ou

(1) M. 746, p. 367.

(2) M. 746, p. 269.

(3) S. 13, fol. 392.

(1) Πατριαρχικοί πίνακες, p. 577.

(2) Ἱστορία τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων. p. 1176.

17 mai 1650 au 29 ou 30 mai 1651. Celui de Cyrille III compta dix-huit jours seulement : élu le 29 ou le 30 mai, Cyrille fut supplanté le 16 ou le 17 juin, dès avant d'avoir pris possession du trône œcuménique. Son vainqueur, Athanase III, eut moins de bonheur encore : patriarche pour la seconde fois, le 16 ou 17 juin, il se trouva réduit à démissionner au bout de quatorze jours (1). Avec Paisios I^{er}, nommé le 1^{er} juillet, il y eut un instant d'arrêt dans la série des culbutes patriarcales, mais le vent des intrigues continua de souffler plus fort que jamais, grâce à l'ambition de Cyrille III. Contre ce brouillon, Paisios dut recourir aux pires anathèmes, et il le fit dans une circonstance solennelle où notre Syrigos tint l'un des grands rôles.

Le récit de cette excommunication nous a été conservé par l'archidiacre Paul d'Alep, témoin oculaire et auriculaire. La scène eut lieu le 2 janvier 1653, à l'église Saint-Georges du Phanar. Là, devant Paisios de Constantinople, et Macaire d'Antioche, le prédicateur Syrigos gravit les degrés de la chaire et tout à coup, sans autre préambule, s'écria : « Pourquoi cette agitation ? Pourquoi cette commotion ? Pourquoi cette discorde dans l'Eglise de Dieu ? » Et le reste du discours fut dit sur le même ton de tribun. Aussi, la philippique terminée, Paisios n'eut-il aucune peine à obtenir des assistants toute sorte de malédictions contre Cyrille III. Ces malédictions nous importent peu, mais nous devons relever ici, tels que nous les trouvons dans leur traduction anglaise, les termes par où l'Arabe Paul célèbre l'orateur du jour ; *The Didascalos Serigos Curate of the church of Χρυσοπηγή in Galata, the learned man of his times, and the pre-eminent of his contemporaries, the champion of the True Faith, and defender of the orthodox religion* (2).

Encore curé de la Khrysopégé le 2 janvier 1653, Syrigos ne conserva plus long-

temps cette charge. Dosithée borne en effet à deux ans le temps qu'il vécut à Galata après son retour définitif de l'exil : μετὰ δύο ἔτη μετόκησεν εἰς τὴν Ἐλπίδα εἰς τὸ Κοντοσκάλιον ἕως αἰγῶν. Donc, vers le printemps 1653, Meletios fut transféré à cette église de la Vierge de l'Espérance qui, rebâtie plusieurs fois, existe encore à Kontoskalion ou Koum-Kapou.

Ce qu'il y fit durant les deux premières années ne nous est indiqué par aucun texte. En 1655, au contraire, nous l'y saisissons qui termine son recueil de sermons pour tous les dimanches de Matthieu. Le manuscrit de cette œuvre porte la note que voici : πέρας ἔλαβον αἱ διδασκαλῆ αὐταὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐν τῷ Κοντοσκάλιῳ, εἰς τὸν ναὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου ὀνομαζομένης Ἐλπίδος, κατὰ τὸ αἰγῶν ἔτος τῆς θεογονίας ἐν μηνὶ φεβρουαρίῳ, ἰνδικτικῶνος ἧ' (1). Le vieux prédicateur s'occupait donc de plus en plus de prédication. Après sa collection d'homélies sur tous les dimanches de Luc, œuvre terminée à Ghemlek en février 1650, il avait dû mettre la dernière main à la collection de ses discours pour les dimanches compris entre celui du Publicain et la Pentecôte, œuvre conservée dans le codex M. 432. Maintenant, en menant à bonne fin son recueil sur saint Matthieu, il parachevait la série complète des dimanches de l'année.

Avec l'éloquence, Meletios continuait à cultiver la poésie sacrée. Dès le 25 janvier 1655 (2), il entreprenait l'office du néomartyr Athanase, mis à mort le dimanche 29 octobre 1654, office qu'il terminait en juin 1656 d'après un codex athonite où se lit cette phrase : συνετέθη ἡ παροῦσα ἑορτὴ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Ἀθανασίου ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ἐν τῷ Κοντοσκάλιῳ εἰς τὸν ναὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου ἑπονομαζομένης Ἐλπίδος ὑπὸ Μελετίου Συρίγου τοῦ Κρητός κατὰ τὸ αἰγῶν ἔτος τῆς σωτηρίας ἐν μηνὶ ἰουνίῳ ἰνδικτικῶνος θ' (3). En no-

(1) DOSITHÉE, *op. cit.*, p. 1176.

(2) *The travels of Macarius, patriarch of Antioch*, trad. F. BALFOUR, t. I^{er}. Londres, 1836, p. 37.

(1) M. 448, fol. 198^r.

(2) M. 746, p. 45.

(3) S. LAMBROS, *Catalogue of greek manuscripts on mount Athos*, n° 4988, t. II, p. 232.

vembre 1655 (1), notre hiéromoine célébra le néomartyr Jourdain, tué le 17 février 1651 (2). Peut-être est-ce la même année qu'il célébra pareillement le néomartyr Jean de Thasos (3), immolé le 21 décembre 1652 (4). En tout cas, le 25 juin 1656, Syrigos s'occupait d'un saint plus ancien, Timothée de Proconnèse, et lui consacrait un office avec trois canons (5).

Prédicateur et hymnographe, le curé de Koum-Kapou se montra aussi théologien. En 1654, au printemps, un concile s'était tenu à Moscou, sous la présidence de Nicon, en vue de réformer les livres liturgiques, et ce concile avait résolu de poser certaines questions au patriarcat œcuménique (6). Lesdites questions, au nombre de 26 ou de 27, provoquèrent deux lettres de Païsius 1^{er} : l'une, synodale, constitua la réponse officielle et porta la signature de 25 métropolitains, de 3 évêques et de 11 dignitaires ecclésiastiques; l'autre, personnelle, se contenta d'annoncer la réponse précédente. Or, la lettre synodale de Païsius 1^{er} eut pour véritable auteur notre Syrigos. Nous le savons par les manuscrits qui donnent cette lettre sous forme de traité intitulé : *Explication de la liturgie* (7), car là, en tête de l'écrit, figure le nom de Syrigos. Nous le savons surtout par le manuscrit qui renferme la lettre avec les souscriptions complètes, car là, immédiatement après les évêques, le premier signataire se présente comme suit : Μελέτιος Συρίγος ἱερομόναχος καὶ διδάσκαλος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, ὁ καὶ συνθεὶς τὸ παρὸν συνταγμάτιον ἐκ προσταγῆς τοῦ παναγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου

Χου κύρι Παΐσιου καὶ πάσης τῆς περὶ αὐτὸν ἱερᾶς συνόδου (1).

Cette œuvre de Syrigos peut être datée et assignée avec certitude à la fin de l'année 1654. Provoquée par des questions arrêtées à Moscou, au printemps 1654, elle fut reçue à Moscou à la fin de l'hiver suivant. Nicon la fit approuver par le nouveau synode tenu en 1655 (2), durant la dernière semaine de mars, et il en publia un extrait dans une lettre de lui datée du 29 décembre de la même année. Ces faits certains nous montrent comment il faut entendre les données chronologiques qui accompagnent la lettre de Païsius 1^{er} dans un manuscrit athonite : ἐν μηνί δεκεμβρίῳ κατὰ τὸ ἀρχεῖ εἶτος τῆς θεογονίας ἰνδικτιῶνος ᾗ (3). Nous avons là deux années : d'abord 1655, indiquée très expressément; puis 1654, indiquée par « décembre indication VIII ». Que choisir? Evidemment 1654, puisque la lettre se trouvait déjà entre les mains de Nicon au mois de mars suivant. D'où il suit que l'*Explication de la liturgie*, écrite par Syrigos durant l'automne, fut expédiée comme lettre synodale avec la date de décembre 1654.

DERNIÈRES ANNÉES

En décembre 1654, nous le constatons à sa signature, Meletios Syrigos n'avait d'autre titre que celui de maître de la Grande Eglise. Cette année et l'année suivante, il dirigea, comme nous l'avons vu, la paroisse de la Vierge de l'Espérance à Koum-Kapou. Il la dirigea aussi en 1657, 1658 et 1659, toutes années pour lesquelles nous manquons de renseignements détaillés. Enfin, en 1660, écrit son biographe, chassé de Koum-Kapou par un incendie, il retourna à Galata et se fixa dans l'église dite du Christ des Jardins, où il mourut le dimanche 17 avril 1664.

(1) M. 746, p. 19.

(2) Syrigos écrit : « le mercredi 17 février 1651 ». En 1651, le 17 février tomba un lundi.

(3) M. 746, p. 421-451.

(4) Syrigos écrit : « le lundi 21 décembre 1652, indication V ». En décembre 1652, on était à l'indiction VI, et le 21 décembre tomba un mardi.

(5) M. 746, p. 455.

(6) W. PALMER, *The Patriarch and the Tsar*, t. II. *Testimonies concerning the patriarch Nicon, the tsar and the boyars*. Londres, 1873, p. 407, 408.

(7) M. 287, M. 349, fol. 420; Athous, 178, 3, dans S. LAMBROS, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos*, t. 1^{er}, p. 26.

(1) TROÏTSKI.

(2) *The travels of Macarius*, t. II, p. 85; W. PALMER, *op. cit.*, p. 412-415.

(3) Athous 2 129, dans S. LAMBROS, *op. cit.*, t. 1^{er}, p. 184.

L'incendie mentionné ci-dessus a été signalé par Syrigos en personne dans une assez longue note que M. Papadopoulos-Kerameus a extraite en entier du manuscrit de Smyrne. Le sinistre, y lit-on, éclata le 14 juillet 1660 et dura trois jours. Les désastres qu'il causa d'un bout à l'autre de Constantinople furent énormes. Il dévora en particulier les quatre églises de Koum-Kapou, à commencer par celle de Syrigos : ἔκαυσε τὰς τέσσαρας μεγάλας ἐκκλησίας τοῦ Κομποκαλίου, Ἐλπίδα, Ἅγιον Νικόλαον, Ἅγιον Ἰωάννην καὶ Ἅγίαν Κυριακὴν (1). Aussi, n'ayant plus rien à faire dans un quartier si complètement réduit en cendres, notre hiéromoine se transporta-t-il à Galata.

Fut-ce, comme autrefois, auprès de la Khrysopégé? La Khrysopégé n'existait plus depuis cent jours : les flammes l'avaient détruite, elle aussi, le 6 avril 1660, au cours d'un gros incendie pareillement fécond en ruines et pareillement signalé par Syrigos (2). Celui-ci, à défaut de sa vieille Khrysopégé, se retira, dit Dosithee (3), εἰς τὸν Χριστὸν τῶν Μποστάνιων. Le mot *bostan*, en turc, désigne une sorte de jardin. La paroisse du Christ des Jardins figure dans un document du 13 février 1683 (4) et dans un autre à peine postérieur (5), tandis qu'il fait défaut dans une liste dressée en 1648 (6). On en conclura qu'elle fut érigée à la suite de l'incendie du 6 avril 1660 qui avait ravagé la Khrysopégé, Saint-Georges et l'Eléousa, c'est-à-dire les trois principales églises du Galata d'alors.

On peut, malgré le témoignage de Dosithee, se demander si notre hiéromoine se montra vraiment fidèle au Christ des Jardins. En effet, le manuscrit M. 755 fut terminé le 5 juillet 1661 ἐν Γαλατᾷ, εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου,

et ce manuscrit, nous l'avons dit, fut écrit, sinon par Syrigos lui-même, du moins sous ses yeux.

S'il ne suffit peut-être pas à prouver un changement de domicile, le codex M. 775 suffit, par contre, à nous montrer que la traduction du commentaire d'Origène sur l'épître de saint Paul aux Romains compte parmi les dernières œuvres de notre héros. Ce fut même peut-être la dernière de toutes, à part, il est vrai, les sermons que Syrigos, prédicateur inlassable, continua de prononcer jusqu'au bout. Deux de ces sermons portent une date : l'un fut dit le 27 septembre 1662 εἰς τὸ Κομποκάλιον (1) l'autre le 2 novembre 1663 εἰς τὸ Κομποκάλιον (2). Sans doute, Koum-Kapou s'était rapidement relevé de ses ruines, et l'ancien pasteur de la Θεοτόκος τῆς Ἐλπίδος poursuivait ses soins à cette paroisse reconstituée. Qui sait, d'ailleurs, si le patriarche ne l'en avait pas renommé curé?

Le patriarche d'alors avait nom Denys III. Est-ce lui qui fit de Syrigos son protosyncelle? Le titre de protosyncelle accompagne le nom de Syrigos en plusieurs documents non contemporains, mais aucune pièce ne permet de dire à quel moment notre hiéromoine fut en fonctions, et c'est à peine si j'oserais hasarder que ce moment doit être cherché de préférence entre 1630 et 1650.

Quant à la mort de Meletios, nous devons à Dosithee seul de savoir qu'elle survint le 13 avril 1663. Le même biographe ajoute que le corps du défunt ne reposa pas à Constantinople : on le transporta à Triglia et on l'ensevelit au couvent τῶν ἁγίων Πατέρων (3), c'est-à-dire au couvent des Médikiotes. Il y dort encore sans doute à l'heure qu'il est, bien oublié de ceux-là même qui portent son nom dans l'orthodoxie. Car le nom de famille Συρίγος, dont nous avons déjà signalé la survivance parmi les Grecs catholiques, survit aussi, plus ou moins défiguré, parmi les Grecs

(1) Σημεώσεις, p. 446.

(2) *Ibid.*, p. 445, 446.

(3) Βίος.

(4) M. GÉDÉON, Ἐκκλησιαί: βυζαντιναὶ ἐξαιρεθούμεναι, p. 24.

(5) *Ibid.*, p. 27.

(6) *Ibid.*, p. 21, 22.

(1) M. 349, fol. 10.

(2) M. 349, fol. 1.

(3) Βίος.

orthodoxes. Je citerai, à titre d'exemple, l'higoumène Métrophane, du couvent crétois d'Arcadi. Le sceau de cet higoumène, dont j'ai une empreinte sous les yeux, offre comme légende les mots suivants :

† Μητροπολίτης Τζουρτζίου ἱγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἀρκαδίου Σ(ωτῆ)ρ(ο)ς Χ(ριστο)ῦ.

† JULES PARGOIRE.

(A suivre.)

A TRAVERS LES AUTOCÉPHALIES SERBES

I. DANS LE ROYAUME SERBE.

L'Eglise du royaume de Serbie est, comme on sait, gouvernée par un synode composé de l'archevêque de Belgrade et des évêques des quatre éparchies d'Oujitsé, de Chabatz, de Nich et du Timok. C'est à ce synode, présidé par l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie, que revient la gestion de toutes les affaires ecclésiastiques. Il y a bien dans chaque éparchie une sorte de consistoire formant le Conseil et le tribunal de l'évêque, mais il ne s'occupe guère que des contestations matrimoniales et des cas de divorce. Cette organisation, on le voit, est très simple. Le peuple et le bas clergé, contrairement à ce qui se remarque dans la plupart des Eglises orthodoxes, n'y jouent aucun rôle, bien que, d'ailleurs, le synode métropolitain soit étroitement subordonné au pouvoir civil.

La loi ecclésiastique de 1890 accordait au clergé le droit d'élire les archiprêtres, les vicaires et les membres des tribunaux ecclésiastiques et augmentait le synode métropolitain de sept membres, à savoir cinq archiprêtres, un par chaque éparchie, et deux archimandrites. Cette organisation annihilait pratiquement l'autorité épiscopale. Aussi ne dura-t-elle pas et fut-elle supprimée en 1894. Mais il aurait été fort étonnant que le bas clergé, le clergé blanc, ne l'eût pas regrettée. En fait, les tendances presbytériennes et démocratiques qui travaillent fortement, à l'heure actuelle, la plupart des Eglises autocéphales se manifestent presque à

l'état aigu dans l'Eglise serbe. Là, comme en Russie, l'antagonisme entre le haut et le bas clergé gronde sourdement et menace de faire éclat un jour ou l'autre.

C'est un archiprêtre, C. M. Vecelinovitch, bien connu par sa science canonique, qui, dernièrement, dans le *Messenger de l'Eglise serbe* d'octobre 1907, a fait le procès du régime ecclésiastique actuellement en vigueur et a élaboré, en prenant pour base la législation de 1890, un nouveau projet d'administration ecclésiastique. Au synode métropolitain, tel qu'il fonctionne en ce moment, M. Vecelinovitch reproche l'insuffisance numérique de ses membres et leur incompétence pour une foule de questions. Les cinq prélats serbes n'ont ni le temps ni les moyens d'examiner toutes les affaires qui leur sont soumises. De là des décisions intempestives, qui nuisent gravement aux intérêts de l'Eglise; telles, par exemple, celles qui ont été prises dans ces derniers temps, relativement à la célébration du mariage. Par ailleurs, l'harmonie entre les membres du Synode laisse quelquefois à désirer, comme on l'a vu dans l'affaire de M^{gr} Serge, évêque de Chabatz, et sur la question des secondes noces du clergé.

Pour remédier à ces inconvénients, notre canoniste propose, non de renforcer le synode de quelques membres du clergé inférieur, mais de lui donner une aide par la création d'un Comité ecclésiastique dans le genre de celui qui fonctionne au patriarcat de Carlovitz. De ce Comité feraient partie, outre les cinq évêques du

royaume, un prêtre et un laïque de chaque éparchie, nommés par voie élective. Cela ferait donc en tout quinze membres. Les cinq évêques seuls seraient inamovibles ; les autres seraient renouvelés tous les trois ans. A sa première session, le Comité devrait nommer cinq spécialistes : un théologien, un juriste, un financier, un agronome et un professeur. M. Vecelinovitch détermine ensuite, avec la précision des faiseurs de constitutions, les obligations de la nouvelle assemblée, obligations qui se réfèrent, soit à l'administration ecclésiastique, soit à l'instruction religieuse du peuple, soit à la gestion des finances.

Inutile d'entrer dans les détails de ces obligations, tant que nous ne sommes en présence que d'un projet. Nous n'aurions même pas parlé de ce dernier à nos lecteurs s'il ne révélait un état d'esprit intéressant dans le bas clergé serbe. Celui-ci entend prendre une part active au gouvernement ecclésiastique. Le Comité proposé par M. Vecelinovitch ne doit pas être, en effet, entre les mains du synode métropolitain un instrument docile, mais une institution parallèle et non subordonnée, indépendante dans sa sphère qui est très vaste, contre-balançant et réduisant presque à néant l'autorité des évêques, dont l'élection même est soumise à son contrôle.

Le XIX^e Congrès du clergé serbe, qui s'est tenu à Belgrade du 7 au 14 août (v. s.) 1908, sous la présidence de M. Vecelinovitch lui-même, a fait le meilleur accueil aux réformes projetées et, d'une voix unanime, a décidé dans sa seconde session de remettre un rapport sur ce sujet au synode métropolitain, pour l'inviter à travailler, de concert avec le ministre de l'Instruction publique, à l'élaboration d'un projet de loi, qui serait soumis à l'approbation de la prochaine Skoupchtchina. La première séance de ce Congrès a été marquée par un fait significatif. Dans le discours d'ouverture, le président a invité les membres de l'assemblée à s'abstenir de toute attaque

inutile contre le clergé de la capitale, puis il a proposé d'envoyer des télégrammes de félicitations au roi et au métropolitain. Là-dessus, un prêtre s'est levé pour exprimer son regret de voir le métropolitain éviter systématiquement de paraître au Congrès et choisir pour sa tournée pastorale juste le moment où il se réunit. Il a ensuite demandé s'il était vrai que l'évêque de Nisch, M^{gr} Nicanor, eût défendu à son clergé de se rendre au Congrès. Sur le premier point, le président de l'assemblée a déclaré que celle-ci n'avait aucun pouvoir pour juger les actes du métropolitain, libre d'ailleurs d'assister au Congrès. Quant à l'affaire de l'évêque de Nisch, l'archiprêtre Paounovitch, président du Comité général, a confirmé qu'il était bien vrai que M^{gr} Nicanor avait interdit à son clergé de prendre part au Congrès sans son autorisation. La *Pastirka Retcb*, organe du clergé fondé en 1906, a protesté contre la décision épiscopale, qu'il a présentée comme contraire à la pratique existante et à la loi qui permet à tout prêtre de s'absenter pendant trois jours sans aucune autorisation, et dix jours avec l'agrément de l'archiprêtre. M^{gr} Nicanor a riposté en faisant appel aux anciens canons et aux droits supérieurs de l'évêque sur son clergé.

L'esprit d'émancipation qui règne parmi le clergé séculier vis-à-vis de l'autorité épiscopale se découvre aussi chez les moines. Malgré leur petit nombre (on en comptait 113 en 1903 pour 53 monastères), ceux-ci entendent être à peu près autonomes. Les récentes décisions de M^{gr} Dimitri, le nouveau métropolitain, à leur égard, leur ont souverainement déplu. Dans leur XV^e Congrès (car eux aussi tiennent des Congrès) qui les a réunis les 22 et 23 septembre 1907 dans le monastère de Rakovitzza, près de Belgrade, ils ont déclaré que le système d'administration actuellement en vigueur nuisait au bien des monastères et ont décidé la création d'une inspection spéciale dépendant d'eux. En même temps, ils ont voulu avoir leur journal à eux pour

défendre leurs droits et privilèges, exciter l'amour pour la vie religieuse, entreprise difficile, et répandre parmi les moines les connaissances nécessaires pour la bonne exploitation des biens monacaux.

Le *Doukbovna Straja* (le gardien spirituel), tel est le titre du nouveau périodique, a fait paraître son premier numéro le 1^{er} avril 1908. Il est mensuel. Les premiers articles révèlent bien le but secret qui a inspiré cette publication. On y déclare que les moines veulent défendre les intérêts des monastères non seulement contre la société civile, mais aussi contre les accaparements du clergé blanc et les empiètements de l'autorité synodale. On conçoit dès lors que l'apparition du nouveau journal ait été vue de mauvais œil en haut lieu. L'officieux *Vetcherné Novosti* disait dans son numéro du 30 mai que la feuille monacale n'avait reçu ni subsides ni bénédictions du synode métropolitain; à quoi le *Doukbovna Straja* a répondu que l'organe de la Société monastique est un organe indépendant qui, pour paraître, n'avait nul besoin de la bénédiction du synode.

Au XVI^e Congrès, qui s'est tenu au monastère de lachanitsa le 26 et le 27 août 1908, sous la présidence de l'archimandrite Arsène de Rakovitzza, les moines ont encore accentué leur revendication d'autonomie, demandant le remaniement du règlement, la participation aux Consistoires diocésains, l'interdiction aux évêques de nommer des supérieurs temporaires, la défense au clergé blanc de se mêler des affaires des monastères et d'y célébrer le service divin, le retour aux réguliers des paroisses monastiques existantes. En même temps, ils ont élevé une vigoureuse protestation contre l'accaparement par les moines russes de l'Athos de la laure de Detchan, en vieille Serbie, et ils ont exprimé l'espoir que, sous les auspices du nouveau régime qui vient de s'établir en Turquie, le monastère reviendrait bientôt à ses légitimes possesseurs.

Parmi les récentes décisions du synode métropolitain, nous signalerons les sui-

vantes: 1^o Le cours de théologie au Séminaire Saint-Sabas de Belgrade se terminera désormais par un examen pour l'obtention du certificat de maturité qui donnera accès à la Faculté de théologie et aux autres Facultés de l'Université de Belgrade; 2^o Les élèves ecclésiastiques qui auront terminé leur cours de théologie dans les Séminaires russes auront le droit d'être admis au sacerdoce pour en exercer les fonctions dans le royaume serbe.

Ne voulant pas se laisser devancer par les séminaristes bulgares, les séminaristes de Belgrade éditent depuis l'an dernier une sorte de revue dont le titre: *Recueil des travaux des étudiants de théologie de Saint-Sabas*, indique suffisamment le contenu.

Le 24 septembre 1907, M^{gr} Dimitri, métropolitain de Serbie, a consacré, avec l'assistance d'un nombreux clergé, l'église d'Oplénatz, qui garde les restes des prédécesseurs du roi actuel Pierre Karageorévitch. Ce dernier assistait à la cérémonie avec une foule de 10 000 personnes. L'église est un vrai bijou d'architecture et n'a pas coûté moins de 400 000 francs.

II. AU PATRIARCAT DE CARLOVITZ.

Le 17 juillet 1907, le patriarche des Serbes de Hongrie, Georges Brankovitch, est mort à l'âge de soixante-dix-sept ans. Il avait célébré en 1905 les noces d'or de sa prêtrise et les noces d'argent de son patriarcat. C'était un élève du Séminaire de Carlovitz. D'abord curé à Novy-Sad, puis à Sent et à Sambor, il fut nommé, le 1^{er} juillet 1882, évêque de Témehvar. Le 19 avril 1890, il succédait à Germain Anghelitch sur le siège de Carlovitz. La nation serbe possédait en lui un pasteur zélé, un patriote convaincu, un bienfaiteur insigne, qui consacrait la plus grande partie de ses gros revenus (300 000 roubles par an) à des œuvres d'éducation et de bienfaisance. Il n'a pas tenu à lui d'apaiser le conflit qui met aux prises l'autorité épiscopale et l'élément laïque dans le patriarcat. De ce conflit, il faillit lui-même être victime, quand, der-

nièrement, le parti radical du Congrès national lui proposa brutalement de donner sa démission. S'il put garder son siège, ce fut grâce à l'appui des autorités hongroises et du synode épiscopal qui désapprouvèrent la conduite du Congrès.

L'élection de son successeur a été particulièrement laborieuse. D'après le règlement, c'est à l'assemblée ecclésiastico-laïque, composée de 75 membres, dont un tiers seulement sont ecclésiastiques, qu'appartient le droit de pourvoir à la vacance du siège patriarcal; mais l'élu a besoin, pour entrer en fonction, de la confirmation de l'autorité civile. Rien d'exorbitant, d'ailleurs, dans cette exigence, si l'on fait attention que dans tous les pays orthodoxes, même en Turquie, l'agrément du pouvoir civil est toujours de rigueur, au moins quand il s'agit du principal dignitaire de la communauté. Le gouvernement austro-hongrois, malgré ce que pourraient faire croire les déclamations de certaines feuilles russes, n'a fait que soumettre ses sujets orthodoxes au régime pratiqué dans les pays orthodoxes. Le gouvernement russe ne saurait se vanter d'user de la même règle vis-à-vis de ses sujets catholiques. Ceci soit dit pour réduire à leur juste valeur les jérémiades moscovites sur la servitude de l'Eglise serbe sous le joug magyar.

Après la mort de Brankovitch, le gouvernement hongrois désigna comme *locum tenens* l'évêque de Budapest, Lucien Bogdanovitch, dévoué, paraît-il, aux intérêts magyars et candidat visible de l'Etat. C'est seulement le 15 juillet 1908 que s'est réuni le Congrès national pour procéder à l'élection. Celle-ci a été une défaite complète pour le candidat officiel, qui n'a pas obtenu une seule voix. La grande majorité des suffrages s'est portée sur l'évêque de Vercecz, Gabriel Zmeianovitch, candidat des radicaux. L'évêque de Pakraz, Miron Nicolitch, a obtenu 30 voix. En élisant Gabriel Zmeianovitch, les membres de l'assemblée prévoyaient sans doute qu'il ne serait pas accepté de l'autorité civile, mais ils ont voulu par ce

geste, et à cela il n'y a rien à dire, protester contre la pression gouvernementale.

De fait, l'empereur François-Joseph a refusé de confirmer l'élection de Zmeianovitch, parce que cet évêque ignore la langue hongroise. Mais il paraît, d'après les renseignements fournis par certains journaux, que le vrai motif de ce refus est une accusation de trahison qui pèse sur l'évêque de Vercecz. Le patriarche défunt aurait, dit-on, obtenu pour 6000 florins, d'un employé du ministère des Affaires étrangères serbe, à Belgrade, des lettres autographes de Zmeianovitch, dans lesquelles celui-ci se montre partisan zélé de la grande Serbie et fait de la propagande pour détacher de l'Autriche les provinces serbes. Brankovitch aurait photographié ces documents et les aurait transmis au gouvernement hongrois. Il est difficile de dire dans quelle mesure ces bruits reproduisent la réalité; toujours est-il qu'à Budapest on a été heureux de ces révélations qui sont venues à point légitimer devant l'opinion publique la conduite du souverain austro-hongrois.

L'élection était donc une opération à recommencer. Le 6 septembre, l'assemblée a émis un nouveau vote qui, tout comme le premier, a été un soufflet sur la joue magyare. L'évêque de Budapest a recueilli péniblement trois voix, tandis que Métrophane Chevitch, évêque de Bacz, en a obtenu 40, et Miron Nicolitch 26. On aurait pu croire que tout était fini. Métrophane Chevitch, avec ses 40 voix, était élu, mais ce prélat, j'ignore pourquoi, a décliné la charge, et il a fallu procéder à un nouveau scrutin. Il a eu lieu le 9 septembre. Cette fois, le gouvernement hongrois a si bien manœuvré en recourant à des procédés dont je ne chercherai point à qualifier la moralité, que son candidat, Lucien Bogdanovitch, représentant du parti radical, a réuni d'emblée 39 suffrages et a été proclamé élu.

Le nouveau patriarche est né en 1867. Entré dans la vie religieuse en 1891, il était promu archimandrite en 1896 et

nommé évêque de Buda en 1897. Sa carrière, on le voit, a été rapide, et, s'il arrive à l'âge de son prédécesseur, le patriarcat de Carlovitz ne sera pas vacant de si tôt. Cela est à souhaiter, puisque les élections dans ce pays se font si difficilement.

III. LE CENTENAIRE DE L'ÉGLISE DALMATE. STATISTIQUES.

Le 19 septembre 1908, l'Église orthodoxe de Dalmatie, qui comprend les deux diocèses de Zara et de Cattaro et se rattache juridiquement à la métropole serbo-roumaine de Tchernovitz, a célébré le premier centenaire de sa fondation. C'est en effet le 19 septembre 1808 que parut le décret de Napoléon I^{er} accordant aux orthodoxes de Dalmatie un évêque, un Consistoire et un Séminaire avec une subvention de 30 000 livres. Sous la domination de Venise et, à partir de 1797, sous celle de l'Autriche, les orthodoxes avaient vainement réclamé un évêque à eux. Quand, en 1806, la Dalmatie fut rattachée à l'empire français, les Serbes et les Grecs de la contrée sollicitèrent, par l'intermédiaire du gouverneur Dandolo, la création d'un évêché orthodoxe et furent assez heureux pour l'obtenir.

Le premier titulaire du nouveau siège, Benoît Kraliévitch, ne fut désigné qu'en 1810 et se fixa à Chébénico, dans la Dalmatie inférieure. Ce ne fut qu'en 1841 que le siège de l'éparchie fut transféré à Zara. En 1870 fut créé le nouveau diocèse des Bouches-du-Cattaro, dans la Dalmatie méridionale, et en 1873 eut lieu l'incorporation à la métropole de Tchernovitz. Depuis 1897, la communauté serbe orthodoxe de Vienne, comptant environ 1 000 fidèles, a obtenu de passer de la juridiction du métropolitain de Bukovine sous celle de l'évêque de Zara, qui lui fait régulièrement sa visite annuelle.

En 1808, le nombre des orthodoxes dalmates, d'après le rapport de Dandolo, était d'environ 80 000. En 1908, d'après les dernières données statistiques, le dio-

cèse de Zara compte 83 184 fidèles avec 83 églises, 74 prêtres dont 26 hiéromoines, et 55 paroisses. Dans le diocèse de Cattaro, on trouve 30 630 fidèles répartis en 5 296 familles et 59 prêtres desservant 50 paroisses.

Le premier évêque de Cattaro, Gérasime Pétranovitch, est mort le 18 avril 1906. Né en 1820 à Chébénico, il avait fait ses études théologiques au Séminaire de Carlovitz et avait obtenu le grade de docteur. Il avait embrassé la vie monastique en 1844 et avait été ordonné prêtre deux ans après. Quand l'éparchie des Bouches-du-Cattaro fut créée, en 1870, il en devint le premier titulaire. Son amour pour ses ouailles était tel qu'il refusa à deux reprises de les quitter pour recevoir en échange la métropole de Sarajevo. C'est un bel exemple de désintéressement, malheureusement peu imité. Il a légué dans son testament 40 000 couronnes pour des œuvres de bienfaisance et d'éducation et a laissé à son clergé la disposition de sa riche bibliothèque.

Son successeur est l'archimandrite Dosithee lovitch, membre du Consistoire de Zara, dont l'élection a été confirmée par un décret impérial du 21 juillet 1906, mais dont la consécration a été remise au 8 novembre 1907. Le nouvel élu est né à Derchina en 1856, a étudié à l'école théologique de Zara et a fait partie du Consistoire de cette ville, dès 1884, d'abord comme référendaire adjoint, puis comme membre effectif.

L'évêque de Zara, M^{gr} Nicodème Milach, en fonction depuis 1890, s'est rendu dernièrement célèbre dans toute l'Orthodoxie par son manifeste en faveur des secondes nocés du clergé. Les polémiques dont ce manifeste a été l'occasion dans toutes les revues slaves méritent d'être racontées dans un article spécial. M^{gr} Milach est, à l'heure actuelle, le prélat serbe le plus en vue. Les orthodoxes de vieille roche commencent à trouver que l'esprit occidental, l'esprit de réforme et d'innovation, a déteint sur lui. En tout cas, il fait des efforts louables pour donner à son clergé

une véritable formation ecclésiastique, comme en témoignent, et sa circulaire du 3 janvier 1905, et la décision du Consistoire de Zara du 26 septembre de la même année, établissant un examen obligatoire pour les candidats aux cures paroissiales.

IV. EN BOSNIE-HERZÉGOVINE.

Les Serbes orthodoxes de Bosnie-Herzégovine, au nombre de près de 700 000, sont répartis, comme on sait, en quatre métropoles : 1° la métropole dabro-bosniaque, dont le titulaire réside à Sarajevo; 2° la métropole d'Hersek et de Zakhlumie, qui a pour centre Mostar; 3° celle de Zvornik et Dolnji-Touzla, dont le métropolitain joint au titre d'archevêque de Touzla celui plus pompeux d'exarque honoraire de toute la Dalmatie; 4° celle de Banjaluka-Bikhatch, fondée en 1900, dont le métropolitain réside à Banjaluka. On sait aussi que ce groupe orthodoxe ne dépend que nominalement du patriarcat œcuménique, en vertu du concordat passé entre Vienne et le Phanar en 1880. Pour ce qui regarde en particulier l'élection des évêques, le synode patriarcal choisit trois candidats et le gouvernement austro-hongrois confirme celui des trois qui lui agréé, celui qui officieusement a déjà été désigné par l'ambassadeur d'Autriche à Constantinople et qui pratiquement réunit toujours, sinon l'unanimité, au moins la majorité des voix. De cette manière, le gouvernement obtient un épiscopat tout à sa dévotion, qui favorise ses visées politiques. Malheureusement, il y a le revers de la médaille. Ces évêques de cour sont fort impopulaires, grâce aux menées des patriotes serbes, fortement encouragées par les agents de Belgrade ou de Pétersbourg, et depuis longtemps la situation est très tendue entre les évêques, d'une part, le bas clergé et les laïques, de l'autre. L'annexion récente de la Bosnie-Herzégovine à l'empire autrichien ne semble pas être faite pour apaiser le conflit. Son résultat le plus clair ne pourra être que la suppression du fil ténu qui relie, au point

de vue de la juridiction, le pays au patriarcat œcuménique.

Il était bon de rappeler au lecteur ces données élémentaires avant de parler des deux élections épiscopales qui ont eu lieu dernièrement. La première a eu pour but de donner un successeur à l'archevêque défunt de Sarajevo, Nicolas Manditch, qui a succombé à une attaque d'apoplexie le 20 mai 1907. Né à Horn-Gratchatz en 1840, Manditch avait fait ses études supérieures en Allemagne. Il fut successivement curé, professeur de théologie à Plachka, archiprêtre. Devenu veuf en 1891, il se fit moine et fut nommé archimandrite du monastère de Gomir; presque aussitôt après. Le 14 mai 1892, il recevait le siège de Touzla, qu'il échangea pour celui de Sarajevo, en 1896. La presse panslaviste a été fort peu élogieuse pour lui et l'a présenté comme un agent de la politique autrichienne. Les *Tserkovynia Védomosti*, organe du saint synode russe (année 1907, n° 34, p. 1461) disent naïvement que sous sa prélature toute trace d'influence russe sur la vie ecclésiastique a été effacée avec soin. On le félicite cependant d'avoir organisé la Société *Prosvita* pour lutter contre la propagande catholique, qui fait le désespoir de nos bons Russes.

C'est le métropolitain de Banjaluka, M^{re} Eugène Létitsa, qui a été choisi à l'unanimité par le synode phanariote, le 7 décembre 1907, pour remplacer Nicolas Manditch. La confirmation de l'empereur d'Autriche ne s'est pas fait attendre; elle a été donnée le 27 décembre de la même année. Le nouveau primat de l'Eglise bosno-herzégovinienne est né à Plachka en Croatie, en 1858. Quand, en 1900, fut créée la nouvelle métropole de Banjaluka, ce fut lui qui fut désigné pour premier titulaire. Croate d'origine, créature du gouvernement autrichien, le nouvel archevêque de Sarajevo a été reçu on ne peut plus froidement lors de son entrée dans la ville, le 14 février 1908. Seuls, les personnages officiels sont allés à sa rencontre. A la cérémonie du sacre, qui a suivi, le

17 février, on n'a vu que les fonctionnaires, catholiques ou protestants pour la plupart. Les représentants du Comité ecclésiastico-paroissial de Sarajevo, invités par le métropolitain à la réception qui a eu lieu dans ses appartements, après l'intronisation, ont répondu par une lettre dans laquelle ils déclarent incompatible avec leur dignité « de s'asseoir à la même table que les officiers autrichiens, les fonctionnaires et leur création ». De pareilles amabilités en disent long sur la popularité des prélats choisis par l'Autriche. Ce n'est pas d'ailleurs la première fois que les fidèles orthodoxes s'abstiennent de paraître au sacre de leurs évêques. Cette attitude fut observée par les habitants de Mostar lors de la consécration de M^{gr} Pierre Zimonitch, le 9 juin 1903.

Le remplaçant de M^{gr} Eugène Létitsa sur le siège de Banjaluka est l'archimandrite Basile Papovitch, dont l'élection a été confirmée par décret impérial du 29 août 1908. Il est né en 1860 et a fait ses études théologiques à Belgrade. Il a rempli successivement les fonctions de curé, d'archiprêtre de district, de membre et conseiller au Consistoire de Sarajevo, de directeur de l'école théologique de Relev. C'est tout récemment qu'il avait pris l'habit monastique, précurseur ordinaire de la mitre. La cérémonie du sacre a eu lieu le 28 septembre. Ce sont les trois prélats de Bosnie-Herzégovine qui l'ont accomplie.

Certains journaux serbes d'Autriche ont lancé dernièrement dans le public la nouvelle suivante : Le gouvernement autrichien aurait l'intention de procéder à un nouveau groupement des diocèses orthodoxes. Les quatre éparchies de Bosnie-Herzégovine, qui, après l'annexion, n'ont plus de raison de dépendre en quoi que ce soit du patriarche œcuménique, seraient

rattachées aux deux éparchies dalmates, pour constituer une autocéphalie nouvelle, gouvernée par un synode dont le président serait M^{gr} Nicodème Milach, évêque de Zara. Promu au rang de métropolitain, M^{gr} Milach fixerait sa résidence à Vienne. En même temps, la métropole hybride de Bukovine, débarrassée des éparchies dalmates, se résoudrait en deux autocéphalies distinctes, l'une slave, l'autre roumaine. Cette conception paraît assez logique; cela n'empêche pas les *Tserkovnyia Vedomosti* (20 décembre 1908, p. 2537) de flairer là-dedans un piège de la propagande papiste. C'est une maladie incurable de l'œil moscovite de voir partout la propagande. Quant au projet lui-même, sa réalisation est encore un secret de l'avenir.

V. EN BUKOVINE.

Depuis le 24 mai 1908, l'Eglise orthodoxe de Bukovine possède un monastère de religieuses hospitalières. Il a été bâti à Tchernovitz par les soins du métropolitain, M^{gr} Vladimir Repta. La bénédiction solennelle de cet établissement a été un événement dans le pays.

VI. AU MONTÉNÉGRO.

Ce petit pays, qui fait tant parler de lui depuis quelque temps, a senti le besoin de se dédoubler au point de vue de l'administration ecclésiastique. Jusqu'ici les 220 000 orthodoxes de la contrée obéissaient au seul métropolitain de Cettinié. L'an dernier, par un décret du prince Nicolas, l'archimandrite du monastère Ostrojskii, Kyrille Métrovitch, a été nommé évêque de l'éparchie ressuscitée de Zakhoumsko-Rasky.

E. GOUDAL.

BIBLIOGRAPHIE

MANUEL GÉDÉON, "Εγγράφα πατριαρχικά καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος [1852-1883]. Constantinople, 1908, in-8°, γστ'—585 pages.

Ceux qui feront l'histoire de ce que les Grecs appellent le *schisme bulgare* et qui n'est, en réalité, que la résurrection d'une autocéphalie ecclésiastique disparue, trouveront dans l'ouvrage de M. Gédéon les documents officiels relatifs à ce conflit.

Dans une longue introduction, l'auteur, appelé à faire le menu *des amers breuvages que l'Eglise de Bulgarie a servis à la Grande Eglise de Constantinople*. fait l'historique des patriarchats d'Ipek et d'Achrida et énumère les origines et les épisodes de la lutte qui s'est poursuivie avec une particulière acuité de 1852 à 1873.

Puis il cite, en suivant l'ordre chronologique, les pièces officielles émanant du Phanar, de la Sublime Porte et des diverses métropoles intéressées à la solution du litige : exposé de la Commission nommée en 1864 pour éclaircir le différend ; dépositions des évêques bulgares en 1861 ; propositions des Bulgares ; plan de solution du patriarche Grégoire VI relativement à cette question ; conversations engagées en 1868 à ce sujet ; en regard du projet phanariote, deux autres projets proposés par le ministre des Affaires étrangères de Turquie ; examen de ces deux plans de solution à la lumière des *saints canons* ; réponse au ministre ottoman ; lettre patriarcale et synodale aux Eglises autocéphales en vue de la réunion d'un concile œcuménique pour trancher cette question ; réponses de ces Eglises au Phanar ; lettre encyclique des Bulgares ; *tacirs* adressés à la Sublime Porte ; démission des évêques bulgares et réponses de la Grande Eglise ; firman relatif à l'établissement de l'exarchat bulgare ; encyclique patriarcale sur les événements qui se sont déroulés avant 1870 ; protestation des Grecs orthodoxes de Varna contre les Bulgares ; dernière tentative pour mettre fin au conflit, et, depuis le synode de 1872, lettres du Phanar et réponses des Eglises d'Antioche, de Jérusalem, de Grèce et de Houngro-Valachie ;

lettres des éparchies de Monastir, de Philippopoli, de Kastoria, de Cozane, de Stromnizza, de Serrès, de Dristra, de Xanthé, etc. ; puis, pour répondre à ces protestations grecques, lettres concernant le règlement et l'administration de l'exarchat bulgare, et enfin lettres encycliques de l'exarque bulgare à ses partisans, aux Eglises autocéphales et aux dissidents.

Reconnue par les Turcs, la Constitution de l'exarchat bulgare n'a pas mis fin à la dispute : au contraire, en répondant aux aspirations des uns, elle a porté au paroxysme l'indignation des autres. C'est pourquoi les nombreux documents dont cet ouvrage est la compilation contribueront à la fois à expliquer les luttes du passé et à faire comprendre l'antagonisme actuel qui sépare Grecs et Bulgares.

E. MONTMASSON.

C. G. MANO : *Documente din secolele al XVI^{lea}-XIX^{lea} privitoare la familia Mano*. Bucarest, F. Goebel fils, 1907, LXI-662 pages grand in-8°, avec 10 tableaux généalogiques et de nombreuses illustrations.

En 1537, Jérôme Mano, officier de la marine vénitienne, fait prisonnier par les Turcs, fut emmené à Castoria, en Macédoine, et y embrassa la religion orthodoxe ; son fils, quelque cinquante ans plus tard, vint à Constantinople et y reçut la dignité de *grand ecclésiarque* du patriarcat. Telle est, du moins, la tradition conservée dans la famille Mano. Ce qui est certain, c'est que les Mano, de père en fils, remplirent longtemps au Phanar les offices de *grand ecclésiarque* et de *grand logothète*. En Roumanie, le nom se rencontre dès 1632, et les Mano occupèrent aussi jusqu'à maintenant dans ce pays les fonctions les plus élevées.

C'est l'histoire de sa famille que résume d'abord M. Constantin Mano, premier secrétaire d'ambassade et fils du général Georges Mano. Il publie ensuite une riche collection de documents concernant cette histoire, documents remontant à 1267 et allant jusqu'en 1859. La plus grande partie

se rapporte aux Mano de Constantinople et à ceux des provinces roumaines. Quelques-uns sont de simples extraits de livres imprimés; mais l'immense majorité est tirée pour la première fois des archives du patriarcat œcuménique, de l'Académie de Bucarest et de la famille elle-même. Des tableaux généalogiques aident à se retrouver dans la filiation des diverses branches sorties du vieux tronc italien, du XIII^e au XIX^e siècle. Enfin la reproduction de beaux portraits de famille donne au volume un aspect artistique.

Le livre est, d'ailleurs, très soigneusement imprimé. Les documents grecs sont accompagnés d'une traduction française. Il en est de même de la préface où l'auteur, comme je l'ai dit, a condensé le résultat de ses laborieuses explorations. Excellent service rendu aux lecteurs qui ne connaîtraient pas la langue roumaine.

Des lecteurs, l'ouvrage de M. C. Mano en aura sûrement beaucoup: il constitue, en effet, une très importante contribution à l'histoire moderne de son pays, à l'histoire aussi du patriarcat de Constantinople. Nous lui adressons nos meilleures félicitations pour son travail et nos plus vifs remerciements pour le service rendu par lui à nos études. La seule critique que nous nous permettrons de formuler visera l'absence d'une table des noms propres, si utile pour faciliter les recherches.

R. BOUSQUET.

J. DUPONT: 1^o *Géographie de l'empire ottoman*. Paris, Poussielgue 1907, in-12 vii-243 pages, avec 2 cartes dans le texte. Prix: 2 fr. 50; 2^o *Géographie-atlas de l'empire ottoman*. Texte et cartes. Paris, Poussielgue, grand in-4^o. 24 pages, avec 11 cartes en couleurs.

Nous sommes bien en retard pour signaler cet excellent petit manuel, destiné aux élèves des collèges et des pensionnats français d'Orient et qui, par l'excellente disposition des matières comme par l'abondance des renseignements, est de nature à rendre les plus grands services. Par malheur, il est venu trop tôt au monde. et la révolution de juillet dernier l'a fort vieilli en quelques mois. Tout change, même en Orient, et nous assistons ici à un remaniement complet du gouvernement, de l'administration.

de la justice, etc., qui exigera une refonte plus ou moins complète de cet ouvrage. Je dois ajouter, toutefois, qu'à l'heure actuelle, la refonte serait prématurée. car les réformes sont à peine ébauchées et ne seront mises en application que fort lentement.

Dans une lecture assez rapide, j'avais relevé des petites erreurs que je signale: p. 35, « le rite grec pur est en usage chez les Serbes, sujets ottomans!! » p. 36, « la Turquie est divisée en 102 diocèses orthodoxes ». Ce n'était pas tout à fait exact alors, car après la perte récente de 18 diocèses, le Phanar compte maintenant environ une centaine de diocèses; le concile de Chalcédoine aurait eu lieu en 491 (?), p. 36; p. 59, il y a deux ponts de bateaux et non trois sur la Corne d'Or; p. 64, la durée du trajet entre Paris et Constantinople n'est pas de deux jours et demi, mais de plus de trois jours; p. 64, le paragraphe commerce devrait être mis au point avec le récent ouvrage de M. Fesch; p. 76, comment peut-on écrire: « saint Paul né à Tarse d'une famille grecque? », la tribu de Benjamin était donc grecque; p. 105, Sultan Tchaïr ne dépend pas d'Ismid, mais de Brousse; p. 109, on appelle franco-allemande la Compagnie des chemins de fer d'Anatolie. Les chiffres sont fort sujets à caution: p. 180, Caïffa aurait 10 000 habitants. or, un recensement en 1907 lui en attribuait 32 000; Jaffa en aurait 25 000, le recensement de 1905 lui en donne plus de 40 000; Gaza en aurait 20 000, elle en a 40 000 et plus, etc., etc. Un recensement général a été fait en 1904, dont les résultats ont été publiés pour un certain nombre de provinces; il faudrait en tenir compte à l'avenir.

S. VAILHÉ.

P. THOMSEN: *Systematische Bibliographie der Palästina Literatur*. t. I. 1895-1904. Leipzig et New-York, R. Haupt, 1908, in-8^o xvi-283 pages. Prix: 5 marks.

Il est très difficile de se reconnaître et de se retrouver au milieu de la littérature en toute langue qui concerne la Terre Sainte. M. Thomsen a eu l'heureuse idée de combler cette lacune et de nous donner une bibliographie systématique se rapportant aux années 1895-1904; si l'ouvrage a du succès, il nous donnera le tome II en 1910

pour les cinq années suivantes, et, dorénavant, fournira un volume tous les cinq ans. Pour mener l'œuvre à bonne fin, il n'a reculé devant aucune démarche ni devant aucune fatigue, et, en dehors des ouvrages eux-mêmes, il a dépouillé plus de 350 revues. C'est assez dire qu'il n'a rien épargné pour que son dépouillement fût complet et irréprochable.

Les titres sous lesquels viennent se ranger les divers travaux sont parfaitement choisis. Ce sont : Généralités bibliographiques ; Histoire, y compris celle des Croisades ; Géographie historique et topographie ; Archéologie ou voyages et fouilles ; Nouvelles découvertes archéologiques, comme mosaïques, inscriptions, etc. ; La moderne Palestine au point de vue des mœurs, de la politique, de la religion, de la langue, etc. ; Géographie, soit géologie, climatologie, flore, faune, etc. L'ouvrage est admirablement bien imprimé et appelé à rendre les plus grands services. Un excellent *index* permet de retrouver aussitôt ce que l'on désire.

S. VAILHÉ.

J. THIBAUT, des Augustins de l'Assomption : *Panegyrique de l'Immaculée dans les chants hymnographiques de la liturgie grecque*. Paris, A. Picard et fils, 1909, 52 pages in-8°. Prix : 5 francs.

Sous ce titre qu'on pourrait désirer plus clair, le P. J. Thibaut publie une brève étude présentée au Congrès marial de Rome, il y a déjà quelques années. L'auteur n'a pas eu de peine à prouver que l'hymnographie grecque, loin de nier le dogme de la conception immaculée de Marie, apporte un argument à la tradition de l'Eglise catholique. Cette dissertation sert de préface à la publication, en notes européennes, d'un choix de morceaux hymnographiques à la louange de la Toute Sainte. Le choix est fait avec goût, et le recueil plaira sûrement aux musiciens désireux d'avoir une idée de la musique religieuse des Grecs. Deux illustrations reproduisent la Vierge athonite de l'Ἀζιόν ἔστιν et la Vierge récompensant les mélodes. Nous ne ferons qu'un reproche à notre collaborateur, celui de traduire un peu largement certains tropes. Par contre, nous profiterons de l'occasion pour le féliciter d'avoir vu l'Académie des inscriptions et belles-

lettres couronner son avant-dernier ouvrage, *Origine byzantine de la notation neumatique de l'Eglise latine*.

L. BARDOU.

C. CHARON : *Le rite byzantin dans les patriarchats melkites, Alexandrie-Antioche-Jérusalem*. Rome, imprimerie de la Propagande, 1908. Grand in-8° vi-246 pages. Extraits des Χρυσοστομικά. Prix : 5 francs.

Le R. P. Cyrille Charon, notre très actif et fécond collaborateur, nous donne dans ce nouvel ouvrage un travail original et, sur plus d'un point, de toute première main. L'histoire du rite byzantin dans les patriarchats du Sud et les versions arabes de ce rite n'ont jamais été étudiées de façon si précise et si complète. Un long séjour dans le pays même, des études poursuivies avec persévérance et méthode, la connaissance de la plupart des langues liturgiques de l'Orient, donnent à l'auteur une compétence et une autorité qui font de lui un maître incontesté en ces matières.

L'ouvrage comprend trois parties divisées en sections. La première partie traite de l'adoption du rite byzantin dans les patriarchats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. La deuxième parle des versions et éditions syriaques et arabes des livres liturgiques grecs dans la période syro-byzantine du x^e au xvii^e siècle et dans la période arabo-byzantine du xvii^e siècle à nos jours. Une troisième et dernière partie consacrée à la pratique et aux particularités du rite melkite passe en revue la langue liturgique, les cérémonies et le chant, les offices propres, les particularités rituelles, le glossaire liturgique, l'influence du rite romain et les écrivains liturgiques melkites. Tel est, dans ses grandes lignes, l'exposé des matières contenues sous le titre donné plus haut. Un chapitre particulièrement intéressant est celui où le P. Charon prouve, en se basant sur environ deux cents manuscrits dont il donne la liste, que les melkites de Syrie ont prié durant plusieurs siècles en syriaque. C'est là un fait incontestable et désormais parfaitement établi.

Je me permets quelques remarques de détails qui n'enlèvent rien à l'ouvrage de sa très grande valeur. On aurait pu signaler p. 25, parmi les particularités du rite de

Jérusalem, les ἐγκώμια de la Dormition de la Vierge, la procession qui se fait tous les soirs dans la basilique du Saint-Sépulcre et la touchante cérémonie du Νιπτήριον ou lavement des pieds le Jeudi-Saint, cérémonie tombée partout en désuétude, sauf à Pathmos et dans le monastère du Prodrome à Zindji-Déré, près de Césarée. L'auteur avance, p. 150, que les Grecs n'ont pas encore fait la séparation du rituel proprement dit d'avec le pontifical. Et cependant, l'ἱγιασματζιον, si souvent édité, n'est-il pas un véritable rituel pour l'administration des sacrements et l'accomplissement de certaines prières souvent réclamées par les fidèles, comme la παρακλήσις, ἱγιασμός, etc. ? Je sais bien qu'il aurait besoin d'une révision, mais enfin, tel qu'il est, il rend les mêmes services que le rituel latin, et tous les prêtres s'en servent dans leur ministère.

Un bréviaire pour la récitation privée de l'office est certainement une chose désirable et il est bon qu'on s'en préoccupe. Mais, outre que le projet n'est pas des plus faciles à réaliser, je ne puis admettre, comme l'auteur, p. 140 et 209, que cet essai pourrait se faire sur des bases à peu près identiques à celles de l'Ἀνθολόγιον d'Arcadius. Ce livre, bien qu'approuvé par Rome, n'en est pas moins une codification tout artificielle et bizarre. Allatius, qui s'y entendait, l'a fort sévèrement jugé, et il a eu raison. C'est une monstruosité liturgique.

Après ces quelques observations, je n'hésite pas à recommander chaudement l'ouvrage du P. Charon à tous ceux qui s'intéressent aux choses d'Orient. Il y a tout à gagner en sa compagnie.

TH. XANTHOPOULOS.

CH. AUNER : *Les versions roumaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome*. Rome, 1908, 43 pages grand in-8°. Extrait des Χρυσοστομικά, fasc. II.

Les Roumains, convertis à l'origine par des missionnaires latins, acceptèrent des Bulgares le rite byzantin, avec le slave pour langue liturgique. Après la conquête turque, l'influence phanariote introduisit le grec dans beaucoup d'églises, les principales. Puis les livres liturgiques furent traduits en roumain. L'euchologe, et par suite la messe dite de saint Jean Chrysostome, fut le dernier à l'être : son traducteur fut le

métropolitain de Moldavie, Dosithée, qui publia sa version à Iassi en 1679. Depuis cette époque, de nombreuses éditions ont vu le jour, tant en Moldavie qu'en Valachie et en Transylvanie. Dans ce dernier pays, les Roumains catholiques eurent leurs propres éditions depuis 1756.

M. Ch. Auner nous renseigne abondamment sur toutes ces éditions et relève avec soin les principales variantes qu'elles offrent entre elles ou avec le texte grec. Je recommande sa monographie à ceux qui, se fiant aux affirmations des polémistes orthodoxes, croient bonnement à l'immutabilité des rites et des formules liturgiques chez les Orientaux. En fait, il n'y a pas chez les Grecs deux euchologes identiques, et je puis ajouter que bien peu de prêtres suivent fidèlement la dernière édition approuvée par le Phanar. Le même regrettable défaut se remarque chez les Roumains. En outre, leurs traductions n'ont que trop souvent laissé à désirer : de *Ponce Pilate*, le métropolitain Dosithée avait fait *Pilate du Pont* ! et ce monstrueux contresens s'est conservé jusqu'à une époque récente.

R. BOUSQUET.

P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*. Paris, J. Gabalda, 1909, in-12, xiv-502 pages. Prix : 4 francs.

Ce n'est pas un mauvais signe, « surtout à l'heure cruelle où il a été écrit », que le bel ouvrage de M^{gr} Batiffol ait été salué, dès son apparition, comme un bienfait, par les catholiques instruits de toute nuance. C'en est un meilleure encore que des protestants en aient admiré l'exposé calme et scientifique. « On ne saurait entreprendre avec plus de compétence, écrivait M. Harnack, la preuve de l'identité originelle du christianisme, du catholicisme et de la primauté romaine. Ce n'est pas à l'aide d'une spéculation métahistorique et qui ne s'inquiète pas de la chronologie des phénomènes, que le livre établit cette identité. L'auteur reste sur le terrain des faits et de leurs suites, et cherche à fournir une démonstration historique..... Je me permettrai de recommander avec insistance aux protestants qui s'occupent d'histoire de l'Eglise de ne pas passer indifférents devant cet ouvrage, mais, au contraire, de l'étudier à fond, d'en prendre tout ce qu'on peut y prendre..... »

Nous sera-t-il permis de faire la même recommandation à nos frères les orthodoxes? Ne dirait-on même pas, à la lecture des conclusions générales, que le livre a été écrit un peu à leur intention? « Parmi les Eglises de fondation apostolique, la plus glorieuse était celle que les apôtres Pierre et Paul avaient fondée à Rome, où l'on conservait leurs tombeaux. L'évêque de Rome était le successeur, non pas de Pierre et de Paul, mais de Pierre seul; il tenait sa place, il était assis dans sa chaire. Le témoignage de l'Eglise romaine, dans les choses de foi, valait le témoignage de toute la catholicité. Aussi bien, dans la chrétienté grecque, au temps d'Origène, que dans la chrétienté latine, avant Cyprien, on croyait que les évêques étaient les juges de la foi et les arbitres des controverses, et on reconnaissait à l'évêque de Rome une souveraineté qu'aucun autre évêque ne lui disputait. Dans l'affaire du montanisme, les adversaires du montanisme et les montanistes eux-mêmes avaient sollicité son jugement : dans l'affaire des quartodécimans, l'évêque de Rome avait intimé des ordres à toute la chrétienté. Nous connaissons, pour le II^e siècle, le témoignage d'Ignace et celui d'Irénée..... La primauté romaine..... a été reconnue de tous plus encore qu'elle n'a été revendiquée par Rome; il ne lui a même pas manqué d'être contredite au III^e siècle, après avoir été exaltée au second. Rome cependant, qu'on se rappelle la lettre de saint Clément, ne plaïda point son propre droit, qu'elle savait divin; elle l'exerça..... L'Eglise romaine, comme au temps d'Irénée et d'Ignace, demeure le cœur intact de la « grande Eglise »; mais, depuis des siècles, que d'Eglises séparées d'elle, que de brebis perdues! L'historien ne peut y penser sans émotion, au souvenir de la catholicité naissante et conquérante des trois premiers siècles. Du moins, je n'aurais pas écrit ce livre — surtout à l'heure cruelle où je l'ai écrit, — si je ne croyais pas l'histoire des origines capable de donner aux Eglises errantes la nostalgie de l'unité, et aux chrétiens sans Eglise l'intuition de la vraie foi. »

On le voit, le ton de l'auteur n'a rien d'agressif; il est fraternel de la première page à la dernière; c'est la charité sacerdotale qui rédige les jugements de la science. Rien qu'à ce titre, les théologiens grecs devraient lire *l'Eglise naissante et le catho-*

licisme. S'ils ont vraiment au cœur l'amour de la vérité, ils n'y verront rien qui puisse les choquer; si, d'aventure, ils y trouvaient à contredire, pourquoi ne le feraient-ils pas avec le même sentiment de concorde et de sérénité parfaite? Entre Grecs et Latins, la primauté romaine est la pierre de scandale. Le serait-elle longtemps encore, si la charité nous mettait les uns et les autres sur le terrain de la vraie science?

S. VANDERSTUYF.

A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique contenant les preuves de la vérité de la religion et les réponses aux objections tirées des sciences humaines*, 4^e édition entièrement refondue. Paris, G. Beauchesne, 1909, fascicule I^{er}, 320 colonnes in-4^o. Prix : 5 francs.

Le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, publié en 1888 par l'abbé J.-B. Jaugé, a obtenu un tel succès qu'en moins de vingt ans il a été deux fois réédité avec suppléments. Cependant, le développement des sciences ecclésiastiques en général et de l'apologétique en particulier a pris dans ces dernières années, en France et ailleurs, de telles proportions que l'ouvrage, même avec ses suppléments, ne se trouvait déjà plus au point. C'est le motif qui a poussé l'éditeur à entreprendre une refonte complète de l'ouvrage, tellement complète qu'il ne restera de l'œuvre antérieure que des fragments et que nous sommes en présence d'un livre nouveau plutôt que d'une quatrième édition. C'est M. l'abbé Adhémar d'Alès, le professeur bien connu de l'Institut catholique de Paris, qui a pris la direction de cette œuvre si utile à l'Eglise. Ce nouveau dictionnaire occupera une place d'honneur dans le cycle des ouvrages similaires, qui se publient déjà, ou vont se publier en France. Il leur ressemble du reste, par la tenue extérieure et la disposition du contenu. C'est le format in-4^o avec la colonne de 73 lignes des dictionnaires Letouzey qui a été adopté.

Le premier fascicule, qui épuise presque la lettre A, fait bien augurer de toute la série. Il contient vingt articles : *Agnosticisme, Albigeois, Alexandre VI, Ame, Ange, Animisme, Amulette, Antéchrist, Apocalypse, Apocryphes de l'Ancien Testament, Apocryphes du Nouveau Testament,*

Evangelies apocryphes, *Apologétique et Apologie, Apôtres*, Actes des Apôtres, Symbole des Apôtres, *Apparitions, Art, Ascétisme, Athéisme*. L'article *Aumône* est à peine commencé. Le R. P. M. Chossat ne consacre pas moins de 75 colonnes à l'*Agnosticisme*. Si l'on eût pu être plus court, il eût été difficile d'être plus complet. L'agnosticisme est examiné sous toutes ses faces, dans toutes ses attitudes, dans ce qu'il n'est pas et dans ce qu'il est. Ce qui est dit de l'agnosticisme des modernistes est de la dernière actualité. L'article le plus long, après ce premier, est celui qui traite de l'*Apologétique* (62 colonnes). L'auteur, le R. P. X. Le Bachelet, après avoir, dans une première partie, défini l'apologétique et tracé les grandes lignes de son développement à travers les siècles, étudie uniquement dans la seconde l'apologétique classique, les autres méthodes devant être approfondies à l'article *Immanence*. C'est un travail particulièrement soigné avec une bibliographie des plus riches. Avec une rare compétence et une logique serrée, le R. P. M.-T. Coconnier défend la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine contre les matérialistes, et sa transcendence sur l'âme des bêtes (37 col.). Un article que nous avons particulièrement goûté est celui de M. l'abbé A. Hamon sur l'*Ascétisme* (24 col.). Rien de plus lumineux, de plus compréhensif, de mieux présenté que ces quelques pages où l'idéal chrétien est si bien caractérisé et vengé des attaques de ceux qui ne le comprennent pas.

Nous ne continuerons pas à passer en revue les autres articles pour n'avoir pas à épuiser la liste des épithètes laudatives. Nous ferons seulement remarquer qu'on s'est adressé pour chaque sujet à des compétences reconnues. C'est ainsi que M^{re} Batiffol nous parle des *Apôtres*, M. l'abbé Vacandard, du *Symbole des apôtres*; le R. P. Serpillanges, de l'*Art*; M. l'abbé Nau, des *Apocryphes* de l'Ancien et du Nouveau Testament; M. l'abbé Lepin, des *Evangelies apocryphes*, etc.

La consultation de certains articles gagnerait en attrait si les sous-titres et subdivisions en caractères gras étaient plus nombreux. Ce desideratum vise surtout *Agnosticisme* et *Ame*. D'autres articles, comme *Actes des apôtres* et *Ascétisme*, sont parfaits sous ce rapport et peuvent servir de modèle. Nous avons remarqué dans *Actes des apôtres*

la suppression habituelle de l'épithète « saint » devant Luc, Marc, Paul. Cela n'est pas grave, mais cela finit par agacer les oreilles pies. A la colonne 304, versus fin. (article *Ascétisme*), la référence donnée pour le texte de l'Ecclésiastique cité n'est pas exacte. A la colonne 258 *in med.*, on lit la phrase suivante : « Mathias ne reçoit aucune imposition des mains : il est censé élu par Jésus. » On est tenté de conclure de là que les *apôtres*, au sens strict de ce mot, n'avaient besoin de recevoir aucune imposition des mains, aucune ordination. Mais on se demande alors pourquoi deux *vrais* apôtres, deux autres élus de Jésus, saint Paul et saint Barnabé, ont reçu l'imposition des mains, comme il est dit au chapitre XIII des Actes, verset 3. Nous avons trouvé un peu sommaires les deux articles *Apparitions* et *Athéisme*.

M. JUGIE.

N. N. GLOUBOKOVSKII, *Blajennyi Theodorit, episcop Kirrskii: evo jizn i literatournaia déiatelnost* (*Le bienheureux Théodoret, évêque de Cyr; sa vie et son activité littéraire*). Moscou, 1890, 2 vol. in-8° de 1v-349 et 1v-510 pages. Prix : 7 roubles, 50 kopeks.

C'est un ouvrage vieux déjà de près de vingt ans que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs. Qu'ils ne s'en étonnent pas trop. La littérature ecclésiastique russe est si peu connue en Occident, elle est surtout si peu lue qu'on a toujours quelque espoir de ne pas paraître ridicule en annonçant comme si c'étaient des nouveautés des choses déjà fort anciennes. A ceux d'ailleurs qui n'admettraient pas la valeur de cette première raison, nous pourrions en fournir une seconde : c'est qu'il n'est jamais trop tard de faire connaître les bons ouvrages.

C'est bien, en effet, parmi les meilleures études patrologiques parues en ces derniers temps qu'il faut classer cette thèse de doctorat en théologie présentée par M. N. Gloubokovskii à l'Académie de Moscou en 1890. En deux volumes très nourris il étudie la vie si agitée et les œuvres si variées de Théodoret de Cyr. Celui-ci a été trop intimement mêlé aux grandes controverses christologiques du v^e siècle pour que l'auteur ait pu se borner strictement à ne parler que de lui; il a été naturellement amené

à esquisser l'histoire des III^e, IV^e et V^e conciles œcuméniques. Impossible de donner dans un court compte rendu une idée complète de tout l'ouvrage. Contentons-nous de passer rapidement en revue la table des matières et de noter les conclusions particulièrement intéressantes.

Le premier volume, divisé en sept chapitres, est consacré spécialement à la vie de Théodoret, mais plusieurs points de sa doctrine sont examinés à l'occasion des événements. Dans le premier chapitre, M. Gloubokovskii étudie la vie de son héros avant son élévation à l'épiscopat. Il le fait naître à Antioche en 393, et, se basant sur cette date, il démontre péremptoirement que ni Diodore de Tarse, ni saint Jean Chrysostome, ni même, selon toutes les vraisemblances, Théodore de Mopsueste n'ont pu être ses maîtres autrement que par la lecture de leurs ouvrages. Le chapitre second trace le portrait de l'évêque de Cyr sous le double rapport de son influence sociale et religieuse. Avec le chapitre III commence le récit des premières querelles avec saint Cyrille jusqu'au concile d'Ephèse inclusivement. Contrairement aux conclusions de Bertram, M. Gloubokovskii soutient que Théodoret n'a pas enseigné le pur nestorianisme; il a seulement trop accentué dans les termes la distinction des deux natures. Le chapitre IV décrit les démêlés des Alexandrins et des Orientaux après le concile d'Ephèse. Au commencement de 437, Théodoret finit par accepter les décisions d'Ephèse. A la controverse monophysite, aux persécutions dont l'évêque de Cyr est l'objet de la part des Eutychiens, à sa déposition au brigandage d'Ephèse, à son appel au pape Léon, à sa réhabilitation au concile de Chalcédoine, à ses dernières années et à sa mort dans la communion de l'Eglise se rapportent les chapitres V et VI. Quant au septième et dernier chapitre, il se réfère tout entier à la querelle des « Trois chapitres ». L'auteur précise très clairement la portée de la condamnation de Théodoret au concile de 553.

Le second volume, qui ne compte pas moins de 510 pages, traite des ouvrages de Théodoret avec une ampleur, une érudition et un sens critique vraiment remarquables. L'exégète, le théologien, le polémiste, l'apologiste, l'historien, l'orateur, l'épistolier sont successivement étudiés au point de vue des

sources, du fond et de la forme. D'après M. Gloubokovskii, Théodoret est un exégète éclectique qui a su se défendre de tout esprit de système et a évité aussi bien le littéralisme outré des Antiochiens que l'allégorisme fantaisiste des Alexandrins. Dans les deux chapitres consacrés aux écrits dogmatico-polémiques et apologétiques, l'auteur ne s'est pas proposé de synthétiser toute la doctrine de l'évêque de Cyr. Ici comme partout ailleurs, il fait surtout œuvre d'historien. On y chercherait donc en vain, par exemple, un examen approfondi de la querelle entre saint Cyrille et Théodoret sur la procession du Saint-Esprit, ou la discussion de l'enseignement eucharistique de l'*Eranistès*. A la suite du Dr Ehrhard, il restitue à son héros le *Περὶ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιοῦ Τριάδος* et le *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* qu'on attribuait fausement à saint Cyrille d'Alexandrie. Quant au *Πενταλόγιον*, ouvrage que Théodoret aurait composé contre le concile d'Ephèse, ce n'est peut-être qu'un mythe, à en juger par les fragments qui nous en restent.

Près de 100 pages sont consacrées à l'examen de l'*Histoire ecclésiastique*. Théodoret est, après Eusèbe, le plus grand historien de l'ancienne Eglise. Il a probablement ignoré Socrate et Sozomène. A côté de grandes qualités, il a aussi quelques défauts; la chronologie est son côté faible; certains détails secondaires sont inexacts; on peut aussi lui reprocher l'absence d'un plan vraiment scientifique.

Les douze chapitres contre Nestorius du quatrième livre de l'*Abrégé des fables hérétiques* sont authentiques, mais le *Liber contra Nestorum ad Sporatum* dont on possède quelques fragments porte toutes les marques des apocryphes.

Théodoret s'est distingué aussi comme hagiographe, et son *Histoire des amis de Dieu* ne mérite que des éloges. Les faits merveilleux qui y sont racontés sont dignes de toute créance.

Nous possédons peu de chose de l'œuvre oratoire de l'évêque de Cyr. Le discours tant vanté sur *la Nativité du précurseur* n'est pas de lui, mais de Théodore Daphnopatos. Sont probablement inauthentiques les fragments d'homélie que Théodoret aurait prononcées à Antioche après la mort de saint Cyrille.

De la volumineuse correspondance de Théodoret il nous reste une partie importante. M. Gloubokovskii a publié dernièrement une élégante traduction russe de ces lettres si intéressantes pour l'histoire du dogme.

Un dernier chapitre s'occupe des ouvrages perdus et des apocryphes. Parmi ceux-ci, il faut signaler le curieux *discours sur le signe de la Croix*, production des raskolniks russes.

Les conclusions de M. Gloubokovskii nous paraissent en général bien assises ; elle ne diffèrent pas d'ailleurs sensiblement de celles qu'admettent les meilleurs historiens d'Occident. Il est seulement un point sur lequel ses préjugés confessionnels l'ont visiblement égaré. Nous voulons parler de la manière dont il apprécie la portée de l'appel adressé par Théodoret au pape Léon pour se faire restituer son siège. D'après lui, cet appel, tout en ayant un caractère *juridique*, ne signifie point que l'évêque de Cyr ait vu dans le Pape le chef de l'Eglise universelle. C'est comme à un membre éminent de cette Eglise et non comme à sa tête qu'il a eu recours à lui. Vraiment, il faut que le voile des préjugés soit bien épais pour dérober aux yeux d'un homme sincère l'éclat de l'évidence. Quoi de plus clair, en effet, en faveur de la primauté romaine, que le début de la lettre de Théodoret à saint Léon ? « A vous, y est-il dit, convient la primauté en tout : *Διὰ πάντα γὰρ ὑμῖν τὸ πρωτεύειν ἀρμόττει.* » C'est saint Pierre qui a fondé l'Eglise romaine. Dans la lettre au prêtre René, l'évêque de Cyr affirme très clairement et la primauté et l'infailibilité du Siège apostolique : *Ἔγει ὁ πανάγιος θρόνος ἐκεῖνος τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν τὴν ἡγεμονίαν διὰ πολλὰ, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων ἀπίπτων, ὅτι αἰρετικῆς μεμένηκε δυσωδίας ἀμύγητος, καὶ οὐδεὶς τάναντία φρονῶν εἰς ἐκεῖνον ἐκάθισεν, ἀλλὰ τὴν ἀποστολικὴν χάριν ἀκίρατον διεφύλαξε.* P. G., t. LXXXIII, col. 1324-1325. Quant au pape saint Léon, il contredit directement la thèse de M. Gloubokovskii dans sa réponse à Théodoret : *Quæ nostro prius ministerio definierat Deus, universæ fraternitatis irretractabili firmavit assensû, ut vere a se prodiisse ostenderet, quod prius aprima omnium sede formatum, totius Christiani orbis iudicium recepisset, ut in hoc quoque capiti membra concordent.* *Ibid.*, col. 1319.

Devant des affirmations si catégoriques, les sophismes de Quesnel, sur lesquels M. Gloubokovskii est heureux de s'appuyer, fondent comme la neige au soleil. Un de ces sophismes consiste à détacher du contexte de l'histoire le cas d'appel de Théodoret et à l'apprécier comme s'il était isolé, alors que ces sortes de démarches auprès du Pontife romain abondent dans l'histoire de l'ancienne Eglise. Nous ne saurions mieux terminer ces courtes observations, dictées uniquement par l'amour de la vérité, qu'en renvoyant M. Gloubokovskii à la démonstration si serrée et si éloquente de la primauté romaine à l'époque de Théodoret qu'a tracée un de ses éminents compatriotes, Vladimir Soloviev, dans son beau livre sur *la Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1889, p. 166-202, ouvrage que les Russes ne sauraient trop méditer. M. JUGIE.

K. KRUMBACHER. *Miscellen zu Romanos*. Munich, Académie des sciences, 1907, 136 pages in-4° avec une planche.

M. Krumbacher, qui, entre autres études sur le mélode Romanos, a publié en 1898 ses *Studien zu Romanos* et en 1899 ses *Umarbeitungen bei Romanos*, complète dans ce petit ouvrage ce qu'il a dit du poète.

Successivement, après un court prologue, après le texte des chants du mélode sur le martyr de saint Ménas, sur saint Tryphon et sur les quarante martyrs de Sébaste, l'auteur fait l'historique du martyr de saint Ménas, survenu la deuxième année du règne de Dioclétien à Kutahia, en Phrygie, par ordre du tribun Firmilien ; puis il parle des trois textes qui ont été édités sur saint Ménas et se livre à un examen approfondi des rapports qu'il y a entre le texte en prose relatant l'histoire de saint Ménas et le chant poétique en l'honneur de son martyr ; enfin, des remarques philologiques, des notes critiques sur les différents textes, des observations sur la métrique et la disposition des strophes dans ce chant constituent de nouveaux apports à l'étude générale que le docte professeur de Munich prépare sur le prince des mélodes. E. MONTMASSON.

LEPIN (M.). *Les théories de M. Loisy, exposé et critique*, 2^e édition. Paris, Beauchesne et C^{ie}, 1909, in-12, III-371 pages. Prix, 3 fr. 75.

Le titre précis de cet ouvrage en indique le sujet : exposer les principes d'exégèse de M. Loisy ; en suivre le développement dans ses ouvrages : *l'Évangile et l'Église. Autour d'un petit livre. Simples réflexions sur le décret et l'Encyclique, les Évangiles synoptiques* ; examiner ces théories au regard de la science ; montrer, sous forme de conclusion, qu'il n'y a d'opposition entre le fait évangélique primitif et le fait catholique actuel que dans le système de M. Loisy : tel est le plan suivi par l'auteur.

Fondée sur sa théorie du royaume eschatologique, la doctrine de M. Loisy ne se dessine dans toute son ampleur que si l'on étudie tous ses ouvrages. C'est pourquoi M. Lepin prend le système à son point de départ, en suit l'évolution dans les écrits de son auteur et découvre les voiles discrets sous lesquels il se cache avant de se produire tout entier au grand jour.

La genèse de cette doctrine exposée, M. Lepin venge à la fois les dogmes de la messianité et de la divinité du Christ, des miracles évangéliques, de la conception virginale, de la mort rédemptrice, de la résurrection corporelle et de l'Église établie comme société du Christ. En apportant de larges citations des livres de M. Loisy, en démêlant avec sérénité la part de vérité et d'erreur qu'elles renferment, l'auteur du présent ouvrage a fait preuve de discrétion et de tact : qualités rares chez les critiques, même catholiques, portés parfois par la fougue de leur tempérament à maltraiter leurs victimes.

Travail délicat, cette œuvre de critique objective présente évidemment quelques points faibles : ainsi, l'auteur passe un peu trop rapidement sur les objections faites par M. Loisy à l'authenticité de saint Luc (p. 260 et seq.) ; parlant des lettres de l'auteur de *l'Évangile et l'Église* à ses amis, il insiste trop sur des faits qui n'ont qu'un rapport très éloigné avec l'évolution des idées du critique (p. 96 et seq.) ; enfin (p. 243), s'il est juste de condamner comme antiscientifique la facilité avec laquelle M. Loisy supprime ou déplace les textes qui ne cadrent pas avec ses théories, il est insuffisant de croire le réfuter en mettant tout cela sur le compte de *l'esprit de système*.

Dans le cas qui nous occupe, l'erreur de M. Loisy est double : il a fait naufrage en

exégèse, parce qu'il a d'abord fait naufrage en philosophie ; il a présenté comme des certitudes une série d'hypothèses nullement prouvées et en contradiction avec des textes et des dogmes certains. De ces deux points, M. Lepin a bien établi le second, objet de son étude, et cela suffit pour que son travail ait une grande valeur. Mais celui qui voudra étudier à fond les *Théories de M. Loisy* devra revenir sur le premier point et éclaircir le rapprochement très suggestif établi par M. Lepin entre Renan et M. Loisy. De même qu'on retrouve dans la *Vie de Jésus* de Renan le panthéisme hégélien qui en est le principe directeur, de même, en analysant les livres de M. Loisy, on peut remonter à la *Philosophie de l'esprit* de Hegel.

E. MONTMASSON.

F. NAU, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien (fils d'Anaël, neveu de Tobie)*. Traduction des versions syriaques, avec les principales différences des versions arabes, arménienne, grecque, néosyriaque, slave et roumaine. Paris, Letouzey et Ané, 1909. In-8°, 312 pages. Prix : 5 francs.

Ce volume est le second de la série des *Documents pour l'étude de la Bible*, une des nombreuses et méritoires entreprises scientifiques de l'Institut catholique de Paris, inaugurée naguère par *Le livre d'Hénoch*, de M. l'abbé F. Martin, dont on a dit que c'était un témoignage éclatant de la science critique catholique en France. La nouvelle publication de M. l'abbé F. Nau mérite le même éloge et rendra aux exégètes les mêmes services. D'autres diront sa grande utilité à ce point de vue spécial. Je voudrais faire ressortir ici sa portée beaucoup plus générale et montrer que non seulement les orientalistes, mais encore les professeurs d'enseignement secondaire et tous les vrais amis de la littérature (au sens classique du mot) trouveront à sa lecture intérêt et profit. Il me suffira d'ailleurs pour cela de reproduire en partie l'analyse du livre d'Ahikar que M. Nau donne lui-même au début de son ouvrage.

« C'est une double collection de sentences ou proverbes insérée dans une histoire : Ahikar, scribe de Sennachérib et de Sarhédom, adopte Nadan, le fils de sa

sœur, l'élève et lui adresse une première série de sages maximes pour compléter son éducation. Nadan n'en profite pas, et, craignant d'être déshérité par son oncle, il imagine, à l'aide de lettres écrites en son nom, de le faire passer pour un conspirateur et de le faire condamner à mort. Fort heureusement, le bourreau est un ami d'Ahikar, et il n'exécute pas l'ordre donné. Peu après, le roi d'Égypte demande au roi d'Assyrie de lui envoyer un homme qui puisse répondre à toutes ses questions et bâtir un palais dans les airs. Ahikar seul peut suffire à cette tâche. Il va en Égypte, répond aux questions du Pharaon et, à son retour, il demande que Nadan lui soit livré. Il lui fait donner la bastonnade, afin de faire entrer la sagesse « par les épaules puisqu'elle n'avait pu entrer par les oreilles », et lui adresse une seconde série de maximes.

» Ces deux séries de maximes ont autant d'importance que l'histoire : elles constituent la *Sagesse d'Ahikar*, par analogie avec la *Sagesse de Salomon* et la *Sagesse de Jésus, fils de Sirach*..... La première série est toute didactique, elle s'inspire des proverbes de Salomon et elle est une des sources de l'Écclésiastique. La seconde a pour but de mettre en relief l'ingratitude de Nadan; elle ne se compose presque que de *comparaisons*, que l'on pourrait appeler des similitudes ou des paraboles. Cette seconde série est apparentée aux plus anciens recueils de fables.....

» Ces deux séries de maximes, d'après Clément d'Alexandrie, reproduit plus tard par Eusèbe, ont été apportées de Babylone en Grèce par Démocrite, au v^e siècle avant notre ère, et ont pu servir de modèle : les premières aux pensées de Démocrite et de Ménandre, dont il nous reste quelques fragments, et les dernières à quelques fables ésopiques, ce qui a conduit plus tard à prêter à Esope l'histoire d'Ahikar et à créer, à l'aide d'Ahikar et d'Esope, un nouveau sage fabuliste qu'on a nommé Loqman.

» L'histoire elle-même comprend deux parties : d'abord le rôle d'Ahikar en Babylonie, où il est chancelier des rois Sennachérib et Sarhédom, sa chute causée par Nadan et la punition de celui-ci — cette partie seule a été utilisée dans la version grecque du livre de Tobie; ensuite le voyage d'Ahikar en Égypte pour construire un château dans les airs et

résoudre les énigmes que lui proposera le Pharaon. Cette dernière partie se rattache aux plus anciennes énigmes, elle a été largement exploitée ou même transcrite dans l'ancienne littérature juive.

» Ce court résumé suffit à montrer l'intérêt de l'*Histoire d'Ahikar* qui est apparentée à tant d'ouvrages de la Bible et de la littérature profane » (p. 1-3). La ressemblance, peut-être purement fortuite, entre l'histoire de Nadan et la parabole évangélique du mauvais serviteur (*Matth.* xxiv, 48-51; *Luc.* xii, 45-46) a même amené M. Rendel Harris à écrire, en se servant d'une image quelque peu paradoxale, qu'Ahikar était « l'un des livres de la bibliothèque de Notre-Seigneur » (p. 65).

Une très érudite et très claire *Introduction* de 144 pages précise tous ces points et montre l'influence littéraire qu'a exercée cet Ahikar l'Assyrien du vii^e siècle avant notre ère, depuis la Bible jusqu'à La Fontaine, en passant par Esope, Démocrite, Ménandre, les *Apophthegmata Patrum*, le Coran, Loqman, les *Mille et une nuits*, les poésies de Marie de France, etc. Il y a là une quantité considérable de renseignements fort curieux et fort instructifs, que d'excellentes tables permettent de retrouver aisément. Comme il est naturel en pareil cas, une telle influence n'a pas été sans détriment pour le document original. Celui-ci est même perdu, et on ne peut en avoir une idée que par l'étude minutieuse des nombreuses versions, parmi lesquelles la version syriaque est certainement la plus importante. Le texte original ne pouvait être qu'araméen. Utilisé lors de la rédaction grecque du livre de Tobie, mis à contribution par Démocrite (né vers 460 ou 496 avant notre ère), et peut-être par Ménandre (342-390 av. J.-C.), il a dû être composé en Assyrie antérieurement au v^e siècle avant notre ère. Les papyrus araméens d'Ahikar de cette même époque, récemment découverts à Eléphantine, sont venus, comme l'indique M. Nau en appendice, corroborer les conclusions auxquelles ses études avaient conduit le savant orientaliste.

Il est à peine besoin de signaler aux lecteurs des *Echos d'Orient* l'intérêt spécial des principales différences relevées entre les versions arménienne, grecque, slave, roumaine et la version syriaque, source de toutes les versions qui nous restent. A noter

aussi l'anathématisation de Loqman dans un rituel grec du ix^e siècle pour l'abjuration des musulmans (p. 130-131).

Pour formuler quelques critiques à un ouvrage que j'ai trouvé vraiment plein de choses et admirablement bien conduit, j'en suis réduit à me rabattre sur des vétilles que l'on voudra bien, dès lors, ne tenir que pour telles. La première phrase de l'introduction, citée ci-dessus : « C'est une double collection.... » est une entrée en matière un peu trop *ex abrupto*. J'ai vainement cherché à la table alphabétique des matières les *Mille et une nuits* dont il est pourtant plusieurs fois question au cours du volume. L'impression est soignée, mais il semble qu'on ait trop négligé, en corrigeant les épreuves, les *blancs* au cours des mots; ils se rencontrent en très grand nombre. Le brochage laisserait aussi un peu à désirer, si l'ouvrage n'était de ceux que l'on s'empresse de faire relier comme dignes de fréquente consultation. Car, je tiens à le répéter en finissant, ce livre est à ajouter à la liste déjà longue de ceux qui font grand honneur à l'Institut catholique de Paris.

S. SALAVILLE.

TRÉCHAKIS (C.) et ZOLOTAS (A. G.) Ἰστορία τοῦ ὁσίου Νικηφόρου τοῦ Χίου καὶ βίος αὐτοῦ. Chio, 1907, in-4^o, 31 pages.

Nous trouvons dans cet opuscule, intercalée entre deux parties de l'office de saint Nicéphore de Chio, une petite biographie de ce serviteur de Dieu, rédigée par le protosyncelle C. Tréchakis, d'après des notes laissées par Zolotas, directeur du gymnase de Chio. C'est un néo-saint, né en 1750 et mort en 1821, dont les Grecs célèbrent la fête le 1^{er} mai.

E. MONTMASSON.

N. A. BÉIS, Ἰωσήφ Καλοθέτης καὶ ἀναγραφὴ ἔργων αὐτοῦ. Leipzig, 1908. Extrait de *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVII.

On connaissait jusqu'ici seulement par une mention de Nicodème l'Hagiorite l'exis-

tence d'un Joseph Kalothetes, partisan de Grégoire Palamas. M. Béis a eu la chance de découvrir les œuvres de ce personnage dans le cod. 28 du monastère Saint-Athanase de Leukasion (Kalabryta). Ces œuvres comprennent : sept réfutations des opinions d'Acyndinus et de Barlaam; des lettres et des explications théologiques; les vies de saint Grégoire de Nazianze et d'Athanase, patriarche de Constantinople; un sermon sur saint André de Crète. Joseph Kalothetes était moine et vivait au xiv^e siècle.

M. Béis se demande s'il ne faut pas identifier l'auteur dont il vient de révéler l'existence avec Joseph Philagros ou Philagres, dont les œuvres sont, je crois, restées inédites.

J'ajouterai que le correspondant de Barlaam, Alexis Calochetus (voir MIGNE, P. G., t. CLI, col. 1281 et 1309), pourrait bien s'appeler en réalité Kalothetes.

S. PÉTRIDÈS.

N. A. BÉIS, Μνεῖαι τοῦ Ἀστρου κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας καὶ τὰ παρ' αὐτὸ κάστρα. — Τὸ τοπωνυμικὸν Ἄρια. Leipzig, 1908. Extrait de *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVII.

L'intéressante monographie de M. N. Béis a pour but de compléter une notice de M. S. Lambros. En 1256, Guillaume Villehardouin bâtit un château à Estella (Stella), traduction du nom d'Astros. Celui-ci se retrouve dans des chrysobulles de 1293 et de 1320. Des manuscrits furent copiés à Astros en 1372 et 1373. En 1435, Phrantzès fait mention de la localité. Des documents vénitiens du xv^e et du xvi^e siècle l'appellent *Astro* et *To Astri*. Le village a été rebâti au début du siècle dernier. Enfin, ce nom d'Astros est une forme populaire pour *Astron*.

Quant au village d'Aria ou Naria, près de Nauplie, cité dès 1153, l'orthographe commune Ἄρεια est vicieuse; son nom signifie chêne-vert, ἀρία ἄρως.

R. BOUSQUET.

PHILOSOPHIE BYZANTINE

ET PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

SIMPLES NOTES

On se fait assez souvent, du rapport de ces deux philosophies, une idée que nous croyons inexacte. Le R. P. de Régnon s'en est constitué le défenseur dans ses *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*.

Ne cessons de le répéter, dit le Révérend Père; pour bien comprendre les docteurs grecs, il faut nous dépouiller autant que possible de nos habitudes intellectuelles, et prendre les leurs. J'ai déjà montré comment leur façon de comprendre la personne était différente de la nôtre..... L'hypostase est l'être tout court..... la nature est, agit, opère. L'hypostase a, possède, domine..... Que le lecteur retienne bien cette notion, s'il veut comprendre les Grecs; car, sans cesse, nos docteurs distinguent l'hypostase et l'*usie* par leurs caractères opposés de « possesseur » et de « chose possédée »..... Je ne cesserai pas d'insister sur la différence entre la théorie grecque et la théorie scolastique (de la Trinité). On peut dire que cette différence consiste dans la manière de parcourir l'arbre de Porphyre..... Les péripatéticiens entrent par la substance, *res universalissima*, et descendent par le genre et l'espèce, pour se rapprocher de la réalité concrète qu'ils rencontrent enfin dans le dernier terme, c'est-à-dire dans l'individu. Or, à moins d'y prendre garde, cette méthode, *per descensum*, peut induire l'esprit à considérer chaque nœud de l'arbre de Porphyre comme apportant sa part de réalité concrète; le nœud de l'heccéité, ou de la suppositalité, ou de la personnalité, n'ayant plus à fournir qu'un dernier complément.

Quant aux Grecs, ils entrent dans l'arbre de Porphyre par en bas; et leur considération, *θεωρησις*, remonte vers la nature. En d'autres termes, leur pensée tombe d'abord sur l'individu concret et subsistant, tel qu'il existe dans la réalité avec tout l'ensemble de ses propriétés essentielles ou accidentelles. Cet objet de la première pensée est l'hypo-

stase. Puis l'intelligence exerce son analyse sur cette réalité, et la pensée procédant *per ascensum*, on voit apparaître: d'une part, les différences spécifiques et génériques; d'autre part, tout l'amas des accidents.....

Cette opposition de visée entre les deux écoles se manifeste par une curieuse opposition de langage. Sans cesse, nous entendons les scolastiques employer les formules suivantes: « La substance *requiert* les accidents; la nature individuée *exige* la substance comme son complément naturel..... » Tout au contraire, d'après saint Damascène, c'est l'hypostase qui requiert, qui exige. « L'hypostase, dit-il, exige, *θέλει*, d'avoir une nature avec des accidents; elle exige encore de subsister en soi (1).

A l'encontre des affirmations parfois un peu solennelles et fantaisistes du savant théologien, nous ne croyons pas qu'en abordant l'étude des Pères grecs, les scolastiques, même thomistes, aient à se défaire de leurs habitudes d'esprit, pour la bonne raison que leur philosophie n'est au fond, malgré sa nuance péripatéticienne évidente chez les disciples de l'Ange de l'école, que la continuation de l'éclectisme tempéré (2) des penseurs

(1) RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, I, p. 278, 281, 284, 331; SOUBEN, *Nouvelle théologie dogmatique*, II, p. 100, etc., accepte sans hésitation cette manière de voir.

(2) Il ne s'agit nullement ici du syncrétisme ou éclectisme faux des modernes, mais d'une méthode philosophique assez large d'esprit pour accueillir, choisir (*ἐκλέγειν*) et utiliser, non seulement les éléments d'information d'un parti, d'une école, mais encore ceux qui lui viendraient de n'importe quelle autre source. Saint Thomas ne pratique-t-il pas cette méthode, lorsque, pour résoudre le problème de l'existence de Dieu et les autres, il « demande (ses informations) aux anciens, à Platon, à Aristote, à toutes les doctrines, à tous les systèmes au sein desquels les vérités peuvent se trouver cachées « comme les mères-perles emmy marine » et d'où il les extrait pour les polir et les enchâsser dans la synthèse des dogmes chrétiens ». (*Revue*

orientaux, chrétiens ou non, à partir surtout du IV^e siècle. Cette thèse nous paraît solidement établie, en ce qu'elle a d'essentiel, par M. Picavet dans son *Esquisse d'une histoire générale des philosophies médiévales* (1). Pour justifier cette opinion, il nous suffira, à l'aide de cette *Esquisse*, de replacer la scolastique, quelle qu'elle soit, dans son cadre historique et de rappeler en un aperçu rapide quel a été dans les pays de civilisation gréco-romaine le caractère de la philosophie depuis l'époque byzantine et même prébyzantine jusqu'à la fin du moyen âge. Il va sans dire que sur plusieurs questions importantes abordées dans son ouvrage, nous ne pouvons partager l'avis de M. Picavet. En outre, on n'ignore pas que M. Picavet est incroyant et laisse plus d'une fois transpirer sa mentalité et sur plus d'un point, son ignorance de la doctrine catholique.

I. LA PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE DURANT LA PÉRIODE BYZANTINE (2).

Le critique, qui étudie même superficiellement l'œuvre philosophique de saint Jean Damascène, que le bréviaire romain

thomiste, janvier-février 1909, article « Notre programme », du R. P. MONTAGNE.) Notre but est de montrer que, dans la pratique de cette méthode dite parfois *éclectique*, l'Orient et l'Occident du moyen âge ont toujours été d'accord. Nous insinuons à la fin que la méthode théologique des Orientaux et des Occidentaux ne devrait pas non plus être en désaccord.

(1) Paris, 2^e édition, 1907. La thèse de M. Picavet est aussi celle de M. Boutroux, un des représentants principaux de la philosophie contemporaine en France : « Tandis que l'on a l'habitude de placer la philosophie dite scolastique avant tout sous le patronage (exclusif) d'Aristote et d'y attribuer la prépondérance à l'élément logique, M. Picavet indique à la fin de son travail que, selon lui, le néo-platonisme et en particulier le plotinisme constitue en dehors des Livres Saints le facteur le plus important des doctrines médiévales. » Analyse de la brochure de M. Picavet sur *Plotin et les mystères d'Eleusis*, faite récemment à l'*Académie des sciences morales*. Le tort de M. Picavet et de M. Boutroux est d'affirmer que le caractère foncièrement religieux s'explique par son origine néo-platonicienne. N'est-ce pas plutôt l'esprit de foi des croyants du moyen âge qui rend compte de leur philosophie sincèrement religieuse ?

(2) Période que M. Picavet appellerait moyen âge oriental patristique.

considère comme l'un des ancêtres de la scolastique, ne peut douter même un seul instant qu'il adhère à l'éclectisme dont nous parlons. Le saint docteur ne professe de culte exclusif envers aucun philosophe. Il va jusqu'à railler les jacobites de leur attachement exagéré à la philosophie d'Aristote.

Qui des saints Pères, dit-il, a jamais pensé à vos rêveries ? A moins que vous présentiez saint Aristote comme le treizième apôtre et que vous préféreriez un adorateur des idoles à ceux que le Saint-Esprit a inspirés (1).

Cette raillerie toutefois ne l'aveugle pas sur les qualités du grand philosophe, car le principe de saint Jean Damascène était d'emprunter aux sages de toutes les écoles ce qu'ils ont de mieux.

J'emprunterai aux plus illustres philosophes grecs le meilleur de leurs ouvrages..... Imitant le travail de l'abeille, je butinerai et prendrai (partout) ce que je croirai conforme à la vérité et tirerai mon bien des chefs-d'œuvre de nos ennemis..... Je n'offrirai à mes lecteurs rien de mon propre fond, mais résumerai le mieux que je pourrai la doctrine des principaux maîtres de la science (2).

Cette philosophie, sagement éclectique, était aussi celle de Léonce de Byzance, du grand Sévère d'Antioche, de Jean Philopone, de saint Maxime le Confesseur, de saint Anastase le Sinaïte, plus tard de Photius et des autres philosophes d'Orient et d'Occident.

En ce qui concerne Léonce de Byzance, on ne peut soutenir que les emprunts qu'il a faits à Aristote et dont parlent M. Loofs et le R. P. Rügamer établissent péremptoirement, comme l'affirment ces deux savants et d'autres, l'aristotélisme exclusif du philosophe byzantin. Un fait nous semble plutôt démontrer le contraire : c'est que Léonce de Byzance n'invoque ordinairement l'autorité d'aucun philosophe en particulier. Il ne cite guère Aristote que pour signaler ou rectifier

(1) MIGNE, P. G., t. XCIV, col. 1442.

(2) MIGNE, P. G., t. XCIV, col. 524-525.

l'interprétation abusive que les adversaires en donnent (à propos par exemple de la substance, de l'unité, de la pluralité) (1). M. Ermoni, dans le texte de sa thèse en théologie, déclare résolument que ce penseur est exclusivement aristotélicien, mais il est obligé d'avouer, dans une note due probablement à une observation des examinateurs, que la philosophie de Léonce pourrait aussi bien être considérée comme éclectique au sens indiqué plus haut (2). Chose curieuse, dans son *Saint Jean Damascène*, il maintient sans restriction l'aristotélisme exclusif de ce célèbre docteur dont, à la suite de M. Loofs, il fait le précurseur de saint Jean Damascène en péripatétisme. Un simple renvoi à la page 117 du *De Leontio byzantino* permet de sous-entendre la restriction. Quant à l'aristotélisme de l'auteur de la *Πηγὴ Γνωσεως*, il n'est pas plus pur que celui du docteur byzantin. En effet, si, de l'aveu de M. Ermoni lui-même, saint Jean Damascène, dans le traité *Des anges* et dans toute sa *Théodicée*, s'inspire de ses divers prédécesseurs, entre autres du pseudo-Denys, on ne voit guère comment il est possible de dire ensuite qu'il ne paraît pas avoir subi l'influence du néo-platonisme (3).

L'éclectisme de Sévère d'Antioche peut paraître étonnant, et cependant, au témoignage de Théodore de Raïthou, très probablement disciple et ami de saint Maxime le Confesseur, Sévère ne tenait pour théologiens que les hommes formés à l'école non seulement d'Aristote, pour qui, sans doute, il éprouvait une certaine préférence, puisque saint Jean Damascène le rapproche à ses disciples en théologie les jacobites, mais encore à celle des autres philosophes :

Celui-là, dit Théodore, est excellent théologien aux yeux de Sévère qui est très versé

dans les catégories d'Aristote et la doctrine des autres philosophes païens.

C'est ce que nous attestera aussi saint Anastase le Sinaïte, comme nous allons le constater.

Que Jean Philopone (1) soit plutôt éclectique, la chose ressortira du texte de M. Picavet que nous allons citer.

De l'avis de saint Maxime le Confesseur, partisan surtout de l'ascèse, de ce qu'il appelle à mainte reprise la *philosophie pratique* sans laquelle l'autre *philosophie ne sert de rien*, la philosophie, et non telle ou telle philosophie, doit être l'auxiliaire de la théologie et de la morale. Aussi pense-t-il que l'idéal du philosophe chrétien est Clément d'Alexandrie, parce que ce dernier conseillait aux sages chrétiens de recueillir les vérités éparses chez tous les philosophes anciens (2). Quand saint Maxime cite Aristote, c'est le plus souvent en compagnie de Socrate, de Platon, de Philon, etc. (3).

Un peu après saint Maxime, un autre témoin très explicite touchant le caractère éclectique de la philosophie de l'âge byzantin est saint Anastase le Sinaïte. Ce saint, qui a vécu au VIII^e siècle et qui est sûrement antérieur à saint Jean Damascène et postérieur à Léonce de Byzance, pense qu'en ce qui concerne l'explication du dogme, il faut se fonder avant tout, non sur la philosophie d'Aristote, de Pythagore et des autres, comme font Sévère et les monophysites, mais sur la tradition et l'autorité de l'Eglise (4). Avant lui, Léonce de Byzance reprochait déjà aux

(1) Ou le *philopone* : car Jean appartenait probablement à la confrérie des *φιλόπονοι* ou *σπουδαῖοι* d'Alexandrie. (Cf. *Echos d'Orient*, 1904, p. 344.) L'orthographe *Philopon* répond bien moins au mot grec *φιλόπονος*. Nous ne voyons pas pourquoi M. de Wulf appelle ce philosophe *Jean de Philopon*, *Précis d'histoire de philosophie* du *Traité élémentaire de philosophie* paru à Louvain, en 1906, p. 23.

(2) MIGNE, P. G., *Controverse avec Pyrrhus*, t. XCI, col. 318; DURAND, *Histoire de la philosophie*, p. 85.

(3) MIGNE, P. G., t. XCI, *Chapitres théologiques*.

(4) MIGNE, P. G., t. LXXXIX, col. 107, 139, 147. De ces textes et d'autres, il résulte que les sévériens avaient recours aux divers philosophes grecs.

(1) MIGNE, P. G., t. LXXXVI, col. 1234.

(2) *De Leontio byzantino*. Paris, 1895, p. 117. C'est le sens de cette note curieuse qui détonne, si on la compare au style légèrement emphatique du texte.

(3) *Saint Jean Damascène*. Paris, 1904, p. 304, en note.

monophysites de s'appuyer trop non sur une philosophie particulière, mais sur la philosophie humaine en général. Signalons en passant cette remarque malicieuse de Léonce. Le fait d'adhérer à la doctrine de ces hérétiques donnait le droit au titre de sage ou philosophe. Ils poussaient l'estime d'eux-mêmes jusqu'à se considérer comme des penseurs d'une essence supérieure, si bien qu'un homme d'esprit les avait surnommés *hyperphilosophes* ἀκροφιλοσόφους (1). Cette dénomination rappelle assez bien le terme moderne d'*hypercritique*, pris du sens péjoratif.

Quant à Photius, il commente les catégories d'Aristote, mais il loue Ammonius Saccas d'avoir travaillé à unir les deux plus grandes écoles (celle d'Aristote et de Platon) au profit de la vraie philosophie : « Ammonius concilia Aristote et Platon et transmit à ses disciples la science philosophique libre de toute dispute d'école (2). »

Telle est la philosophie des principaux grands hommes du moyen âge byzantin. L'*Esquisse* de M. Picavet certifie que la plupart des autres philosophes orientaux qui se disaient pythagoriciens, platoniciens ou aristotéliens pratiquaient tous plus ou moins le même éclectisme modéré. Avant le XIII^e siècle, Michel Psellos est peut-être le seul philosophe byzantin qui soit exclusivement platonicien. Après cette époque, Demetrios Kydonios traduit saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, mais, dans ses idées personnelles, il est plutôt platonicien (3). Bessarion est sans nul doute platonicien, mais il n'appartient plus à l'ère médiévale. Enfin, à quelle philosophie spéciale appartenaient les hésychastes du XIV^e siècle, la chose est loin d'être absolument claire. Bien que leur tendance soit plutôt platonicienne (ce qui n'est guère contestable), on ne saurait dire exactement s'ils étaient uniquement platoniciens ou néo-platoniciens et, par

suite, éclectiques. Peut-être ne s'en rendaient-ils pas bien compte eux-mêmes. En tout cas, nous ne pouvons admettre avec M. Hesseling (1) que l'apologie de cet hésychasme dégénéré soit la révolte de la théologie grecque contre la théologie latine. D'abord, l'hésychasme avait des adversaires sérieux chez les Grecs, tels Akyndinos et les autres disciples de Barlaam le Calabrais. Ensuite, la doctrine des palamistes n'était certainement pas conforme à la philosophie des grands byzantins que nous avons nommés. M. Krumbacher, dans sa *Geschichte der byzantinische Literatur*, voit en cette querelle la rencontre de la scolastique grecque avec la scolastique latine. Nous goûtons fort l'expression scolastique grecque qui s'accorde pleinement avec l'hypothèse que nous soutenons, mais il nous paraît plus exact de dire que l'hésychasme du XIV^e siècle est la rencontre d'une certaine forme de scolastique grecque avec la scolastique latine.

Enfin, l'éclectisme de la philosophie de l'Occident médiéval dont il reste à parler et sa continuité avec l'éclectisme byzantin ressortiront suffisamment des paroles autorisées de M. Picavet que nous allons citer. On verra qu'un tableau historique de la philosophie médiévale y est tracé de main de maître.

II. LA PHILOSOPHIE DU MOYEN ÂGE ORIENTAL ET OCCIDENTAL EN GÉNÉRAL. APERÇU HISTORIQUE.

L'avis de M. Picavet est que l'éclectisme des philosophes du moyen âge oriental et occidental est surtout néo-platonicien. L'important pour nous, dans ces simples notes, est la continuité de leur éclectisme modéré (2) et raisonnable, abstraction faite de sa nuance néo-platonicienne ou autre. Le lecteur appréciera comme nous le tableau historique intéressant que nous empruntons à l'éminent historien.

(1) MIGNE, P. G., t. LXXXVI, col. 1242, 1274.
 (2) MIGNE, P. G., t. III, col. 440, 461; t. CI, col. 137, 147.
 (3) HESSELING, *Essai sur la civilisation byzantine*, Paris, 1907, p. 277-278.

(1) *Op. cit.*, p. 275.

(2) Et par suite d'origine byzantine, s'il s'agit de l'Occident où l'éclectisme grec n'exerça guère son influence que sous les Byzantins.

« A côté des péripatéticiens, dit M. Picavet (1), il y a des éclectiques qui mêlent, comme on le voit nettement chez Cicéron et ses successeurs, des doctrines aristotéliques au stoïcisme, au platonisme et même à l'épicurisme. Le péripatétisme se retrouve chez les platoniciens pythagorisants et éclectiques..... »

Les néo-platoniciens font la synthèse du platonisme, du stoïcisme, du péripatétisme, qu'ils unissent au mysticisme oriental : « On lit dans les conférences de l'école, nous apprend Porphyre, les ouvrages des péripatéticiens. d'Aspasius..... d'Alexandre d'Aphrodisias et des autres qui se rencontrent..... La métaphysique d'Aristote est condensée tout entière dans les *Ennéades* (2). »

Tandis que les chrétiens, avec Origène, unissent l'Ancien et le Nouveau Testament, Porphyre soutient, en sept livres, l'identité de la philosophie de Platon et d'Aristote; il commente les *Catégories* et l'*Interprétation*, il écrit l'*Isagoge* ou l'*Introduction aux catégories* dont on fera si grand cas à partir du 1^x siècle et qu'on sera tenté alors d'attribuer à un péripatéticien. De même, Themistius (317-387) commente Aristote plus encore que Platon, et cela se comprend puisqu'il s'agit d'en faire le défenseur d'une œuvre essentiellement platonicienne. L'école d'Athènes voit dans l'étude d'Aristote une préparation à celle des doctrines pythagorico-néo-platoniciennes : elle constitue, selon Syrianus, des préludes (πρὸ-τέλεια), des « petits mystères » (Μικρὰ μυστήρια), comme la philosophie proprement dite deviendra plus tard une préparation évangélique, une auxiliaire, une servante, une vassale, voire même une maîtresse de la théologie. De même encore Proclus

(411-485) parle de « Dieu » à propos de Platon (θεῖος), de démon, à propos d'Aristote (δαίμωνος); Hiéroclès soutient qu'Ammonius Saccas, le fondateur de l'école, a proclamé l'identité des théories platoniciennes et péripatéticiennes. Jusqu'à l'édit de 529 qui la ferme, l'école continue à paraphraser et à commenter Aristote : Simplicius, qui en est alors un des principaux représentants, restera un de ceux auxquels on demandera le plus volontiers, même dans les temps modernes, l'intelligence des écrits aristotéliques.

Dès lors, tous ceux qui, par la suite, étudieront directement ou indirectement les néo-platoniciens, relèveront d'Aristote, comme la plupart de ceux qui liront *Aristote l'expliqueront avec ses commentateurs néo-platoniciens : l'Aristote du moyen âge, presque toujours revu, expliqué, complété par les néo-platoniciens, sera parfois même plus néo-platonicien que péripatéticien* (1). En ce sens, les chrétiens néo-platoniciens, saint Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, saint Augustin, Synésius, Nemesius, Énée de Gaza relèveront d'Aristote..... Jean Philopone, David l'Arménien commentent Aristote et transmettent à leurs successeurs, avec bien des théories empruntées aux néo-platoniciens, des ouvrages et des doctrines du maître. Boèce, que le moyen âge considère comme un chrétien (480-525), écrit une *Consolation* néo-platonicienne, se propose de concilier Platon et Aristote, mais laisse des traductions et des commentaires des ouvrages logiques d'Aristote comme l'*Isagoge* de Porphyre. Avec Cassiodore (477-570), Isidore de Séville (636) et Bède le Vénérable (674-735), il fournira aux scolastiques occidentaux, pendant plusieurs siècles, le cadre péripatéticien dans lequel ils feront entrer des doctrines chrétiennes et néo-platoniciennes. Enfin, Jean Damascène donne, vers 700, une *Source de la connaissance*, exposition des doctrines chrétiennes où la logique et l'ontologie péripatéticiennes prennent une part considérable (2) et dont l'influence ininterrompue

(1) L'importance capitale des citations qui vont suivre nous excusera de ne les avoir pas abrégées. Ajoutons que, pour M. Picavet, le moyen âge philosophique va du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ au 17^{ème} siècle après l'ère chrétienne. Nous prions de remarquer qu'une partie des textes que nous citons n'est qu'une confirmation de ce que nous avons dit au sujet des Pères de l'Eglise byzantine.

(2) Ces paroles significatives de Porphyre sont soulignées par nous. Elles permettent de constater dans les écoles, dès le 11^{ème} siècle, l'éclectisme qui, peu à peu, à partir du siècle suivant, devient dominant en Orient puis en Occident, même chez les thomistes dont les écrits philosophiques ou philosophico-théologiques révèlent, d'après M. de Wulf, un *éclectisme spécifique*.

(1) Nous soulignons ces mots qui concluent à la continuité de l'éclectisme oriental et occidental.

(2) Mais nullement exclusive, comme le déclare saint Jean Damascène lui-même et comme l'observe M. Picavet quelques lignes plus haut, à propos de l'usage que les philosophes du moyen âge ont fait du péripatétisme.

dans l'Orient chrétien s'est fait sentir en Occident à partir du xii^e siècle..... *A aucun moment (du moyen âge Aristote) ne fut un maître dont on aurait suivi les doctrines telles qu'il les avait exposées, puisque tantôt on ignore certains de ses ouvrages et tantôt on lui en attribue qui ne sont pas authentiques; puisque toujours on les complète et on les interprète avec les néo-platoniciens*(1). Enfin, on ne le reproduit jamais exactement, même quand on s'attache à des œuvres tout aristotéliques, puisque l'interprétation allégorique..... est employée pour les écrits aristotéliques comme pour l'Ancien et le Nouveau Testament..... *Parmi les philosophes arabes, Avicenne en Orient, Averroès en Espagne témoignent une vive admiration pour Aristote..... Mais les péripatéticiens arabes..... voient le philosophe à travers le néo-platonisme et lui attribuent déjà des ouvrages dont l'essentiel vient des continuateurs de Plotin, de Proclus ou de ses disciples.* Il y a d'ailleurs des atomistes qui combattent le péripatétisme, des mystiques comme Algazel, qui condamnent toute philosophie, comme il y a d'abord des théologiens qui usent contre leurs adversaires de la logique péripatéticienne, tandis que d'autres théologiens ne veulent avoir rien de commun avec la philosophie et deviennent à la fin du xii^e siècle les maîtres du monde de l'Islam, où ils font détruire et brûler les œuvres des philosophes. Chez les Juifs, les philosophes les plus célèbres, Ibn Gébirol et Maimonide, se rapprochent des péripatéticiens arabes, mais tiennent de plus près encore au néo-platonisme (2).

Un fait confirme pour la période antérieure au xiii^e siècle l'absence de péripatétisme exclusif de la part des scolastiques; c'est que, jusqu'à cette époque, l'Occident ne connaissait « d'Aristote ni sa physique, ni sa métaphysique, ni ses traités de psychologie, de morale ou de politique. De l'*Organon*, on ignore jusqu'au xii^e siècle les *Analytiques*, partant la théorie de la démonstration et de la science, même les *Topiques* et la *Réfutation*

des sophistes; on ne connaît que les *Catégories*, l'*Interprétation*, auxquelles il faut joindre l'*Isagoge* de Porphyre et les commentaires de Boèce, Martianus Capella, Apulée, Bède, etc., certains Pères latins comme saint Augustin, ou grecs comme ceux que suit Scot Erigène, qui donnent un péripatétisme très incomplet, mêlé de néo-platonisme. A la fin du xi^e siècle, vers 1090, et au xii^e, la querelle des universaux, à laquelle prennent part, avec Roscelin, Guillaume de Champeaux, Abélard, le « péripatéticien palatin » et leurs successeurs, met en présence des philosophes qui se disent ou qu'on proclame disciples d'Aristote, mais qui ne connaissent et ne reproduisent que peu de choses du maître (1). »

Si à cette constatation on ajoute que, bien avant ceux d'Aristote, les ouvrages principaux de Platon et ses commentaires éclectiques d'Orient furent connus et adoptés en Occident, on demeurera facilement convaincu qu'avant le xiii^e siècle, la philosophie scolastique fut non avant tout aristotélienne, mais bien plutôt éclectique, au sens raisonnable du mot (2). Ces deux constatations établissent en outre que cette philosophie éclectique des Latins dérive directement ou indirectement (le mode importe peu) de la philosophie éclectique des Byzantins, puisque c'est à l'époque de l'empire de Byzance que la philosophie éclectique d'Orient a commencé à être étudiée et acceptée en Occident (3).

Nous disons plus : même pour le xiii^e siècle et les suivants, ces constatations et leurs conséquences restent vraies. M. Picavet nous dit, en effet, que, sans doute, dès ce moment, en Occident,

(1) PICAVET, *op. cit.*, p. 91.

(2) JULES MARTIN, *l'Apologétique traditionnelle*, I^{re} partie; PIAT, *Platon*, vers la fin.

(3) La provenance byzantine des sources auxquelles a puisé la scolastique est un fait historique plutôt favorable à notre hypothèse. Notons toutefois que celle-ci s'appuie avant tout sur la continuité de la philosophie latine et de la philosophie byzantine : car cette continuité prouve d'une manière évidente et incontestable l'identité des deux philosophies.

(1) Nous soulignons cet autre texte comme aussi celui qui concerne les Arabes. Ils proclament nettement l'éclectisme des scolastiques latins et arabes et son origine byzantine.

(2) PICAVET, *op. cit.*, p. 88-90, 90-91, 94.

« l'aristotélisme prend une importance sans cesse croissante avec les progrès de la pensée philosophique et théologique... On est en possession (1) de la plupart des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs néoplatoniciens comme des travaux arabes, juifs et chrétiens de l'époque antérieure..... Mais, même alors, Aristote n'est pas ce maître incontesté dont parlent les manuels modernes. D'abord, il a des adversaires : sa *physique* et sa *métaphysique* sont condamnées en 1210 et en 1215. Même quand l'étude en est autorisée après 1231, il y a des philosophes, dont le plus célèbre et le plus original est Roger Bacon, qui pensent par eux-mêmes et recommandent ou pratiquent l'expérimentation et l'observation; il en est qui inclinent au mysticisme ou vers les doctrines de Platon ou de Plotin. Ceux-là mêmes qui se réclament le plus souvent d'Aristote, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, l'interprètent avec les commentateurs néo-platoniciens et surtout le mettent en accord avec le dogme chrétien. D'autres le lisent à travers Averroès. Enfin, il y a un pseudo-Aristote dont les doctrines, prises à Plotin et à ses disciples, ont une influence qui a été longtemps négligée par les historiens modernes (2). »

Au sujet du caractère modérément éclectique de la philosophie scolastique de la grande époque et de l'âge postérieur, M. de Wulf lui-même ne dit-il pas ceci :

D'autres philosophies que le péripatétisme ont déteint sur elle. Le pythagorisme, le mécanisme de Démocrite, le platonisme,

(1) Grâce aux Arabes, à l'Italie du Sud, à l'empire latin de Constantinople.

(2) PICAVET, *op. cit.*, p. 91-92. M. Picavet tient absolument à faire remonter à Plotin l'éclectisme des byzantins et des scolastiques. Cette thèse ne nous paraît pas inacceptable, mais elle ne nous intéresse qu'au point de vue du lien de parenté qu'elle comporte entre l'éclectisme byzantin et l'éclectisme scolastique. Quand nous déclarons cette thèse acceptable, nous n'entendons cependant pas dire que nous la croyons également vraie en ce qui concerne l'origine du caractère religieux de la scolastique.

l'épicurisme, le stoïcisme, le néo-platonisme, les idées nouvelles de la patristique et surtout l'augustinisme occupent dans les controverses du moyen âge occidental une place longtemps méconnue. Platon et saint Augustin ont suscité des admirations qui peuvent rivaliser avec les plus grands enthousiasmes dont Aristote fut l'objet. Si bien qu'au XIII^e siècle, en opposition avec le péripatétisme de l'école thomiste, un groupe important de scolastiques s'inspirerait principalement de sympathies augustinienes. D'ailleurs, quelles que soient les théories aristotéliennes empruntées par la scolastique..... elle les soumet à une réaction propre qui crée à son profit un mode nouveau de philosopher.....

A toutes les philosophies antérieures, la scolastique demande des lumières, mais il n'en est aucune qu'elle suive servilement. Elle est, dans sa forme la plus parfaite (1), le résultat d'un *éclectisme spécifique* (2).

Quelle est la genèse de cet *éclectisme spécifique*? Selon nous, les influences subies par la scolastique se comprennent beaucoup mieux si l'on voit dans son éclectisme l'évolution *in eodem genere* de la philosophie de Léonce de Byzance, de saint Jean Damascène et des autres grands philosophes du moyen âge grec, dont nous avons rappelé la méthode sagement éclectique. On s'explique mieux qu'un grand historien (3) ait pu dire que l'éclectisme néo-platonicien par saint Augustin et le faux Denys l'Aréopagite « pénétra largement dans la théologie du moyen âge » (4).

(1) C'est-à-dire la scolastique thomiste.

(2) Ces deux mots ne sont pas soulignés dans le texte. (Cf. *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. Louvain, Paris, 1904, p. 107-108.)

(3) M^{re} DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*. Paris, 1907, t. 1, p. 553.

(4) Le R. P. Hilarin de Lucerne, dans son excellente *Histoire des études dans l'Ordre de Saint-François*, depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII^e siècle, ne fait pas difficulté d'avouer que les Franciscains, dont les docteurs occupent une place capitale dans l'histoire de la scolastique, professaient l'augustino-platonisme. Or, selon le Révérend Père lui-même, l'augustino-platonisme dont il s'agit n'est que l'éclectisme néo-platonicien. (Cf. HILARIN DE LUCERNE, *op. cit.*, traduction du R. P. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1908, p. 487-489).

III. DIFFÉRENCE ENTRE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE ET LA PHILOSOPHIE BYZANTINE.

Une seule différence importante mais néanmoins accidentelle que nous observons entre la philosophie scolastique et la philosophie byzantine consiste dans les développements considérables que la philosophie grecque a reçus en Occident. Tandis que les scolastiques de Byzance se contentaient de concilier les grands maîtres, Aristote, Platon, Zénon, Pythagore, les scolastiques latins scrutaient et approfondissaient davantage les principes de l'éclectisme grec. Selon le R. P. de Régnon et d'autres, les philosophes byzantins et les philosophes latins diffèrent entre eux par la manière dont les uns et les autres parcourent l'arbre de Porphyre. La notion de la personnalité et d'autres questions que nous pourrions signaler, et qui, d'après le Révérend Père, constituent également une différence entre la mentalité byzantine et la mentalité latine, ne sont qu'une application de la conduite accidentellement différente observée en Orient et en Occident à l'égard du vénérable géant du bosquet prédicamental de Porphyre.

Malgré l'ingéniosité que présente, au premier abord, l'explication du R. P. de Régnon, nous sommes persuadés que, dans la manière de parcourir l'arbre porphyrien et de résoudre les diverses questions philosophiques, la divergence entre byzantins et latins provient tout simplement de ce que les premiers s'en tiennent davantage au fait, à ce que la science appelle le côté analytique et positif des questions, et que les autres, tout en s'accordant avec les premiers concernant le fait, au sujet par exemple du parcours ascendant de l'arbre de Porphyre, de la notion positive de la personne, etc., s'en séparent et les laissent derrière eux pour aller plus avant et rechercher les causes du fait. De toute façon, il est certain que les scolastiques latins ne peuvent descendre de l'arbre de Porphyre par le procédé synthétique et spéculatif, sans en avoir fait l'ascension par le procédé ana-

lytique et positif, pas plus que les byzantins ne peuvent en faire la moindre ascension sans en redescendre pour l'application des principes. Bref, partis du même point, c'est-à-dire du fait, les uns s'arrêtent plus tôt, les autres plus tard, en d'autres termes, les uns terminent plus vite l'induction, les autres examinent les problèmes plus à fond et concluent forcément moins vite : voilà tout. Cette constatation est la même, qu'il s'agisse de la philosophie pure ou de la philosophie appliquée à la théologie. Dès là, en effet, que la théologie (1) tente la moindre explication rationnelle du dogme, elle a nécessairement recours à la méthode *analytico-synthétique*, et la différence entre les divers théologiens ne peut provenir que du culte plus ou moins prononcé qu'ils professent pour la spéculation théologique, c'est-à-dire pour l'étude rationnelle du fait théologique.

Notre humble avis est donc que la philosophie des byzantins et des latins est la même, mais qu'elle est *ordinairement* (2), du moins chez les chrétiens, plus rudimentaire et plus statique en Orient, plus développée et plus progressive en Occident (3). Nous espérons pouvoir démon-

(1) Abandonnant le terrain de la théologie historique ou de la théologie purement positive, qui ne diffère guère de la première, si toutefois elle en diffère.

(2) Nous disons ordinairement ; car la philosophie de certains docteurs byzantins tels que Sévère d'Antioche, Léonce de Byzance, saint Maxime le Confesseur, saint Anastase le Sinaïte, Photius, etc., ne le cède en pénétration à la scolastique d'aucun des grands maîtres occidentaux. Qu'on lise par exemple le chapitre premier sur l'*unité* et la *simplicité* du traité *contre les nestoriens*, de Léonce de Byzance, et l'on verra que la scolastique de saint Thomas et de Cajetan de Vio avait, sept cents ou mille ans avant l'époque de ces grands hommes, son égale dans celle de cet illustre philosophe byzantin.

(3) Nous nous abstenons de critiquer les détails du texte du R. P. de Régnon. Nous ferons simplement remarquer que, selon le point de vue auquel se place le philosophe latin ou byzantin, la *personne a, possède ou agit, est ou n'est pas l'être tout court*, etc. De même, en vertu de leurs principes, les philosophes néo-platoniciens ou aristotéliens ne peuvent admettre ni les uns ni les autres que ce soit la nature qui existe *vi suâ*, mais bien la personne.

trer plus tard le bien fondé de l'hypothèse que nous émettons aujourd'hui (1).

Par suite même de cette identité et de cette différence, les penseurs grecs modernes auraient tout à gagner s'ils acceptaient les développements et les progrès de la néo-scholastique, au lieu de se mettre servilement à la remorque des protestants d'outre-Rhin. En faisant cette concession à l'Occident, ils reprendraient et conti-

nuerait la saine tradition de leurs ancêtres de l'école patristique. Leur théologie spéculative y gagnerait en rigueur scientifique et en profondeur et les mènerait insensiblement, et comme par la force même des choses, à se rapprocher de leurs confrères d'Occident sur bien des points essentiels qui les divisent.

A. CATOIRE.

Constantinople.

L'EXORCISME DE TRYPHON LE MARTYR

L'Euchologe, à la suite des offices divers qui constituent, pour ainsi parler, le missel et le rituel de l'Eglise grecque, donne une série de prières : prière sur une aire, prière sur la vendange, prière pour bénir un filet, prière avant de creuser un puits, prière sur le sel, etc., qu'il est intéressant de comparer avec les *benedictiones* analogues du Rituel romain, *benedictio putei*, *benedictio super fregus et vineas*, etc. Dans le rite byzantin, ces prières sont le plus souvent très courtes. Le style ou la teneur n'offrent rien de caractéristique, et l'origine en est presque toujours inconnue. Elles ont été introduites au cours du moyen âge (2), et quelques-unes remontent sans doute à une haute antiquité. Les premiers euchologes imprimés ou les plus complets, comme celui de Goar, les contiennent déjà. Plusieurs même, faute d'usage, sont tombés dans l'oubli.

Parmi ces εὐχαί, il en est une qui s'écarte singulièrement du genre reçu, à ce point qu'après l'avoir étudiée on s'étonne

presque que l'Eglise orientale l'ait maintenue dans son euchologe. C'est l'exorcisme de saint Tryphon le martyr. Le titre exact est : Τάξις γινομένη εἰς γωράφιον ἢ εἰς ἀμπελῶνα ἢ εἰς κήπον, εἰς συμβῆθι βλάπτεσθαι ὑπὸ ἐρπετῶν ἢ ἀλλῶν εἰδῶν (1).

En voici la traduction, du moins dans sa plus grande partie. On a remplacé par des points les passages non traduits. La prière a environ 120 lignes à 8 ou 9 mots par ligne. Elle se compose de trois parties bien distinctes, une oraison, l'exorcisme lui-même et une autre oraison finale.

∴

On célèbre la messe après avoir allumé une lampe devant saint Tryphon, saint Eustathe ou saint Julien de Libye, ou devant les uns et les autres (2). Après la messe, le prêtre, ayant pris de l'huile de ces lampes et de l'eau bénite le jour de l'Epiphanie, asperge, en dessinant une croix, le champ, la vigne ou le jardin et récite les prières suivantes :

Prions le Seigneur.

Au commencement, Seigneur Dieu, tu as fait le ciel et la terre ; tu as embelli la

(1) Nous avons la conviction que l'*Histoire générale et comparée des philosophies médiévales* que prépare M. Picavet démontrera complètement l'hypothèse que propose le docte historien et que nous émettons à sa suite, en la restreignant au seul point de vue de l'éclectisme qu'accusent ces philosophies, quelle que soit la simple nuance aristotélicienne, néo-platonicienne ou autre qui pourrait prédominer en cet éclectisme.

(2) Voir J. PARGOIRE, *l'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, 1905, p. 352.

(1) Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édition de l'archimandrite Zervos. Athènes, 1902, p. 525.

(2) Saint Eustathe est honoré le 20 septembre, saint Julien le 21 juin. Il y a une erreur dans la rubrique : saint Julien est un martyr de Cilicie.

terre avec le gazon, les herbages et la grande variété des graines productrices.....; Seigneur, du haut de ton habitation sainte, jette en ce moment les yeux sur cette propriété (jardin ou vigne) et bénis-la. Garde-la contre tout sortilège et toute incantation, contre le mal, les arts magiques et l'artifice des hommes pervers. Donne-lui de produire en son temps des fruits de bénédiction, et éloigne d'elle toute bête sauvage et tout reptile, tout fléau et toute maladie.

Ici une doxologie, et l'exorcisme commence :

Un jour que, dans le bourg de Lampsaque, je faisais paître une troupe d'oies, la colère du Dieu tout-puissant s'abattit sur le bourg et sur les villages environnants. Elle s'abattit sur la vigne, sur les champs, sur les jardins; et en masse fleurs et fruits pourrissaient, séchaient, étaient anéantis. Moi donc, le très humble Tryphon, voyant tous les fruits pourrir et pour ce motif les paysans ruinés, car tout était voué à la destruction, fruits de la terre, champs, vignes, jardins, légumes et arbres divers, je fus rempli de tristesse et je demandai au Seigneur Dieu d'anéantir toutes les bêtes qui nuisaient aux jardins, aux champs, aux vignes, aux légumes des paysans, de ceux surtout qui habitaient le bourg à côté du lac et qui étaient venus me supplier de les secourir.

Et.... de son paradis Dieu envoya un ange pour frapper toute espèce de bêtes méchantes, celles qui font du tort à la vigne, au champ, au jardin de ses serviteurs. Lui, le Seigneur, il connaît bien les noms de ces bêtes. Ce sont : chenille, ver, bombyx, scarabée, sauterelle, criquet, chenille velue, savetier, faucheur, fourmi, pou, larve, puceron, vrillette, charançon, escargot, scolopendre et d'autres encore qui s'attachent au raisin, aux plantes et aux légumes et les font sécher. Et alors, je les liai par l'exorcisme de ne plus habiter dans le pays de ceux qui avaient imploré mon secours, mais de partir et d'aller dans des lieux inaccessibles.

Voici cet exorcisme :

Je vous adjure au nom des chérubins aux yeux innombrables, au nom des séraphins aux sextuples ailes qui volent autour du trône de Dieu en criant : Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth. *Amen.* Je vous adjure

au nom des saints anges..... Ne nuisez ni à la vigne, ni au champ, ni au jardin potager du serviteur de Dieu N.; mais partez pour les contrées sauvages; vivez sur les arbres qui ne portent pas de fruits, ceux sur lesquels Dieu vous a ménagé la nourriture quotidienne. Je vous conjure au nom du corps et du sang précieux du Christ, vrai Dieu et Sauveur..... Si vous ne m'écoutez pas, si vous violez l'exorcisme que j'ai fait contre vous, ce n'est pas contre moi que vous agiriez, l'humble pécheur Tryphon, mais contre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui un jour viendra juger les vivants et les morts. Partez donc..... Si vous ne m'obéissez pas, je prierai le Seigneur d'envoyer son ange, celui qui préside aux bêtes sauvages, et par le fer et par le fouet il vous liera et vous tuera, parce que vous avez transgressé l'exorcisme de l'humble Tryphon et méprisé sa prière. De plus, les oiseaux envoyés à ma demande vous dévoreront. Je vous en conjure encore *par le grand Nom* écrit sur la pierre, sur la pierre qui n'a pas résisté mais s'est brisée comme la cire à l'approche du feu. Partez donc de notre pays et allez où je vous ai dit, dans des contrées inaccessibles....; sortez de ce pays où habitent les serviteurs de Dieu...., afin que les prières de l'humble Tryphon soient exaucées.

Une courte doxologie. Le prêtre dit: Paix à tous. Le diacre répond: Inclinez vos têtes devant le Seigneur.

Le prêtre reprend:

Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, toi qui as béni Bethléem, Gethsémani et, auparavant, la maison de Jacob et la maison de David, bénis aussi cette propriété (jardin ou vigne) et fais-lui produire des fruits de bénédiction. Par l'intercession de la Sainte Vierge Marie...., par la puissance de la croix vivifiante, par la protection des puissances célestes et celle des glorieux saints martyrs Tryphon, Eustathe et Julien, saint N. et tous les saints.

Doxologie finale.

*
**

La première remarque est que, malgré la rubrique, λέγει τὰς εὐχὰς ταύτας, il y a en réalité deux bénédictions d'époque, d'esprit et de genre tout différents. L'oraison préliminaire constitue à elle seule une bé-

nédiction complète, analogue à celles dont on a donné quelques titres. Il n'y est fait qu'une allusion rapide à des insectes mal-faisants, et c'est surtout contre les artifices de la magie et de la sorcellerie que le chrétien demande à être protégé. Le style en est élégant et précis, sans mots inutiles ni longueurs.

Mais, dans l'oraison finale, il en va bien autrement. Elle est tout à fait conçue dans le sens de la rubrique et de l'exorcisme. L'auteur y nomme les trois martyrs Tryphon, Eustathe et Julien; il procède comme dans l'exorcisme par énumération ou juxtaposition; il a les mêmes gaucheries de style et de composition; rappelle, par exemple, contrairement à l'usage liturgique, les bénédictions de Bethléem et de Gethsémani avant celles de Jacob et de David. Les deux membres de phrase qui renferment la bénédiction proprement dite y semblent empruntés à la première oraison. L'expression τὸ κτῆμα τοῦτο surtout est significative.

Cela permet, semble-t-il, de conclure qu'à une très ancienne *benedictio agri* on a ajouté l'exorcisme de Tryphon martyr et qu'on a réuni les deux prières sous une même rubrique. Il existe dans le rituel romain une *benedictio* correspondant à l'exorcisme, y compris les deux oraisons: c'est la *benedictio agrorum ad abigendum locustas et alia animalia fruges corrodentia*. On pourra comparer les deux rubriques presque similaires. Quant au genre d'invocations, si l'on en excepte l'oraison qui précède le récit de Tryphon, il est aussi différent que possible.

Au commencement, la dernière oraison invoque Notre-Seigneur Jésus-Christ seul, tandis que dans la doxologie finale l'exorcisme s'adresse à Dieu tout court. Elle énumère plusieurs saints, en laissant même un rôle secondaire à Tryphon, puisqu'il est seul contre trois. Il est possible qu'elle ait été composée par le rédacteur du récit.

De ce dernier, on a noté, sans doute, l'allure et le ton singulier. Déjà Goar était surpris de rencontrer une telle prière

dans un livre officiel (1). Le style ne gagne guère à être rapproché de celui de la première oraison. Les moyens dont le rédacteur se sert pour allonger son œuvre, synonymie, redondance et répétition, sont d'une rhétorique enfantine. Il épuise sans doute sa puissance d'invention verbale dans l'énumération des fruits, des plantes et de leurs manières de périr. Un détail presque réjouissant est cette liste d'insectes ou d'animalcules nuisibles à l'agriculture. Là, certes, il a dit tout ce qu'il savait en histoire naturelle. Dois-je avouer qu'il y a dans la série deux ou trois noms dont je ne suis pas très sûr? Je laisse au lecteur le plaisir de les trouver et de les traduire à sa guise. Ce sont des mots qui n'appartiennent ni à la langue grecque classique ni à la langue moderne. Employés seulement à l'époque byzantine et peut-être dans un pays déterminé, ils sont aujourd'hui inconnus des Grecs eux-mêmes. Le lexique de Sophoclès les rend, en anglais, par des périphrases, n'ayant d'ailleurs aucune autre référence que l'*Eucholegion* pour en préciser le sens. Ni Goar ni Ducange ne sont de plus grand secours.

Tryphon ne veut aucun mal à ces bestioles qu'il connaît si bien. Il les invite seulement à aller manger ailleurs. Mais il se doute qu'elles ne l'écouteront pas, s'il n'en vient à des menaces terribles: un ange les tuera, ou encore des oiseaux accourront à son appel pour les dévorer.

Quel est le *grand Nom écrit sur la pierre*? Il est malaisé de le dire, le passage est incompréhensible et Goar, voulant être clair, l'a rendu par un contresens (2).

(1) GOAR, Εὐχολόγιον sive Rituale Græcorum. Paris, 1647, p. 696. Dans les *animadversiones*, p. 700, Goar mentionne plusieurs exorcismes d'animaux. A propos du prétendu rôle de Baal-Zeboub, dans la mythologie cananéenne, le R. P. Lagrange nous dit qu'à Salamanque on attribue l'absence de moustiques à la prière de saint Jean de Sahagun, moine Augustin, qui les exorcisa parce qu'ils le gênaient dans ses études. M.-J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*. Paris, 1905, p. 85.

(2) GOAR, *op. cit.*, p. 698: *Per nomen magnum petræ inscriptum, nec ab ea, quin disrumpetur veluti a facie ignis cera defluit, sublatum.*

Peut-être avons-nous là un emploi maladroit d'un texte des *Actes des apôtres*, iv, 11, 12 : « Ce Jésus est la pierre rejetée par vous de l'édifice.... ; il n'y a pas sous le ciel un autre nom. » Peut-être aussi la trace d'une pratique superstitieuse. Peut-être enfin le premier rédacteur avait-il écrit : « Et vous ne pourrez résister, mais vous serez anéantis comme.... » Ce serait la menace d'un troisième supplice.

*
**

Le *martyrium* de saint Tryphon, qui eut la tête tranchée à Nicée vers 250-251, a été inséré par Ruinart dans les *Acta sincera*. Si l'on en croit Tillemont et Dom Ceillier, il l'avait dégagé du fabuleux récit qu'en donnaient Syméon Métaphraste, Vincent de Beauvais et Surius (1). Migne a publié les deux pièces du Métaphraste et de Surius (2). On possède encore sur saint Tryphon une hymne dont le cardinal Pitra attribue la composition à un Jean qu'il n'ose qualifier autrement (3). Dans un récent volume sur saint Romain, M. Krumbacher a publié cette hymne à nouveau sans l'attribuer pourtant avec certitude au célèbre mélode (4). Il se peut enfin que les tropaïres de l'office composé en l'honneur de Tryphon soient également anciens.

Or, ni dans l'hymne, ni dans l'office, ni même dans les passions on ne trouve la moindre allusion à un exorcisme composé par saint Tryphon pour être transmis à la postérité. Le saint était un paysan de Lampsaque, gardeur d'oies, de mœurs

douces et d'une grande humilité. Il avait reçu du Saint-Esprit le pouvoir de guérir toute maladie et de chasser les démons. Il exorcisa à Rome la fille de l'empereur Gordien, qui voulut vainement le combler d'honneurs. Plus tard, lors de la persécution de Dèce, Aquilinus, préfet d'Orient, le livra aux bourreaux. Après avoir résisté durant plusieurs jours à d'horribles supplices, il eut la tête tranchée (1).

L'Eglise grecque, à Constantinople surtout (2), l'a toujours tenu en grande vénération, et l'*exaposteilarion* de son office indique la manière dont elle a apprécié son rôle d'intercesseur auprès de Dieu.

Rassasié de volupté divine et vivant avec les anges, tu es bienheureux, ô Tryphon. Toi qui gardais les oies dans les vallées, tu as reçu du Seigneur la grâce des guérisons, pour soulager les mortels de leurs faiblesses et de leurs maladies.

Il est nommé dans plusieurs prières avec d'autres saints illustres, par exemple, dans la *petite bénédiction de l'eau* et dans la prière dite des *Sept Dormants*. De même, il est parfois invoqué, après les saints anargyres, dans le rite de la *προσκομιδή*, préparation des oblats avant la messe (3). Dans le Péloponèse il est un des saints auxquels les paysans ont recours dans les maladies de la vigne.

*
**

Il est donc certain que Tryphon le martyr n'est pour rien dans le récit qui porte son nom. Mais aussi la légende de sa vie fait bien comprendre qu'il lui ait été attribué. Au cours du moyen âge

(1) TILLEMONT, *Mémoires*.... Venise, 1732, t. III, p. 339, et notes, p. 708; D. CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. II, Paris, 1730, p. 564.

(2) *P. G.*, t. CXIV, col. 1311 seq. Le texte donné par Surius traduit et parfois paraphrase Syméon Métaphraste. Surius parle du lac mentionné dans l'exorcisme; le texte grec n'en dit rien.

(3) PITRA, *Analecta sacra*, Paris, 1876, p. 435. Quatre strophes traduites et neuf stiques. Le cardinal dit : *Bonum opus est, vetus ævum sapit*. Les Grecs célébrèrent la fête de saint Tryphon au 1^{er} février.

(4) KRUMBACHER, *Miscellen Zu Romanos*. Munich, 1907, p. 9 seq. et 19 seq.

(1) Les *Acta sincera* disent qu'il souffrit en même temps que Respicus. Les Grecs ne connaissent pas Respicus. Le Martyrologe romain commémore ce double martyr au 6 novembre. Sur la valeur de la *passio Tryphonis et Respicii*, cf. H. DELEHAYE, *les Légendes hagiographiques*. Bruxelles, 1906, p. 137.

(2) TILLEMONT, *op. cit.*, p. 342.

(3) GOAR, *op. cit.*, p. 62. Son nom est omis p. 88 et 95. Sur trois *euchologes* édités récemment à Athènes, je ne l'ai trouvé qu'une seule fois dans l'office de la *προσκομιδή*.

byzantin, un moine peu instruit, qui connaissait son rôle de thaumaturge et d'exorciste, a composé de son mieux cette étrange prière qui a eu la bonne fortune de pénétrer dans le rituel. Il y a là un exemple unique dans l'Euchole du *folk-lore* religieux byzantin, et à ce titre il méritait d'être étudié.

Les Grecs, au 18 avril, célèbrent la mémoire d'un saint Tryphon, qui fut archevêque de Constantinople de 928 à 931. C'était un moine obscur d'un monastère situé au fond du golfe de Kios, en Bi-

thynie comme Lampsaque. Elu patriarche œcuménique à la suite d'une intrigue de palais, il dut donner sa démission, reprit la vie monastique et mourut, croit-on, quelques mois après (1). Peut-être est-il l'auteur de l'exorcisme? Tout au moins pourrait-il l'avoir fait insérer dans l'Euchole. Quoi qu'il en soit, il me semble que c'est en Bithynie qu'on doit en chercher le lieu d'origine.

L. ARNAUD.

Athènes.

UNE PRÉTENDUE VILLE D'OMMATA EN PALESTINE

C'est une vie fort intéressante que celle de saint Antoine le Jeune, moine palestinien du ix^e siècle, publiée récemment par A. P. Kerameus (1). Elle débute par l'histoire d'un brigand arabe, Jean, qui se convertit, devient moine à Saint-Sabbas et vécut en solitaire au voisinage de Fossatum, Φωσάτων, la patrie d'Antoine (2). En savourant ce curieux épisode, j'ai noté une erreur d'interprétation commise par l'éditeur pétersbourgeois et dont je me permets de lui suggérer la correction.

Voici le résumé d'un prodige que le biographe de saint Antoine attribue à Jean. Un Juif, Ἐβραῖός τις ἀπὸ Ὀμμάτων, vient le trouver et, très versé dans la science de la loi, veut engager avec lui une discussion religieuse. L'ancien bandit lui répond : Je ne suis qu'un misérable pécheur, ignorant des Saintes Ecritures et incapable de discuter avec toi ; mais, si dans quarante jours tu n'as pas recouvré la vue,

je me fais Juif ; si tu la recouvres, toi, tu devras croire au Christ. Le Juif accepte le contrat. Le solitaire jeûne et prie ; le quarantième jour, le Juif guérit subitement, et reçoit le baptême avec tous les siens (2).

A. P. Kerameus a pris Ὀμμάτων pour un nom de lieu, le lieu d'où le Juif aurait été originaire. Ce n'est pas, en effet, une distraction qui lui a fait imprimer ce mot avec une majuscule ; car, dans la table des noms propres (3), il écrit soigneusement : « Ὀμματα, oppidum ». Et la topographie s'enrichit d'un vocable nouveau, Ommata, que les palestinologues auraient du mal, je crois, à découvrir sur la carte.

Il est clair, en effet, que l'expression ἀπὸ Ὀμμάτων, écrite bien entendu avec une minuscule à l'initiale, signifie tout simplement *aveugle*.

Dans le grec classique, la préposition ἀπὸ n'a peut-être le sens privatif qu'en composition. Plus tard il n'en va pas de même. Déjà les Septante l'emploient dans cette acception, par imitation de l'hébreu (4). Mais il est inutile de remonter

(1) A. P. KERAMEUS, *Sbornik Palestinskij i Sibirskij agiologij*, Pétersbourg, 1907, fasc. I, p. 186 sq.

(2) Fossatum est donné par l'hagiographe comme une ville à 18 milles de Jérusalem. C'était sans doute un bourg groupé autour d'une forteresse byzantine, connue par la passion des martyrs de Saint-Sabbas et la vie de saint Etienne le Sabbaïte. Voir *Acta Sanctorum*, mars, t. III, p. 2* ; juillet, t. III, p. 522.

(1) T. EVANGÉLIDÈS, *Oi θίοι τῶν ἀγίων*. Athènes, 1895, p. 331.

(2) A. P. KERAMEUS, *op. cit.*, p. 191.

(3) *Ibid.*, p. 221.

(4) Voir par exemple *Gen.* xxvii, 39.

si haut. L'expression même ἀπὸ ὀμμάτων est courante dans le grec médiéval au sens que je viens d'indiquer.

Ainsi Jean Moschus (1) nous parle d'un certain Julien ἀπὸ ὀμμάτων et d'un vieillard également ἀπὸ ὀμμάτων : l'éditeur ne s'y est pas laissé prendre et a traduit par *captus oculis*.

Ainsi, vers 809, le diacre Etienne, dans son panégyrique de saint Etienne le Jeune (2), racontant les tortures infligées aux confesseurs de la foi par Constantin Copronyme, nous montre les uns ἀπὸ ὀμμάτων, les autres avec les mains ou le nez coupé.

Ainsi l'illustre docteur aveugle d'Alexandrie, Didyme, est appelé Διδυμος ὁ ἀπὸ

ὀμμάτων par saint Théophane le Chronographe (1) et par Cedrenus (2).

Je pense que ces citations suffiront à convaincre le lecteur. Observons encore qu'en acceptant Ommata comme patrie du Juif, le récit de l'hagiographe devient plus que bizarre : il fait rendre la vue à un homme dont il ne nous a pas révélé l'infirmité.

Chose curieuse, la vie de saint Antoine a été traduite en russe par B. B. Latychef dans le volume même où A. P. Kerameus en a imprimé le texte grec. Or, B. B. Latychef a compris ce texte absolument comme moi et rendu ἀπὸ ὀμμάτων par le mot *sliepoi* qui signifie *aveugle* (3).

S. PÉTRIDÈS.

PROJET D'ALLIANCE TURCO-BYZANTINE AU VI^e SIÈCLE

Dans les derniers jours de l'année 568, trois ans avant la naissance de Mahomet, une ambassade turque arrivait à Constantinople. Elle venait du fond de l'Asie centrale contracter avec l'empire romain ce que nous appellerions aujourd'hui un traité de commerce et, si possible, une alliance offensive et défensive contre les Perses. Si étrange qu'il puisse nous paraître de voir les Turcs, futurs propagateurs et soutiens de l'islamisme, reçus officiellement à Byzance plus de cinquante ans avant l'hégire, le fait n'en est pas moins indéniable, attesté qu'il est par des historiens grecs contemporains ou fort rapprochés des événements, comme Ménandre le Protecteur, Théophane de Byzance, Théophylacte et Jean d'Epiphanie en Syrie.

C'est à l'aide de leurs renseignements, surtout avec les données historiques fournies par Ménandre, que je voudrais retracer brièvement devant vous cet épisode assez peu connu (4).

(1) THÉOPHANE, *ad annum 6045*.

(2) CEDRENUS, *P. G.*, t. CXXI, col. 568.

(3) *Op. cit.*, p. 215 de la partie russe, qui a une pagination distincte.

(4) Conférence lue le 28 février 1909 à la réunion annuelle de l'Institut archéologique russe de Constantinople. Sources consultées : MÉNANDRE, dans *P. G.*, t. CXIII, n^{os} 7 à 10, 16, 31, col. 805-812, 820, 845; n^{os} 7-8, 14-15, col. 884-889, 900-908; THÉOPHANE DE BYZANCE, Codex LXIV de la Bibliothèque de Photius, dans *P. G.*, t. CIII, col. 136-140; JEAN D'ÉPIPHANIE, à la fin de l'édition de Léon Diacre, par Hase, Paris, 1819, p. 169-176; THÉOPHYLACTE SIMOCATTA, édit. de Boor, Leipzig, 1887, l. III, 9; V, 10; VII, 7 et 8; voir aussi l. I, 8; III, 6; IV, 6. J'ai aussi utilisé LEBEAU, *Histoire du Bas-Empire*, édit. de Saint-Martin, Paris, 1829, t. VII, p. 251-259; IX, p. 371-375, 380-402; X, p. 48-72, 377-378; L. CAHUN, *Introduction à l'histoire de l'Asie*, Paris, 1896, p. 1 à 118; E. DROUIN, *Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses sassanides*, dans le *Muséon*, Louvain, t. XIV (1895), p. 141-161, 232-247, 277-288.

(1) JEAN MOSCHUS, *Prat. spirit.*, 96, 169, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2953, 3036.

(2) DUCANGE, *Glossar. gr.*, s. v. (ἀπὸ) ὀμμάτων. Montfaucon a adopté la leçon synonyme ἀπομμάτου; voir *P. G.*, t. C, col. 1160.

De tout temps, entre l'empire de Chine à l'Est et celui de Perse à l'Ouest, ont erré des peuples nomades, gardiens de troupeaux ou vagabonds incorrigibles, toujours en quête d'aventures et de butin. Ces tribus vivaient de l'élevage, du fruit de la chasse et de la pêche, quand les bras des guerriers n'étaient pas employés au service des deux grands empires. Si la guerre officielle chômait trop longtemps, les reîtres de l'Asie septentrionale et centrale la déclaraient à leurs anciens patrons, ou bien ils se la faisaient à eux-mêmes, impuissants à dompter leur soif de nouveaux faits d'armes, parfois aussi de razzias fructueuses. On comprend que des gens rassis et nantis, comme les Chinois et les Perses, aient trouvé peu de goût à ces expéditions hasardeuses et qu'ils aient de bonne heure songé à se garantir contre la turbulence de leurs voisins. Il faut, en effet, porter une tête de Mongol sur ses épaules, être un mangeur de lézards comme l'Arabe, il faut, en un mot, n'avoir rien que sa vie à risquer, pour susciter de gaieté de cœur des mêlées incessantes dans le but unique de donner ou de recevoir des coups. Les Chinois refoulèrent donc les nomades au-delà de leurs frontières et, pour se prémunir désormais contre leurs incursions, entre les années 214 et 204 avant Jésus-Christ, ils élevèrent la Grande-Muraille.

Les Hioung-Nou — tel était le nom générique de ces nomades, — ainsi repoussés du côté de l'Est, se mirent à battre le steppe de l'Ouest, courant en chevauchées folles, sabrant devant eux bêtes et gens, sans pitié ni relâche. A force de galops insensés à travers les espaces, à la vaine poursuite de la mer bleue dans laquelle le soleil mourant plonge ses derniers rayons, les Hioung-Nou se heurtèrent contre l'empire romain. Ils formaient alors, de la mer du Japon au Danube, une série ininterrompue de royaumes, qui se reliaient les uns aux autres par delà le lac Balkatch, la mer d'Aral, la Caspienne et la mer Noire. Vraie fourmilière d'êtres humains, que-

relleurs, indisciplinés, rivés pour ainsi dire à leurs laides montures, portant en croupe femme et enfants quand le péril les serrait de trop près! océan de barbares qui devait pendant plus de dix siècles déverser sur l'Europe chrétienne et civilisée des flots sans cesse renouvelés d'Asiatiques : Huns, Alains, Avars, Bulgares, Comans, Petchenègues, Khazars, Hongrois, Turcs et Mongols!

De la mer du Japon au Danube, de l'Extrême-Asie à l'Europe centrale, quel vaste empire n'aurait-on pu constituer avec ces jeunes énergies dépensées jusque-là en pure perte, par le groupement sous un chef unique, dans une confédération générale, de tous ces batteurs d'estrade, de ces chevaliers de la mort qui se réclamaient pourtant d'une origine et d'une langue communes! Au lieu de s'entr'égorger pour la possession des riches terres et des gras pâturages, pour l'accès de la Chine à l'Est, de la Perse et de l'empire romain à l'Ouest, n'était-il pas préférable de s'unir en bons frères du steppe, de se coaliser, de s'imposer comme intermédiaires entre les deux plus puissants souverains du monde, l'empereur blanc qui trônait à Rome, et le Bogdo-Khan, le saint empereur de Chine, incarnation de l'intelligence sur la terre? La coalition de tous les Hioung-Nou une fois accomplie, l'union une fois réalisée, il serait aisé, avec l'appui et les subsides des deux empereurs, le blanc et le jaune, de supprimer la Perse, pays des mystiques Iraniens, et de mettre pour toujours en communication directe l'Extrême-Orient avec l'Extrême-Occident.

Rêve grandiose et chimérique, dira-t-on! Dans tous les cas, une tribu puissante en conçut le plan, et ses hommes d'Etat mirent tous leurs efforts pendant près d'un siècle à le réaliser. C'étaient les Turcs.

Les *Τούρκοι* des historiens byzantins, les Tou-Kioue des annalistes chinois apparaissent pour la première fois dans l'histoire, sous leur vrai nom de Turcs qu'ils ont rendu si célèbre, vers la fin du ^{ve} siècle après Jésus-Christ. Clans

rompus de Hioung-Nou échappés à quelque désastre, ils s'étaient longtemps confinés et recueillis dans les vallées profondes de l'Altai, au nord du Tengri-Dagh, c'est-à-dire des Montagnes Célestes. Peu à peu, par leur bravoure légendaire, par leur audace toujours payée de succès, ils avaient étendu leur autorité sur les tribus errantes de l'Asie centrale.

Du côté de la Chine, ils n'avaient plus de concurrents sérieux à redouter. En l'année 545, une ambassade allait, au nom de leur Khan, trouver le « saint empereur »; en 568, l'empereur chinois Wou-ti épousait une princesse turque; en 569, nouvelle ambassade turque auprès des Célestes. Désormais, grâce à la police du désert qu'ils exécutaient avec leur *maestria* connue, grâce aussi à une légère redevance annuelle qu'ils oubliaient parfois de verser, ils étaient les maîtres du marché extérieur de la Chine. Toutes les marchandises chinoises, et la soie en particulier, qui devaient emprunter la voie de terre pour se rendre en Asie centrale et même en Europe, passaient nécessairement par leurs mains.

Du côté de la Perse, la conquête rencontra plus de difficultés. Le roi des rois n'était pas, il est vrai, protégé par une Grande-Muraille, mais des déserts aux noms lugubres ceignaient son empire d'une zone presque infranchissable. Si, vers le Nord, entre l'Oxus et le Yaxarte, l'Amou-Daria et le Syr-Daria modernes, un audacieux pouvait risquer une trouée, il lui fallait auparavant passer sur le ventre des Ephthalites, ces frères des Turcs, qui, établis solidement en Sogdiane depuis l'année 425 après Jésus-Christ, ne tenaient aucunement à partager leurs terres même avec des membres de la famille (1). C'est avec ces Ephthalites,

rameau le plus avancé de l'arbre des Hioung-Nou, que les braves Turcs eurent d'abord affaire. Dans une série de campagnes militaires sur lesquelles nous sommes mal renseignés et qui datent du milieu du VI^e siècle, les rois des Turcs, Touméné-Khan et Mokan-Khan battirent les Ephthalites et s'emparèrent de leur territoire, dont une partie revint pourtant au shah Chosroès. C'en était fait; le programme conçu jadis était à moitié réalisé. De la mer du Japon au Danube, toutes les tribus des Hioung-Nou obéissaient aux Turcs, comme nations intérieures ou extérieures, c'est-à-dire comme sujets ou vassaux. Par l'Oxus, le nouvel Etat touchait à la Perse; par la Caspienne et la mer Noire, il était limitrophe de l'empire romain.

S'arrêterait-il en si bonne voie? Limiterait-il ses efforts à l'occupation et à la défense de ces terres d'un rendement plutôt médiocre? Ne pourrait-il enfin atteindre la mer libre de glaces, éternel mirage des peuples du Nord comme des tribus asiatiques? Si obtus que l'on suppose les Turcs du VI^e siècle, la question se posait pour eux telle que nous la poserions aujourd'hui, et, comme nous, ils pressentaient que le seul obstacle à leurs projets d'avenir, c'était la Perse, leur alliée de la veille dans la guerre contre les Ephthalites. Le but à poursuivre était évident. Pour relier l'empire romain à la Chine, pour transporter les marchandises d'Asie en Europe, et de Byzance dans les Indes ou au-delà de la Grande-Muraille, il fallait de toute nécessité rayer l'empire perse de la carte des nationalités. S'assujettir les Perses ou les anéantir, les dompter par la force ou par la ruse, il n'y avait pas d'autres moyens à prendre.

C'est par la ruse que les Turcs ouvrirent les hostilités. Une ambassade solennelle partit de la Sogdiane, pays récemment conquis sur les Ephthalites, c'est-à-dire de la Boukharie actuelle, et s'en vint demander à Chosroès I^{er} l'autorisation de faire passer la soie en transit à travers la Perse jusqu'à la Médie (l'Azerbaïdjan

(1) Les Ephthalites des Grecs, les Ye-tha ou Ye-tha-i-li-to des Chinois, peuple d'origine turque, avaient battu et soumis les Yue-tchi ou Kouchans qui occupaient les territoires compris entre le Gange et la mer Caspienne de l'an 129 avant Jésus-Christ à l'an 425 de notre ère; ils furent eux-mêmes soumis par les Turcs vers l'an 557 après Jésus-Christ.

moderne), province persane limitrophe de la Caspienne occidentale et de l'empire romain. Le roi des rois accueillit cette proposition avec quelque étonnement. Quel intérêt pouvaient avoir les Turcs, ses anciens alliés, à se rapprocher ainsi des Mèdes lointains, sujets de Chosroès? L'intérêt commercial? Sans doute, puisqu'ils en convenaient; mais ne nourrissaient-ils pas de plus une arrière-pensée? N'avaient-ils pas le projet de tendre ainsi la main à l'empire grec par-delà les frontières de l'empire perse et de faire tomber petit à petit la barrière de peuples qui s'opposaient à leur rapprochement?

Le Conseil du roi des rois, assemblé par ses ordres, se prononça dans ce sens, alléguant avec raison que la Perse n'avait nul besoin de la soie des Turcs, puisque l'empire sassanide la recevait directement des Chinois par les mers des Indes. Néanmoins, comme les Turcs étaient fort chatouilleux sur le point d'honneur et que leur susceptibilité était bien connue, un de leurs compatriotes, réfugié politique à la cour de Chosroès, conseilla de ne rien brusquer avec eux. On achèterait la soie des ambassadeurs turcs, et à un fort bon prix encore, pour écarter tout sujet de plaintes de leur part, puis on la brûlerait devant eux, afin qu'ils fussent bien persuadés que ni les Perses ni les Mèdes ne manquaient de cette marchandise. Manœuvre habile qui fut exécutée de point en point. L'ambassade turque de la Sogdiane dut revenir chez elle sans avoir rien obtenu et informer le grand Khan de l'échec complet de la mission.

Loin de se décourager, le grand Khan dépêcha aussitôt une seconde ambassade, composée en partie des mêmes membres et chargée de proposer aux Perses l'amitié des Turcs. Cette fois-ci, le plan de ces derniers se dessinait; leur immixtion dans les affaires du roi des rois s'accusait de plus en plus. Pour en finir avec ces nomades, sans toutefois entrer en lutte ouverte avec eux, les Perses empoisonnèrent tous les membres de la mission,

à l'exception de trois ou quatre personnes. Ces survivants devaient raconter à leur retour que le climat sec et chaud de la Perse avait tué les Turcs, habitués plutôt à une température froide et humide. Ils furent persuadés ou firent semblant de l'être, car ils dévoilaient plus tard aux Grecs la ruse peu honnête du shah Chosroès (1), qu'aurait découverte leur Khan.

D'honnêtes Turcs ne pouvaient rester sur un pareil outrage infligé à leurs ambassadeurs au mépris du droit des gens; il importait d'une manière ou de l'autre qu'ils tirassent vengeance de cet affront. Déclarer seuls la guerre aux Perses, ils n'y pouvaient songer. Leur armée de nomades, brave mais indisciplinée et mal rompue au métier militaire, aurait fondu comme neige au soleil devant le chapelet de forteresses qui s'égrenaient sur les frontières persanes, commandaient les routes et les défilés, enchâssaient les villes principales du roi des rois. Que faire alors? Recourir à *Ta-Tshin*, la Chine de l'Ouest, à l'empire romain, ennemi-né de la Perse, en obtenir une diversion armée en Mésopotamie et, au besoin, des subsides pécuniaires pour les pauvres Turcs qui se feraient tuer à son service au-delà de l'Oxus.

* * *

Le plan, arrêté par Maniakh, gouverneur de la Sogdiane, celui-là même qui avait échappé au poison des Perses, fut soumis par lui au grand Khan qui siégeait là-bas, bien loin, du côté de la Chine, et qui l'approuva. C'est cette ambassade, dont nous avons parlé au début et qui arriva à Byzance à la fin de l'année 568. Elle avait, déclara-t-elle, traversé « de nombreuses régions, des montagnes élevées, des amas de neige, des plaines, des forêts, des marais, des fleuves et enfin

(1) La perfidie était d'autant plus sensible aux Turcs que Chosroès I^{er} avait épousé vers 555 la fille de Mokan-Khan, le souverain turc; celle-ci fut la mère du shah Hormisdas IV.

le mont Caucase », et elle supplia l'empereur romain de vouloir bien se montrer favorable à leur requête en tenant compte des fatigues de leur long voyage.

Le basileus Justin II, neveu de Justinien, prit connaissance par ses interprètes du contenu des lettres, écrites par le Khan (1) en caractères scythiques, remarque l'historien Ménéandre. Pour les Grecs et les Byzantins, habitués à simplifier les désignations, était celte tout ce qui vivait à l'ouest du Danube, scythe tout ce qui se trouvait à l'est de ce fleuve. En réalité, les lettres des ambassadeurs turcs étaient écrites dans l'alphabet paléo-turc que M. Thomsen, de Copenhague, a réussi à déchiffrer en 1893. Le plus ancien monument de cette écriture est une stèle portant une inscription en turc et en chinois, datée d'une ère qui correspond au mois de janvier de l'année 733 après Jésus-Christ; elle chante les exploits de Mokan-Khan, notre souverain, qui entretenait des relations d'amitié avec la cour byzantine.

L'entrevue des Byzantins avec les Turcs fut très cordiale. Les ambassadeurs donnèrent tous les renseignements désirés sur leur peuple et sur son organisation politique. « Les Turcs, déclarent-ils, sont répartis en quatre commandements, confédérés sous l'autorité unique et nationale du dizaboul. » Les Ephthalites leur sont soumis, au moins comme nation extérieure, depuis que la Sogdiane est tombée entre leurs mains; quant à la nation des Avars, une partie reconnaît leur sujétion, l'autre s'est révoltée contre eux. C'est cette dernière qui inquiète de temps à autre les Byzantins et avec laquelle ils ont eu tort d'entretenir des rapports diplomatiques directs, car les Avars ne sont que les esclaves des Turcs (2).

(1) Il s'agit de Mokan-Khan, appelé Dizaboul ou Dilziboul par Ménéandre, *P. G.*, t. CXIII, col. 805 et 905; Sindjibou ou Silziboul dans d'autres écrits arabes ou grecs, voir le *Muséon*, t. XIV (1895), p. 281.

(2) En 568, MÉNANDRE, *P. G.*, t. CXIII, col. 808, l'empire turc comprenait quatre commandements ou nations intérieures; en 576, *Op. cit.*, col. 901,

Ces explications une fois données, Maniakh expose le but véritable de son ambassade : conclusion d'un traité de commerce pour le transit de la soie brute, que les Turcs exporteront de la Chine; conclusion d'une alliance perpétuelle des Romains avec les Turcs, qui sont prêts à combattre tous les ennemis de l'empire. Et c'est ainsi, ajoute Ménéandre, que la nation turque devint amie des Romains.

Amie peut-être, mais non alliée, et c'était une alliance formelle qu'avaient réclamée les Turcs, afin de mater les Avars, leurs esclaves en révolte, et d'anéantir les Perses qui les avaient ignominieusement joués. À Byzance, où la peur régnait beaucoup plus que l'empereur, l'on hésitait fort, pour des gens que l'on connaissait à peine, à se brouiller avec le roi des rois et le Khan des Avars. On résolut donc de prendre un supplément d'informations sur place, et, au mois d'août 569, Zémarque le Cilicien, comte d'Orient et l'un des plus hauts fonctionnaires de l'empire, partit à la tête d'une brillante ambassade pour le pays des Turcs. Maniakh et ses compagnons suivaient.

Après un long et pénible voyage, Zémarque et sa mission arrivèrent en Sogdiane, sur les frontières de l'empire turc. Là, il leur fallut subir une cérémonie bizarre, imposée à tous les étrangers lors de leur entrée dans le pays. Une troupe de gens, qui se disaient chasseurs de maux, prirent et déposèrent ensemble tous les objets et les bagages qu'apportait avec elle l'ambassade byzantine. Puis, allumant du feu avec des rameaux d'encens, murmurant en turc je ne sais quelles paroles mystérieuses pendant qu'ils frappaient sur une cloche et sur un tambour, ils promènèrent la flamme de l'encens au-dessus des bagages, s'accompagnant de gestes brusques et quelque peu déséquilibrés. Après quoi, Zémarque dut, lui aussi, ainsi que toute sa suite, passer

il en comptait huit; vers 598, Théophylacte Simocatta, l. VII, c. VII, il en comptait sept.

rapidement par le feu. S'agit-il là d'une purification religieuse ou d'une simple fumigation hygiénique? Probablement de l'une et de l'autre, car les peuples anciens avaient l'habitude de mêler la religion aux actes les plus vulgaires de l'existence. En tout cas, la cérémonie citée par Ménandre se pratiquait encore à la cour des Khans mongols, au XIII^e siècle. En 1246, le missionnaire Jean du Plan Carpin la notait en ces termes dans son récit de voyage : « Quand quelques ambassadeurs viennent vers eux, ils les font passer avec leurs présents entre deux feux, pour les purger. » Et nous savons que, vers la même époque, les envoyés de saint Louis, roi de France, furent dispensés de cette fumigation un peu gênante.

Le rite purificateur accompli, l'ambassade byzantine continua sa route et parvint à Ektag, la montagne d'or, dit Ménandre, montagne que l'on a identifiée avec l'Altaï, bien que ce ne soit pas très sûr. Là, dans une vallée, sous une tente, les attendait le souverain suprême des Turcs. Il était assis sur un trône d'or soutenu par deux roues et trainé par un cheval. Zémarque, après lui avoir offert les présents de l'empereur Justin, lui parla en ces termes :

Chef de si nombreuses nations, notre grand empereur, voulant répondre à votre amitié pour les Romains, vous souhaite, par l'entremise de son ambassadeur, une prospérité inaltérable. Puissiez-vous dompter tous vos ennemis et revenir chargé de leurs dépouilles! Loin de nous la jalousie, qui peut rompre les liens de l'amitié! Nous tenons pour amie la nation des Turcs et tous ses vassaux; usez des mêmes sentiments à notre égard.

Le Khan répondit aux vœux de l'ambassadeur grec par des souhaits de bienvenue tout aussi obligeants, puis il lui offrit ainsi qu'à sa suite un somptueux festin. Le lendemain, on les introduisit dans les autres tentes du Khan, faites avec de magnifiques toiles de soie, de couleurs très variées; elles étaient ornées

de figures de différentes formes. Mokan-Khan siégeait d'ordinaire sur un lit entièrement en or, et la pièce dans laquelle il se tenait était remplie de vases, d'aiguères et de coupes en or. Zémarque et sa suite se retirèrent ensuite dans leur appartement, soutenu par des colonnes en bois avec revêtement d'or; le lit était d'or et surmonté de quatre paons également en or. Devant leur demeure se trouvaient de nombreux chairs, dans lesquels apparaissaient plusieurs objets en argent, plats et corbeilles, avec des statues d'animaux en argent, fort bien travaillées, et qui ne différaient pas, ajouta Ménandre, de celles que l'on voit chez nous.

Le roi turc préparait alors une grande expédition contre les Perses, suite inévitable des mauvais traitements infligés à ses envoyés par Chosroès. Il pria donc Zémarque avec vingt personnes de son entourage de l'accompagner, pendant que le reste de la mission grecque attendrait son retour chez les Choliates, les Turkmènes d'aujourd'hui, au nord de la mer Caspienne. Puis il les combla les uns et les autres de riches cadeaux et se mit en route avec son armée pour la frontière perse. A Talas, lieu situé près de Tachkend, entre le Tchou et le Syr-Daria actuels, un ambassadeur perse se présenta au souverain turc; il venait sans doute au nom du roi des rois sonder les dispositions des Turcs pour son pays et entamer des négociations. Celles-ci ne purent aboutir. Dans un banquet qu'il offrit aux deux ambassadeurs grec et perse, Mokan-Khan affecta d'entourer d'honneurs l'envoyé de Justin, pendant qu'il ne cachait pas son mépris pour celui de Chosroès. Une querelle assez violente s'ensuivit, et, au mépris du protocole qui lui imposait un silence absolu, l'ambassadeur perse s'emporta et reprocha au souverain et à la nation turque toutes sortes de méfaits.

Après un pareil éclat, il était difficile d'entretenir des relations amicales entre Turcs et Perses. La guerre éclata; nous

en ignorons la fin. Zémarque et sa suite furent dispensés d'y assister; ils avaient auparavant pris congé du souverain turc, qui renouvela avec eux le traité d'amitié récemment conclu à Constantinople. Puis, contournant la mer d'Aral et la Caspienne, traversant le Caucase, après un voyage excessivement pénible, dont Ménandre nous a conservé les principales étapes, ils finirent par arriver à Trébizonde et de là à Constantinople (1).

Avec eux avaient fait route deux autres ambassadeurs turcs, le fils de Maniakh et un certain Tagma ayant la dignité de tarkhan, et que Moka-Khan envoyait à son ami Justin. De ce jour, en effet, les rapports entre les Byzantins et les peuples de la Haute-Asie ou de l'Asie centrale deviennent constants. Lorsque le général Valentin, en l'année 576, est délégué par les empereurs Justin et Tibère auprès des Turcs, il en est à sa seconde ambassade. De l'année 569, qui vit la mission de Zémarque, à l'année 576, où eut lieu la seconde mission de Valentin, on ne compte pas moins de sept ambassades byzantines au pays des Turcs. Ménandre a conservé les noms des chefs de ces missions : Zémarque, Anangastès, Euty-chios, Hérodien, Paul de Cilicie et Valentin. En huit ans, sept ambassades. Et comme les Turcs répondaient aux politesses des Byzantins par des amabilités du même genre, cela laisse supposer un va-et-vient continu d'ambassadeurs grecs et turcs sur les chemins d'Europe et d'Asie, entre le Palais sacré et la Horde d'or. Les nationaux des deux empires en profitaient pour développer leur commerce, et quand Valentin entreprit son second voyage, il amena avec lui de Constantinople 106 Turcs, établis pour affaires dans la capitale de l'empire byzantin et qui purent ainsi régagner leurs foyers.

(1) L'itinéraire de Zémarque fut le suivant : il se dirigea vers l'Ouest, au nord du lac Aral, par le désert de Karakoum, les steppes de l'Oural et du Volga; puis, contournant la Caspienne, il descendit jusqu'au Caucase, vers les défilés de Derbend, appelés aussi Portes de fer. Tous les autres ambassadeurs grecs suivirent le même chemin.

La seconde ambassade du général Valentin fut aussi la dernière. Après avoir franchi des pays qui correspondent pour nous à la Crimée, à la mer d'Azov, à la Russie méridionale et à d'autres contrées inconnues, les Byzantins parvinrent au quartier général, à l'ordou de l'un des huit rois turcs, nommé Tourkèch (1), Tourxantos en grec.

A ce moment, la Confédération turque ne comprenait pas seulement quatre royaumes comme en 569, mais huit en tout, placés sous l'autorité d'un monarque suprême. Celui-ci n'était plus Moka-Khan, qui avait si généreusement hospitalisé Zémarque et dont les inscriptions de l'Orkhon ont tracé un si curieux portrait. A l'inverse des rois « mangeurs de peuples », disent les inscriptions turques, Boumin-Khan nourrissait les siens :

Pour la nation turque, la nuit je n'ai pas dormi, le jour je ne me suis pas reposé. Le peuple qui mourait, vivant je l'ai rendu; le peuple nu, je lui ai donné des vêtements; le peuple pauvre, je l'ai fait riche; le peuple, je l'ai fait nombreux..... Le ciel venant en aide, comme j'ai beaucoup acquis, le peuple turc aussi a beaucoup acquis.

Hélas! Boumin-Khan, le « Kagan savant, le Kagan vaillant », vint à mourir.

Alors ses jeunes frères devinrent Kagans, ses fils et neveux devinrent Kagans; mais les jeunes frères n'étaient point faits comme leur aîné, les fils n'étaient point faits comme leur père; d'ignorants Kagans s'élevèrent, de fainéants Kagans s'élevèrent.

L'héritier de Boumin-Khan, le chef suprême de la Confédération turque, fut son frère cadet, Dobo-Khan, qui régnait lors du dernier voyage de Valentin et dont ce dernier ne semble même pas avoir soupçonné l'existence. Dobo-Khan

(1) Tourkèch était fils de Moka-Khan, le Dilziboul des Byzantins; ce dernier venait de mourir en 576, peu avant l'arrivée du général Valentin, P. G., t. CXIII, col. 905; les sources chinoises, suivies à tort par Drouin, le *Muséon*, 1895, p. 281, le font mourir en 573.

avait embrassé la religion bouddhique. Un religieux bouddhiste de la Chine « l'avait entretenu des causes et des effets, des œuvres et de leur rétribution. Dobo-Khan l'ayant entendu eut foi en sa parole et fit construire un couvent.....; il observait le jeûne, faisait le tour de la pagode et la salutation circulaire ».

Cet empereur turc, qui se transformait ainsi en moine bouddhiste, risquait de laisser crouler au profit de la Chine la Confédération nationale. Les rois turcs, ses parents et ses vassaux de l'Ouest et de l'Intérieur, redoutaient d'être pour ainsi dire paralysés. L'alliance byzantine leur avait jusque-là rapporté plus de bonnes paroles que d'espèces sonnantes; quant aux troupes grecques, avec la désorganisation générale qui marqua le règne de Justin II, on leur infligeait des défaites de tous les côtés. Battues par les Perses, battues par les Avars, elles n'étaient même pas capables de défendre l'intégrité de l'empire romain; dans ces conditions, comment compter sur elles pour agrandir les possessions des deux alliés?

Aussi, quand Valentin se présenta devant Tourkèch pour lui annoncer la promotion de Tibère à la dignité de César et lui demander l'intervention de son armée contre les Perses en guerre avec les Grecs, le souverain turc éclata en sanglants reproches :

— N'êtes-vous pas ces Romains, qui avez dix langues et une seule fourberie? De même que mes dix doigts sont dans ma bouche, de même vous usez de plusieurs langues pour tromper, tantôt moi, tantôt les Avars, mes esclaves.

Et d'un geste expressif Tourkèch enfonçait aussitôt ses dix doigts dans la bouche pour mieux souligner le pittoresque de la comparaison.

— Un Turc, ajouta-t-il, ne ment jamais et ne trompe pas. Votre empereur me rendra compte de sa conduite, lui qui m'envoie des légats chargés de promesses et s'allie en même temps aux Avars, des esclaves qui ont déserté leurs maîtres. Les

Avars reviendront à nous quand je le voudrai; je n'ai qu'à les menacer de ma cravache pour les faire rentrer sous terre; s'ils résistent, nous les écraserons comme des fourmis sous le sabot de nos chevaux. Pourquoi ramenez-vous toujours mes ambassadeurs à travers le Caucase quand ils se rendent à Constantinople? Est-ce que c'est le seul chemin à suivre! Pensez-vous ainsi me cacher vos frontières, de peur que je ne les envahisse? Je sais fort bien où coulent le Dnièpre, le Danube et même la Maritza, les chemins qu'ont suivis les Avars, nos esclaves, pour envahir vos possessions. Croyez-vous donc que je ne connaisse pas exactement vos forces, moi à qui toute la terre obéit, depuis le Soleil levant jusqu'à l'Extrême-Occident.

Et le discours continua sur le même ton de violence, tant et si bien que Tourkèch menaça de faire couper la tête aux ambassadeurs grecs. Valentin dut user respectueusement de toute son éloquence pour l'apaiser. S'il parvint à détourner de lui la peine capitale, il ne put toutefois calmer entièrement le souverain turc. Celui-ci leur annonça que l'alliance entre les deux empires était désormais rompue et qu'ils resteraient ses prisonniers jusqu'à ce que son armée eût pris la ville byzantine de Bosphoros, aujourd'hui Kertch, près de la mer d'Azov. De fait, quelques mois après, l'on apprenait que le général turc Bouka-Khan avait envahi la Crimée et s'était emparé de Bosphoros. Valentin put alors revenir à Constantinople: l'alliance turco-byzantine était terminée, elle avait duré huit ans.

*
* *

A quoi faut-il attribuer ce revirement inattendu, qui transforma soudain les alliés de la veille en ennemis du lendemain? Est-ce à la situation intérieure de la Turquie? Je ne le pense pas, car la mort de Mokan-Khan, ami des Byzantins et père de Tourkèch, venait à peine de se produire, et Valentin assista lui-même à une partie des rites funéraires qui suivirent son décès. Dès lors, la situation

n'avait guère eu le temps de se modifier. Malgré l'empereur boudhiste, la Confédération nationale subsistait toujours: Tourkèch, Arslan, Tardouch, les trois rois turcs visités par Valentin, étaient amis et entretenaient entre eux d'excellentes relations. La cause de la rupture n'est donc pas là.

Ce qui motive les reproches de Tourkèch, c'est la politique flottante, indécise, ambiguë des Byzantins, qui commencent tout et ne savent rien mener à bonne fin. Les Turcs leur avaient demandé une alliance perpétuelle contre les Avars, qu'il s'agissait de ramener aux lois du steppe, et contre les Perses, qu'il fallait supprimer. Et la guerre était à peine commencée, les hostilités à peine ouvertes que les Grecs s'empressaient de renouer des relations avec les Avars, esclaves fugitifs des Turcs, et même de contracter alliance avec eux. Ils avaient donc manqué à leur parole, et les Turcs n'avaient plus foi en eux.

A l'excuse des Byzantins, on doit avouer qu'ils n'étaient peut-être pas capables de produire l'effort que les Turcs sollicitaient d'eux, et de conduire deux campagnes à la fois, et contre les Avars, qui n'étaient pas si méprisables que Tourkèch voulait bien le dire, et contre les Perses, qui avaient toujours repoussé les attaques des Turcs. On peut le regretter, mais il faut regretter aussi que les Grecs aient mis trop de hâte à se réconcilier avec les Avars. En effet, s'ils avaient fait bon cœur contre mauvaise fortune, tôt ou tard, avec l'appui des Turcs, ils auraient eu sans doute raison de leurs adversaires. Et les Avars soumis, l'empire perse détruit, rien ne s'opposait plus à la com-

munication directe de l'Occident avec l'Extrême-Orient. Dans cette œuvre de réconciliation et peut-être de fusion des peuples asiatiques, la nation turque aurait servi d'intermédiaire et le christianisme de lien définitif. Nombre de Turcs avaient déjà embrassé la religion chrétienne (1) et l'on comptait alors de nombreux évêchés dans le Khorassan, l'Afghanistan et la Boukharie, notamment à Merv, Mesched, Hérat et Samarcande. Dans la vie des peuples comme dans celle des individus, il est parfois une heure décisive ménagée par la Providence et dont il importe de profiter. Ce fut la faute de l'empire byzantin de laisser cette heure s'écouler sans rien entreprendre et de méconnaître la haute portée politique et civilisatrice qui se cachait sous l'alliance turque.

Soixante ans après, en 635, l'empire perse, que les Byzantins avaient si bien protégé, croulait comme une ruine sous la poussée des enfants du désert syrien. Les Arabes pénétraient en Transoxiane; ils imposaient leur religion aux nomades de l'Asie centrale et les transformaient en apôtres. Quand les Turcs se rencontreront désormais avec l'empereur blanc qui siège à Rome, ce ne sera plus en amis ni en alliés, mais en adversaires, sur les champs de bataille, et la foi du Christ, qu'ils auraient volontiers embrassée au ^{vi}e siècle, sera contrainte de reculer devant leur foi nouvelle, devant l'Islam.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

(1) Voir le très curieux épisode raconté par Théophilacte Simocatta, l. V, c. x.

ÉTUDE SUR SAINT LUC LE STYLITE (879-979)

(Suite ¹¹).

CHAPITRE II

CHRONOLOGIE DE LA VIE DE SAINT LUC.

1). *Chronologie de M. Vogt.*

Laissons M. Vogt exposer lui-même son système. Il écrit, p. 17, note 3 :

« Les guerres bulgares, arrêtées par la conversion de Boris, sous le règne de Michel III (865), ne reprirent que vingt-huit ans plus tard, sur la fin du règne de Léon VI (2), lors de l'avènement au trône de Bulgarie du tsar Syméon (893-927). C'est donc entre cet espace de temps qu'il faut placer la date de naissance de saint Luc. La phrase énigmatique du panégyriste racontant le départ du Saint, après un combat terrible, fait penser à la bataille d'Achéloos (3), le 20 août 917. Or, s'il en était ainsi, saint Luc serait né en 899. D'autre part, le stylite était à Eutrope sous le patriarcat de Théophylacte (933-956). Comme il vécut en ce lieu quarante-quatre à quarante-cinq ans (*Vie*, ch. xxxvi), et mourut centenaire, nous sommes amenés, par ce renseignement, à une date très voisine de 899. L'allusion faite à la maladie de Théophylacte au chapitre xix semble se rapporter, au surplus, à la dernière maladie du patriarche. Si donc saint Luc est monté sur sa colonne d'Eutrope vers 955-956 et s'il y resta quarante-quatre ou quarante-cinq ans, nous avons, comme date de naissance, 899. A dix-huit ans, comme le dit l'hagiographe, il fut obligé d'aller à la guerre, et ce serait donc au combat d'Achéloos qu'il aurait assisté. »

(1) Voir *Echos d'Orient*, mai 1909, p. 138-144.

(2) Sur la fin du règne de Léon VI, cette expression est légèrement inexacte, puisque le règne de Léon VI s'étend de 886-912, et que les guerres avec les Bulgares recommencèrent en 893.

(3) Les Grecs n'ont pas pu être battus par les Bulgares à Achéloos qui se trouve en Thessalie, mais ils l'ont été à Anchialos. Sur la confusion faite par les copistes lettrés entre Achéloos et Anchialos, Tafel a déjà dit depuis longtemps ce qu'il y avait à dire. *De Thessalonica*, Berlin, 1839, p. 485.

Les mêmes idées sont répétées, p. 52, note 1.

On le voit, dans ce système, tout repose sur la supposition que saint Luc, âgé de dix-huit ans, assista à la bataille d'Anchialos, en 917. Sur quoi est basée cette hypothèse? Sur une phrase assez ambiguë dont les expressions peuvent se rapporter à nombre de retraites devant l'ennemi. Pour en tirer la conclusion voulue, il faudrait que la bataille d'Anchialos fût la seule, depuis l'an 893, où les Grecs eussent reculé devant les Bulgares. Nous verrons qu'il n'en fut pas ainsi.

Admettons cependant le bien fondé de l'hypothèse, et rapprochons-la des conclusions qui en sont tirées : saint Luc serait né en 899, mort aux environs de l'an 1000. Ceci est impossible.

En effet, d'après l'hagiographe, saint Luc mourut le 11 décembre, κατὰ τὴν πρῶτην καὶ δεκάτην τοῦ Δεκεμβρίου μηνός, 52, 9-10: un jeudi, Ἡμέμητι τῶν ἡμερῶν τῆς ἐβδομάδος πρῶτην, 54, 6. Or, en l'an 1000, le 11 décembre était un mercredi; en 999, ce fut un lundi; en 998, un dimanche. La première année où le 11 décembre soit un jeudi est 990. Mais il n'y a pas moyen de faire mourir saint Luc centenaire en 990 et de lui donner dix-huit ans en 917.

Rétrogradons. Nous trouverons qu'en l'an 1001, le 11 décembre était un jeudi. Comme l'hagiographe (M. Vogt a oublié de le noter) déclare que saint Luc atteignit cent ans et un peu plus, 51, 25 : ἦδη τὸν ἑκατοστόν ὕπερ βεβηχώς ἐνισχυτόν, on pourrait être tenté de fixer sa mort en 1001, et ses dix-huit ans en 917: il serait donc mort à l'âge de cent deux ans, tout au moins à cent un ans et quelque chose. Mais outre que le texte grec signifie : « il venait de dépasser la centaine », et qu'une année ou deux en plus paraissent forcer

un peu l'expression, voici qui démolit sans réplique cette interprétation.

Le texte de la *Vie* affirme que, quelques années avant la maladie dont il mourut en février 956, le patriarche Théophylacte en avait contracté une première dont le guérit saint Luc, 34, 13-15. En reconnaissance, il visita le stylite « non pas une fois, ni deux, mais souvent », 35, 4-6. M. Vogt dit bien : « L'allusion faite à la maladie de Théophylacte au chapitre 19 semble se rapporter au surplus à la dernière maladie du patriarche », 17, note 3. Mais, *a priori*, s'il s'agit de la dernière maladie, puisque Théophylacte ne s'en releva pas, comment veut-on qu'il soit allé remercier saint Luc d'une guérison qui n'eût pas lieu? Et puis le texte est on ne peut plus formel, comme chacun peut en juger par soi-même. L'auteur a l'air de craindre que le lecteur peu au courant ne tombe précisément dans la méprise de M. Vogt : οὐ τὴν τελευταίαν λέγω δὴ καὶ πρὸς θάνατον τελευτήσασαν ἀρρώστειαν, ἀλλὰ τὴν πρὸ ταύτης πρὸ ἡρότων τινῶν ἐπισυμβᾶσαν αὐτῷ. « Ce n'est pas la dernière, entendez bien, celle dont il mourut, mais celle dont il fut frappé quelques années auparavant ». Le sens n'est pas contestable. Poursuivons.

La dernière maladie de Théophylacte dura deux ans (1). Estimons seulement à deux les *quelques* années qui, d'après le texte, doivent séparer la première et la dernière maladie; mettons un an seulement, c'est bien peu, pour les nombreuses visites de reconnaissance faites à saint Luc. C'est au minimum un total de cinq ans qui doit séparer la première visite à saint Luc de la mort de Théophylacte, en février 956. Nous voilà ramenés en février 951, et encore faut-il supposer pour cela qu'à peine arrivé sur sa colonne, en décembre 950, saint Luc guérit le patriarche et reçut sa visite. Malheureusement, toutes ces concessions ne servent à rien. En ajoutant 44 ou 45 à décembre 950, nous obtenons 994 ou 995, et, contrairement

aux données du problème, au lieu d'être un jeudi, le 11 décembre de 994 est un mardi et celui de 995 est un mercredi.

Notre argument est sans réplique, et nous pourrions nous arrêter; mais en voici un autre qui, tout amusant qu'il est, a autant, sinon plus de valeur. Comment veut-on que saint Luc soit aux environs de l'an 1000 sur la colonne d'Eutrope puisque cette colonne était détruite depuis déjà quatorze ans? On s'attend peut-être à une plaisanterie; il n'en est rien. Voici les textes :

« L'indiction 15^e, en l'an 6494, au mois d'octobre, se produisit un grand tremblement de terre : il s'écroula beaucoup de maisons, des églises et une partie de la coupole de la grande église de Dieu que l'empereur répara magnifiquement..... » (1)

Les mêmes expressions sont reprises par Glycas : « En l'an 6494, au mois d'octobre, se produisit un grand tremblement de terre, etc.... » (2) Je n'aurais pas osé ajouter de moi-même : « Cette année-là, la colonne d'Eutrope fut jetée à l'eau, et le stylite qui s'y tenait fut précipité dans les flots et s'y noya. » Mais Léon diacre s'est chargé de cette triste constatation. Je cite tout son texte parce qu'il est intéressant et pour qu'on s'aperçoive bien qu'il s'agit du même mouvement sismique.

« Le soir étant venu où la mémoire du grand martyr Demetrios est fêtée selon la coutume (3), survint un tremblement de terre affreux, tel qu'il ne s'en est pas produit de pareil en toutes ces générations : les tours de Byzance furent jetées à terre; la plupart des maisons s'écroulèrent et ensevelirent leurs habitants; les villages aux alentours de la ville furent rasés jusqu'au sol et beaucoup de paysans périrent. Il y a plus, la coupole centrale de la grande église avec l'abside de l'Ouest fut ébranlée et jetée à terre; l'empereur Basile mit six ans à les rebâtir. Il y eut aussi d'atroces famines, des pestes, des sécheresses, des inondations et des vents

(1) CEDRENIUS, P. G., t. CXXII, col. 169.

(2) P. G., t. CLVIII, col. 576.

(3) Il s'agit des vêpres, qui, chez les Grecs, se chantent la veille des fêtes; c'était donc le 25 octobre.

(1) CEDRENIUS, P. G., t. XXII, col. 68.

d'une furie désastreuse. C'est alors que la colonne d'Eutrope fut renversée par la violence des flots, et le solitaire qui s'y trouvait se noya dans la mer misérablement. » (1)

Il s'agit bien de notre colonne dénommée ici *ὁ ἐν τοῖς Εὐτροπίου στύλος*, et dans notre Vie, 23, 29 : *τὸν.... κίονα, τὸν ἐν τοῖς Εὐτροπίου κτήμασιν*. L'an 6494, indication 15^e, octobre, fête de saint Dimitri, place cette catastrophe en l'année 986. Saint Luc n'y assistait certainement pas puisqu'il mourut bien tranquillement au sommet de sa colonne, 52, 4; 55, 18. Ce fait fixe sa mort, au plus tôt, le premier jeudi, 11 décembre, qui précéda l'année 986, c'est à savoir en l'an 984.

La conclusion s'impose : le système de M. Vogt est erroné.

2). *La vraie chronologie de la vie de saint Luc.*

Pour établir une chronologie sérieuse de la vie de saint Luc, nous avons tenu compte des données suivantes :

1) Saint Luc est mort un peu plus que centenaire, 51, 25.

2) Il est mort le 11 décembre, un jeudi.

3) Il est resté juste quarante-quatre ans sur la colonne. En effet, « le même jour qu'il monta sur la plate-forme de la colonne fut aussi le même jour où il passa de la colonne au ciel et se dirigea vers les demeures éternelles, après quarante-quatre ans ». 52, 3-6 (2).

(1) P. G., t. CXVII, col. 917-921. Le tremblement de terre, comme il arrive fréquemment, fut accompagné d'un soulèvement de la mer; le désastre de Sicile et de Calabre, en décembre dernier, est présent à toutes les mémoires; mais il sera plus topique de citer un exemple local. En juillet 1895, lors du grand tremblement de terre qui fit tant de victimes à Constantinople, la mer se retira pour se jeter ensuite à l'assaut du rivage. La baie de Calamich, qui occupe la place de l'ancien port d'Eutrope, n'échappa point à cette rage des flots, et des barques furent brisées sur la côte.

(2) *Ἐν ἧ γὰρ ἡμέρᾳ τὴν ἀνάβασιν ἐπὶ τὸ κέρασ τοῦ κίονος ἐποίησατο, ἐν αὐτῇ πάλιν ταύτῃ τὴν μετάβασιν ἐκ τοῦτου πρὸς οὐρανὸν καὶ τὰς ἐκεῖσε μονὰς αἰωνίους ἐστεύλατο μετὰ χρόνου ἐνιαυσίους τέσσαρας πρὸς τεσσαράκοντα*. M. Vogt glose ce texte de la façon suivante : « On remarquera que ceci concorde à peu près avec les Synaxaires qui disent que saint Luc

4) Sur sa colonne, il a des relations avec le patriarche Théophylacte au moins cinq ans avant la mort de ce dernier, soit au moins en 950 (voir plus haut).

5) Juste avant d'élire domicile à la colonne d'Eutrope, Luc fait l'apprentissage de la vie de stylite dans son propre pays, 22, 25-31. Durant cet intervalle, il a à souffrir d'un hiver si rigoureux que la neige reste gelée pendant cent vingt jours, 23, 4-5. Cet hiver peut tomber quarante-cinq (1), quarante-six ou quarante-sept ans avant la mort du Bienheureux.

6) A dix-huit ans, il est contraint au service militaire et prend part, contre les Bulgares, à une expédition qui se termine par une retraite malheureuse, 17, 14-19.

7) En octobre 986, la colonne de saint Luc n'existait plus.

La chronologie proposée ne doit contredire aucune de ces données. Le problème ainsi posé, commençons.

*
* *

Nous avons déjà prouvé contre M. Vogt que saint Luc n'a pas pu mourir avant le jeudi 11 décembre 990. La 7^e donnée nous a ramenés au jeudi 11 décembre 984; mais raffinons jusqu'à n'en point faire état, et prouvons, par une autre voie, que saint Luc n'est pas mort le jeudi 11 décembre 990.

En effet, dans cette hypothèse, saint Luc aurait eu dix-huit ans en 908; or, à cette date, les historiens ne rapportent aucune guerre entre Grecs et Bulgares. « Depuis la bataille de Bulgarophygos jusqu'à la mort de l'empereur Léon (911) (2) la paix

resta quarante-cinq ans sur sa colonne. Les uns et les autres donnent, sans doute, un chiffre rond, sans tenir compte du nombre de mois. » 52, n. 1. Les Synaxaires donnent peut-être un chiffre rond, mais notre biographe donne sûrement un chiffre exact; il est même impossible d'être plus précis.

(1) Je dis quarante-cinq et pas quarante-quatre car, saint Luc étant monté sur sa colonne d'Eutrope le 11 décembre, il y a tout un hiver et par conséquent toute une année hors de cause.

(2) Plus haut nous avons donné la date de 912; c'est celle de Gelzer dans KRUMBACHER, *Geschichte der byz. Litteratur*, 2^e édit., p. 976.

entre Grecs et Bulgares ne fut troublée par aucun différend (1). »

La même raison écarte le jeudi, 11 décembre 984. Saint Luc aurait eu 18 ans en 902 : la trêve entre Grecs et Bulgares était commencée depuis quelques années.

Ecartons tout de suite le jeudi, 11 décembre 973 : saint Luc aurait eu 18 ans en 891. Mais les Grecs et les Bulgares jouissaient alors de cette trêve d'environ trente ans inaugurée par le baptême de Boris (864), et rompue par l'avènement du tsar Siméon en 983 (2). La même trêve de 30 ans fait écarter à la suite les jeudis, 11 décembre, 962, 956 et 951, qui nous amèneraient en 880, 874, et 860.

Continuons notre revue, jusqu'à ce qu'il ne soit plus possible au patriarche Théophylacte d'entrer en relations avec saint Luc.

Nous arrivons au jeudi 11 décembre 945 : cette date attribuerait 18 ans à saint Luc en 863. Le prince Boris n'est pas encore baptisé; il a repris les hostilités avec Byzance, mais il faut dire que depuis l'avènement de Boris (852) jusqu'à son baptême (864) l'histoire ne permet pas de marquer une vraie défaite des Grecs par les Bulgares (3).

Terminons en disant que Boris attendit pour rompre avec les Grecs la fin d'une trêve de trente ans, conclue entre Omortag et Léon l'Arménien, aux environs de 820. Impossible à saint Luc, durant cet intervalle, d'assister, âgé de dix-huit ans, à la retraite malheureuse d'une armée grecque devant les Bulgares. De la sorte, en vertu de la donnée 6^e, sont écartés tous les jeudis 11 décembre, depuis l'année 945 jusqu'à l'année 902 environ. Ils sont écartés doublement, parce que Théophylacte étant mort en 956 d'une maladie contractée en 954, on ne peut raisonna-

blement placer au delà de 945 l'autre maladie, dont il fut atteint quelques années auparavant (voir plus haut).

En définitive, nous avons éliminé, sauf un, tous les jeudis 11 décembre qui sont tombés depuis 1001 jusqu'à 902. Cet *un* est le jeudi 11 décembre 979; nous pourrions conclure : saint Luc est mort le 11 décembre 979.

Mais ce n'est là qu'une preuve négative. Oui; mais si le fameux hiver de cent vingt jours, et si une retraite honteuse devant les Bulgares venaient se placer à point nommé, en partant de cette date, 11 décembre 979? Essayons.

*
* *

Et d'abord, l'hiver. Voici ce que disent les chroniqueurs de l'époque : L'indiction 6^e « au mois de décembre, l'hiver devint si rude que la terre en fut gelée pendant cent vingt jours ».

« Le 25 du même mois (le mois de décembre), l'hiver devint insupportable et la terre resta gelée pendant cent vingt jours. » (1)

Notre biographe ne parle pas autrement : « Pendant cent vingt jours, une gelée très forte empêcha la neige de fondre. » (2) Or, l'indiction 6^e ayant laissé place en septembre à l'indiction 7^e, cet hiver commença en décembre 933 et se continua jusqu'en avril 934. (3)

(1) γέγονε χειμὼν ἀφόρητος ὥστε κρυσταλλωθῆναι τὴν γῆν ἐπὶ ἡμέρας ἑκατὸν εἴκοσι. CEDRENIUS. *P. G.*, t. CXXII, col. 44-45; THEOPHANES CONTIN., *P. G.*, t. CIX, col. 433; cf. SIMEON MAGISTER, *ibid.*, col. 805; GEORGIUS MON., *ibid.*, 969.

(2) ἐφ' ἡμέρας ἑκατὸν πρὸς ταῖς εἴκοσιν τοῦ σφοδρῶτατος παγετοῦ ταύτην (τὴν χιόνα) ἀνάλωτον διακρατοῦντος, 23, 4-5.

(3) LEBEAU, *Histoire du Bas-Empire*, livre LXXIII, n° LIV, édit. de 1832, p. 452, date cet hiver de Noël 932. Mais comme le prouve ce qui précède et ce qui suit, et aussi les dates en haut des pages, il y a là une faute d'impression et c'est 933 qu'il faut lire. A supposer pourtant que 932 soit la date exacte, notre thèse n'en serait pas touchée. En effet, puisque saint Luc, avant de monter, le 11 décembre 935, sur la colonne d'Eutrope, était resté trois ans sur sa colonne de Phrygie, il n'y a pas la moindre impossibilité à ce qu'il y ait été surpris par l'hiver rigoureux dont il s'agit. Ajoutons à cette occasion que sur bien des points de détails, la

(1) JIRÉČEK, *Geschichte der Bulgaren*, p. 164.

(2) JIRÉČEK, *Op. laud.*, 162; CEDRENIUS. *P. G.*, t. CXXII, col. 1036; THEOPHANES CONTIN., *P. G.*, t. CIX, col. 177.

(3) JIRÉČEK, *Op. laud.*, 153; CEDRENIUS. *P. G.*, t. CXXII, col. 1036; THEOPHANES CONTIN., *P. G.*, t. CIX, col. 176 seq.

D'après notre hypothèse, saint Luc étant mort le 11 décembre 979 a dû monter sur la colonne d'Eutrope, juste quarante-quatre ans auparavant, soit le 11 décembre 935. Immédiatement avant de venir près de Chalcedoine, il s'exerçait à la vocation de stylite sur une colonne où il resta trois ans, et où il subit un hiver rigoureux de cent vingt jours. L'hiver de 933-934, signalé par les historiens, trouve donc saint Luc où il doit être, sur sa colonne de Phrygie. La coïncidence est merveilleuse. Inutile d'ajouter que, pendant le x^e siècle, il n'est pas question d'un autre hiver de cette espèce, ce qui exclut à nouveau les années que nous avons écartées.

*
**

Il ne reste plus qu'à contrôler notre date par la 6^e donnée, à savoir que saint Luc, à dix-huit ans, prit part contre les Bulgares à une expédition qui se termina par une déroute.

La méthode ne change pas. Saint Luc étant mort en 979, il serait né en 879; il a donc eu dix-huit ans en 897. Et justement, après une trêve d'environ trente ans, les guerres bulgaro-byzantines venaient de recommencer avec l'avènement du tsar Siméon, 893. Vers cette époque, les chroniqueurs rapportent une terrible bataille qui eut lieu à Bulgarophygos, et où les Grecs furent taillés en pièces. « L'empereur (Léon VI), attendu que Siméon ne voulait pas observer la trêve, résolut de lui faire la guerre et de le ruiner complètement. Il ordonna donc de faire passer la mer à tous les *τάγματα* et *θέματα* d'Anatolie; il y joignit d'autres troupes en nombre imposant, et les envoya contre Siméon. » Le chef des troupes était Catalas, aidé du patrice et protovestiaire

Théodore. « Siméon alla au-devant d'eux; la rencontre se fit à Bulgarophygos: la lutte commença, les Grecs furent mis en fuite, et il s'en fit un grand carnage: le protovestiaire lui-même périt honteusement: le chef des troupes et quelques autres purent seuls échapper à Bulgarophygos. » (1) Tous les chroniqueurs répètent à peu près les mêmes expressions (2).

Dans ce récit, tout concorde admirablement avec l'histoire de saint Luc. Celui-ci, étant du thème des Anatoliques (3), était naturellement incorporé aux troupes d'Anatolie, et les chroniqueurs remarquent précisément que l'on fit appel aux forces militaires d'Anatolie. La bataille fut un désastre: Luc, avec un petit nombre, parvint à s'échapper, et la retraite ne fut pas exempte de danger: *μετὰ γὰρ τὴν γεγενημένην τὴν πολλὴν καταστροφὴν ... ὁ πρωτοβερδούχης*. 17, 14, sq.

Mais la date de la bataille? Concorde-t-elle avec les dix-huit ans de saint Luc? Sans aucun doute. Il suffit de lire avec attention, dans les chroniqueurs, l'histoire des luttes entre la Bulgarie et Byzance, depuis l'avènement de Siméon, 893, jusqu'à la bataille de Bulgarophygos, pour s'apercevoir que les événements rapportés ont dû prendre plusieurs années. La trêve conclue avec Boris est rompue sous de vains prétextes: les Grecs, taillés en pièces une première fois, s'allient aux Hongrois; les Bulgares sont écrasés: Siméon répare ses forces en cachette, défait les Hongrois, et oblige les Grecs à lui rendre tous leurs prisonniers bulgares; on fait la paix: Siméon trouve bientôt un nouveau prétexte pour la rompre: les Grecs sont défaits à Bulgarophygos: ensuite, c'est une paix qui dure jusqu'en 912.

Je ne pense pas exagérer en réclamant quatre années entières pour la suite de

chronologie byzantine aurait besoin d'être soumise à une révision sévère: les données des chroniqueurs sont loin d'être toujours en parfaite concordance. J'en ai fait l'expérience personnelle pour les patriarches sous lesquels a vécu saint Luc. C'est une question sur laquelle je reviendrai peut-être un jour.

(1) CEDRENIUS, *P. G.*, t. CXXI, col. 1144.

(2) Cf. THEOPHANES CONTIN., *P. G.*, t. CIX, col. 376-377; SIMEON MAGI, *ibid.*, col. 764; GEORGIUS MON., *ibid.*, col. 916.

(3) *Θέματος τῶν Ἀνατολικῶν*, dit le Synaxaire, (Cf. VOGT, p. 99. τῆς Ἀνατολῆς, dit notre vie, 16, 26.

tous ces faits, et je place la bataille de Bulgarophygos en 897. Saint Luc, né en 879, avait bien alors dix-huit ans.

On me dira que je suis influencé par la vie de saint Luc? Et pourquoi pas? Puisque mon historien, partout ailleurs, se montre supérieurement informé (1), pourquoi ne pas admettre son témoignage pour fixer, d'une manière précise, une bataille qui a eu lieu, à n'en pas douter, aux alentours de 897, et dont les chroniqueurs byzantins ont oublié de fournir la date exacte?

Du reste, voici pour la thèse que je soutiens un *confirmatur* inattendu. Après les raisonnements fastidieux que l'on sait, j'avais, à mes risques et périls, daté la bataille de Bulgarophygos, et j'avais fait part de ma conjecture à mes confrères immédiatement convaincus lorsque me tomba sous la main, comme par hasard, le livre si érudit et si bien raisonné de M. J. Marquart : « *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge..... zur Geschichte des 9 und 10 Jabrbunderts* (2). Après des considérations générales sur les opérations militaires de Siméon au début de son règne jusqu'à Bulgarophygos, considérations qui ressemblent très fort à celles que j'ai fait valoir plus haut, M. Marquart ajoute : « La prise par les Agaréniens de la forteresse de Koron de Cappadoce, qui est mentionnée par les chroniqueurs immédiatement après la défaite de Bulgarophygos, tombe, d'après Tabari, en l'an 284 (7 février 897 — 26 janvier 898) » p. 526 (3). Du même coup la bataille de Bulgarophygos est datée : elle eut lieu en 897. M. Marquart arrive à cette date en combinant les historiens grecs et les historiens arabes; j'y arrive en combinant les historiens grecs et notre *Vie de saint Luc* : il y a tout à parier que cette date est la bonne.

(1) Voir les autres détails chronologiques et le chapitre suivant.

(2) Leipzig, 1903.

(3) Les Arabes avaient profité du retrait des troupes d'Asie, dont il a été question plus haut, pour s'emparer de plusieurs places grecques, et en particulier de l'importante forteresse de Koron.

Nous concluons que les bases de notre chronologie sont solides; de quelque côté que nous nous tournions, toujours nous sommes ramenés à la date de 979 pour la mort de saint Luc. Aussi est-ce avec confiance que nous donnons le tableau ci-dessous.

879 (dans le courant de l'année, de façon à ce qu'en décembre 979 il soit un peu plus que centenaire 51, 25). Naissance de saint Luc.

886. Avènement de l'empereur Léon VI et du patriarche Etienne.

Novelles de Léon à Etienne sur différentes questions ecclésiastiques.

897. Enrôlement de saint Luc. Bataille de Bulgarophygos. Saint Luc se fait moine. 17, 16 ssq.

903. Saint Luc est ordonné prêtre à vingt-quatre ans accomplis. Il va passer vingt-quatre ans (1) au milieu des troupes et y remplit les fonctions d'aumônier. 18, 25 ssq.

(1) C'est ainsi que j'interprète l'expression un peu obscure du texte *ἐπὶ χρόνοις ἑτέροις ἰσαριθμοῖς τῶν προγεγραμμένων*. La manie de périphraser au lieu d'employer, même si elle doit être répétée, l'expression la plus courte et la plus simple est caractéristique de notre orateur; cf. 16, 26, 31; 35, 16, etc. Comme bon nombre de ses pareils, il a un faible pour les tournures alambiquées; il a oublié qu'il préparait un discours tant il est occupé à ciseler ses phrases, et au lieu de *προεργασμένων* il nous sert *προγεγραμμένων*. Peu importe, du reste; la grosse affaire est de bien comprendre notre texte. A n'en pas douter, il signifie : un groupe d'années égal au précédent (mot à mot : égal aux années écrites auparavant, écrites plus haut). Or, cinq lignes plus haut, (il n'y a pas d'autre chiffre entre deux), l'auteur a dit que Luc avait été ordonné prêtre à vingt-quatre ans accomplis. 18, 22. Notre expression serait donc l'équivalente de celle-ci, plus prosaïque, mais plus claire : pendant vingt-quatre ans.

Cette interprétation me paraît certaine. En effet, si on ne l'admet pas, on reste sans aucun renseignement sur la vie de saint Luc pendant vingt-quatre ans; de la part d'un auteur qui donne, de façon précise, l'emploi des soixante-seize autres années de notre héros, ce serait extraordinaire. Notre interprétation admise, plus d'hiatus : année par année, nous savons où rencontrer saint Luc. Il n'y a plus qu'à prendre au sens usuel les données : vingt-quatre ans dans l'armée, trois ans à Saint-Zacharie, deux ans à Lagaina, deux ans et demi dans une grotte et trois ans sur la colonne de Phrygie. Il suffit que l'année soit commencée pour qu'elle puisse faire nombre. Cette manière de compter amène quelque petit flottement dans les dates inter-

Saint Luc revient chez lui pendant une famine. 19.

926. Saint Luc, de retour de l'armée, reste quelque temps chez ses parents, 20, puis va passer trois ans au monastère de Saint-Zacharie du mont Olympe. 20, 18-29.

929. Il se rend à Lagaina et se loue comme porcher pendant deux ans. 21, 20. ssq.

930. Saint Luc revient dans son pays 21, 29 et, pendant deux ans et demi, il habite une grotte qu'il s'est creusée dans la montagne voisine, 21, 30-22, 1 ssq.

Fin de 932. Il regagne les domaines paternels et se bâtit près d'un oratoire dédié à saint Dimitri, 22, 27, une colonne où il reste trois ans, 22, 28.

Février 933. Théophylacte, patriarche de Constantinople.

Décembre 933-avril 934. Saint Luc subit un hiver terrible sur sa colonne, 23.2 ssq.

Fin de 935. Dieu l'appelle près de Chalcédoine. Il arrive à Constantinople, visite les églises et se présente à l'évêque Michel de Chalcédoine, 23-24.

11 décembre 935. En la fête de saint Daniel le stylite, il monte sur la colonne d'Eutrope, 24, 52. Constantin VII Porphyrogénète est empereur, Théophylacte est patriarche, 40, 6 sq; 34.

Vers 946. Première maladie de Théophylacte. Il est guéri par saint Luc; en reconnaissance, il rend très souvent visite au thaumaturge. Dans une de ces visites, il est accompagné de Basile Péteinos, gros personnage de l'époque. (1)

médières, mais c'est une manière reçue. A titre de spécimen, voici comment on peut calculer les dates de 903 à 935.

Faisons naître saint Luc en février 879; il aura vingt-quatre ans accomplis en février 903; il passe vingt-quatre ans, soit vingt-trois ans accomplis et quelque chose, parmi les troupes: cela nous mène en 926, mois de mars, par exemple. Un ou deux mois chez lui, p. 20, et, de 926 au commencement de 929, trois ans à Saint-Zacharie. De janvier 929 au mois d'août 930, deux ans à Lagaina; d'août 930 à fin 932, deux ans et demi dans une grotte....; du 11 décembre 932 au 11 décembre 935 (le 11 décembre se fête saint Daniel le stylite, 52, 6-8), trois ans sur la colonne de Phrygie. Naturellement, il faut prendre sur ces dates le temps, du reste assez court, nécessaire aux déplacements.

(1) Voir le chapitre suivant.

952. Commencement des relations de saint Luc avec celui qui devait être l'auteur de sa vie, 27, 32.

954. Dernière maladie de Théophylacte.

Février 956. Mort de Théophylacte.

959. Mort de l'empereur Constantin VII Porphyrogénète.

Après 964. Démission de l'évêque Michel de Chalcédoine, 24, 7-10.

Le jeudi 11 décembre 979, mort de saint Luc.

25 octobre 986. Tremblement de terre et raz de marée qui détruisent la colonne d'Eutrope.

*
* *

Si l'on compare maintenant notre chronologie avec les données qui ont servi à l'établir, et dans notre vie de saint Luc je n'en sais pas d'autres qui soient utilisables avec profit, on voit que tout concorde à merveille :

1) Saint Luc, né dans le courant de l'année 879, meurt le 11 décembre 979, donc un peu plus que centenaire.

2) Le 11 décembre 979 est un jeudi.

3) Du vendredi 11 décembre 935 au jeudi 11 décembre 979, saint Luc reste juste quarante-quatre ans sur sa colonne d'Eutrope.

4) Du 11 décembre 935 à l'année 954, rien ne l'empêche d'avoir avec Théophylacte et avec Basile Péteinos les relations exigées par l'histoire.

5) Comme le dit l'historien, saint Luc est sur sa colonne de Phrygie lors du rigoureux hiver de 933-934.

6) Il a juste dix-huit ans en 897 pour assister à la bataille de Bulgarophygos.

7) La colonne de saint Luc reste en place jusqu'en 986.

Après les exclusions motivées que nous avons faites précédemment, nous sommes en droit de conclure que notre chronologie est juste et que c'est la seule juste.

(A suivre.)

SAMUEL VANDERSTUYF.

Kadi-Keuï, février 1909.

LA LITURGIE DÉCRITE PAR SAINT JUSTIN ET L'ÉPICLÈSE

(Fin.)

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici (1) suffit déjà à légitimer la traduction que nous avons donnée à cette tournure δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ : *par la formule de prière qui vient de lui*. Ceux-là se trompent sûrement qui considèrent εὐχῆς comme le mot principal au lieu de λόγου. C'est ce dernier qui, selon le parallélisme des idées, a droit à la primauté; celle-ci est, d'ailleurs, revendiquée sans conteste par la grammaire, comme l'indique l'article τοῦ qui ne peut évidemment se rapporter qu'à λόγου. Quant au substantif εὐχῆς, c'est une simple apposition déterminative à λόγου (*la parole-prière*), à moins que l'on ne préfère — et ceci est peut-être, on le verra, plus conforme à la syntaxe de notre auteur — y voir un génitif de matière (*la parole de prière*), ce qui revient au même pour le sens. Telle est la raison pour laquelle nous avons rejeté comme inexactes les traductions de Dom Maran, d'Orsi, de Schwane et de Probst, qui font, au contraire, dépendre λόγου de εὐχῆς.

Ici encore, du reste, nous ne sommes pas réduits aux seuls arguments de grammaire et d'interprétation logique. Un autre passage de saint Justin nous fournit une expression tout à fait analogue où, les deux substantifs se trouvant à des cas différents, la confusion n'est plus possible. L'apologiste relève l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens. Il n'a pas de peine à rappeler que, au contraire, ses coreligionnaires voient la main de Dieu partout, qu'ils le remercient de ses bienfaits, spécialement dans leurs sacrifices. Les termes sont importants comme éléments de comparaison.

.....*Par une parole de prière et d'action de grâces*, dans toutes les offrandes que nous faisons, nous le louons *autant que nous prouons*..... Λόγω εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν ὅση δύναμις αἰνοῦντες..... (1).

Il est clair que λόγω εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας correspond à notre δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ, et qu'il s'agit, de part et d'autre, de la formule consécatoire de l'Eucharistie, de ce que saint Justin, vers la fin de sa description de la liturgie dominicale, appelle encore εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας (2). On a pu remarquer que l'expression tout à fait typique ὅση δύναμις, qui suit immédiatement ces derniers mots dans le passage auquel je me réfère, se rencontre déjà dans le chapitre XIII; et ce détail est bien de nature à confirmer l'identité de signification proposée.

Quant au λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ du chapitre LXVI, le texte où cette expression est insérée nous fournit une nouvelle preuve, entièrement décisive, que cette périphrase désigne bien la formule consécatoire du pain et du vin. Cette preuve consiste dans les mots τὴν εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, la *nourriture eucharistique*. La nourriture eucharistique, voilà le résultat. « Cette nourriture, dit l'apologiste, est appelée parmi nous *Eucharistie*. » Assurément ce nom lui vient de la longue formule d'action de grâces (εὐχαριστίας..... ἐπὶ πολλοῦ..... ὅση δύναμις), en vertu de laquelle la puissance divine opère la conversion des éléments matériels au corps et au sang de Jésus-Christ (3). Il est à peine besoin de

(1) *I Apol.*, 13; MIGNE, P. G., t. VI, col. 345.

(2) Cette même expression εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας se retrouve dans le *Dialogue avec Tryphon*, 117; MIGNE, P. G., t. VI, col. 742.

(3) Beaucoup d'auteurs ont voulu voir dans

faire remarquer, tant elle est manifeste, l'insistance mise par saint Justin à répéter sans cesse, à quelques lignes d'intervalle, le substantif εὐχαριστία et le verbe εὐχαριστῶ. Le seul fait d'employer ce dernier au passif en lui donnant pour sujet le pain et le vin est une preuve non équivoque du sens nouveau, mais très précis, qu'a déjà pris ce mot dans la langue chrétienne. Il est clair que là où l'apologiste du II^e siècle dit *eucharistier*, nous dirions aujourd'hui *consacrer*. Or, c'est la formule d'action de grâce (εὐχαριστία) qui, en consacrant — *en eucharistiant* — la matière, en fait la nourriture divine, laquelle reçoit elle-même le nom d'*Eucharistie*.

Toutes ces inductions réunies nous amènent à conclure que le λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ par lequel, dit le saint docteur, « la nourriture est eucharistie », doit être identifié avec ce que le même écrivain appelle également ici même εὐχαριστία, au chapitre suivant, εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, et λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, au chapitre XIII.

Reste à déterminer, si possible, quelle

l'expression ὅση δὴναμιας une allusion à la spontanéité individuelle de l'inspiration du célébrant, lequel aurait *improvisé* sur un thème nettement défini la teneur des formules (Duchesne, Batiffol, Cabrol, Leclercq). Il n'est pas certain que cette expression ait ici ce sens. Un passage analogue d'Origène (*Contra Cels.*, VI) suggère plutôt une autre explication: τὸν ἕνα Θεόν... ταῖς κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῶν ἐκείναις καὶ ἀξιώσεσι σέβωμεν, c'est-à-dire *autant que nous pouvons, selon notre pouvoir*. C'est cette interprétation que Dom Maran donne ici au texte de saint Justin dans une note que Dom Leclercq (*Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. I, p. xxix) semble avoir mal comprise. *Non favent hæc verba*, dit l'éditeur de saint Justin (*P. G.*, t. VI, col. 429, n. 89), *his qui ratas et fixas Ecclesiae preces impugnant. Neque enim eas Justinus in sacerdotis arbitrio positas fuisse dicit, sed sacerdotis orantis ardorem et intentionem animi exprimit*. En tout cas, la longueur et l'étendue de la formule eucharistique (au sens de notre document et des documents similaires) est visiblement indiquée par les termes ἐπι πολὺ. Au reste, deux endroits des écrits de saint Justin (*I Apol.*, 13, et *Dial. cum Tryph.*, 41) nous en donnent une idée en énumérant les principaux titres pour lesquels on rendait grâce à Dieu dans cette εὐχαριστία: on y rappelait en résumé « toute l'œuvre de Dieu, toute l'histoire du salut ». (BATIFFOL, *op. cit.*, 3^e édit., p. 136.)

était cette formule eucharistique que Justin désignait sous ces différentes dénominations.

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter à l'étrange opinion de certains protestants qui ont prétendu n'y point voir autre chose que le *Pater*. On trouvera dans l'ouvrage de Hoppe sur l'épiclese des citations intéressantes à cet égard (1). Rudelbach, par exemple, posait ainsi la question :

Cet εὐχῆς λόγος, si l'on n'a point recours à des interprétations trop forcées..., qu'est-ce autre chose que l'oraison dominicale? (2)

Puis le même auteur associant, on ne sait pourquoi, l'oraison dominicale et l'épiclese comme étant l'une et l'autre des documents ecclésiastiques et scripturaires, concluait qu'il fallait se demander laquelle des deux remontait à la plus haute antiquité.

Nous n'avons évidemment pas à nous poser une pareille question. L'épiclese proprement dite, au sens d'invocation spéciale du Saint-Esprit dans la confection du sacrement de l'autel, n'est certainement pas non plus l'équivalent du λόγος εὐχῆς mentionné par saint Justin.

Cette *formule de prière venant du Christ* comprend — ceci est hors de doute — les paroles divines de l'institution: *ceci est mon corps, ceci est mon sang*, qui sont, d'ailleurs, rapportées par l'apologiste, à la fin du même chapitre. Et nous avons là, sur ce point capital, un témoignage des plus précieux (3). Mais faut-il restreindre le sens de εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ au point de désigner exclusivement les paroles du Sauveur? Tout ce que nous avons dit jusqu'ici, le contexte, la comparaison avec les passages parallèles du

(1) HOPPE, *op. cit.*, p. 228, en note.

(2) RUDELBACH, *Die Sacrament-Worte*. Nördlingen, 1851, p. 67, 68. Cité par HOPPE, *op. et loc. cit.*

(3) Faisons observer, à ce propos, que la traduction de Dom Maran: *per preces verba ejus continentem*, critiquée plus haut comme *traduction* inexacte, peut être tenue pour une exacte *interprétation*.

même écrivain, ainsi qu'avec ceux d'autres Pères contemporains ou postérieurs, sont autant de motifs nous autorisant à répondre sans témérité d'une manière négative.

Nous inclinons plutôt à considérer les termes *εὐχαριστία* et *εὐχῆς λόγος τοῦ παρ' αὐτοῦ* comme l'équivalent des expressions plus récentes et plus précises d'*anaphora* ou *canon* de la messe, l'équivalent aussi de l'*ἐπικλήσις τοῦ Θεοῦ* et du *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* mentionnés par saint Irénée (1), de l'*invocatio non contemptibilis* dont parle Firmilien de Césarée (2), et même de l'*ἐπίκλησις* mentionnée par le texte bien connu de saint Basile (3). Il y aura lieu de revenir, en étudiant ces documents successifs, sur ces identifications que nous proposons ici à titre d'hypothèses. Mais, en ce qui concerne saint Justin, l'équivalence de sa formule avec le terme technique d'*anaphora* ne semble pas pouvoir faire de doute pour qui a étudié attentivement la doctrine de l'illustre apologiste.

Le cardinal Orsi, qui n'a voulu voir dans le *εὐχῆς λόγος* que les paroles de l'institution, s'était cependant très bien rendu compte que l'*action de grâces* (*εὐχαριστία*) suppose beaucoup plus de rites que n'en indique ici le saint docteur.

Fuisse in totum prætermittas (cæremónias) quæ inter consecrationem et communionem in omnibus liturgiis etiam antiquissimis sancitæ sunt, haud facile crediderim, neque id mihi ex Justini silentio colligi ulla ratione videtur. Satis enim habuit ethnicis imperatoribus christiani sacrificii summam exponere, neque illius instituti ratio exigebat ut singulos etiam minoris momenti ritus enuclearet. Sane invocationem Spiritus Sancti (*c'est-à-dire l'épiclese*) etiam tum in usu fuisse, ex sancti Irenæi locis..... haud obscure colligitur... (4)

(1) *Contra hæres.* l. IV, ch. XVIII, 5; l. I^{re}, ch. XIII, 2; MIGNE, P. G., t. VII, col. 1028, 580.

(2) *Epist. 75 inter Epist. S. Cypriani*; MIGNE, P. L., t. IV, col. 163.

(3) *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66; MIGNE, P. G., t. XXXII, col. 188.

(4) ORSI, *op. cit.*, p. 67.

Hoppe se contredit quand, dans la seconde partie de son ouvrage (p. 228 seq.), il restreint l'expression de saint Justin à la seule signification des paroles du Sauveur, alors que, dans la première partie (p. 19 seq.), il semblait s'être prononcé pour l'opinion que nous adoptons ici.

Sans doute, je le répète, *εὐχῆς λόγος τοῦ παρ' αὐτοῦ* désigne avant tout les paroles du Christ : *ceci est mon corps, ceci est mon sang*, qui constituent la partie centrale et principale de l'*εὐχαριστία*. Il serait puéril de dire avec certains théologiens orientaux que ces paroles ne sont pas une prière, mais un simple récit historique. Une si faible objection tombe d'elle-même : tout le monde voit que, dans le rite du sacrifice, le cadre général et l'intention de l'Eglise font du récit de la Cène une véritable prière. Ce cadre existait déjà dans ses grandes lignes à l'époque de l'apologiste, et c'est tout cet ensemble qu'il entend désigner.

Saint Justin, comme beaucoup d'autres Pères même bien postérieurs, ne se posait très probablement pas la question de savoir le moment précis où s'opérait le mystère. On peut lui appliquer ce qu'écrivait des Pères orientaux en général un savant critique que j'ai plaisir à citer ici, le R. P. Bouvy :

Ils ne paraissent pas avoir jamais insisté sur l'instantanéité du changement de substance. Ils ont pris le drame liturgique dans son ensemble; ils ont fait ressortir la suite harmonieuse et progressive des rites sacrés, tous importants et solennels, depuis la doxologie et le commencement de l'anaphore jusqu'à la communion (1).

On s'est déjà demandé peut-être comment concilier avec cette interprétation le déterminatif *τοῦ παρ' αὐτοῦ*. Il importe de ne pas se méprendre sur le sens de cette expression. D'après la croyance primitive dont nous trouvons des indices dans des documents antérieurs et dans saint Justin

(1) E. BOUVY, *Les Eglises orientales. Traditions et liturgies eucharistiques*, dans *Congrès eucharistique de Reims*, 1894, p. 756, cité dans *Revue Augustinienne*, t. I^{er} (1902), p. 469.

lui-même, ce ne sont pas les seules paroles de l'institution qui viennent du Sauveur, mais aussi toutes les prières qui composent l'action de grâces, l'eucharistie.

Le témoignage de saint Justin à cet égard se rencontre à la fin du chapitre LXVII, dont on a lu plus haut la traduction. Pour expliquer le choix du dimanche comme jour principal de synaxe eucharistique, Justin dit que c'est le jour de la résurrection de Jésus; que le Seigneur, s'étant montré ce jour-là aux apôtres et aux disciples, leur enseigna ces choses, c'est-à-dire les rites sacrés dont l'écrivain vient de parler.

Cette intéressante assertion du philosophe palestinien est confirmée d'une manière très formelle par Eusèbe. Dans sa *Vie de Constantin*, l'historien signale au sommet du mont des Oliviers une grotte où, selon une tradition authentique (λόγος ἀληθῆς κατέχει), le Sauveur initia ses disciples aux rites ineffables (τὰς ἀπορρήτους τελετάς) (1).

Un demi-siècle plus tôt que saint Justin, saint Clément de Rome faisait déjà allusion, ainsi que l'a très justement noté M^{gr} Batiffol, « à des règles formelles attribuées au Christ lui-même » (2). Ce texte est merveilleusement précis :

Nous devons faire toutes choses régulièrement, accomplir selon les temps fixés tout ce que le Seigneur a ordonné. Or, pour les oblations et les liturgies, il a ordonné qu'elles se fissent, non pas à l'aventure ou sans ordre, mais à des temps et des heures déterminés. Le lieu où les accomplir et les ministres par qui il veut qu'elles s'accomplissent, lui-même les a déterminés par sa très haute volonté..... Ceux-là donc qui font aux temps fixés leurs oblations sont bienvenus et heureux : car, en suivant les règles du Seigneur, ils ne se trompent pas..... (3).

(1) *De Vita Constantini*, III, 44; MIGNE, P. G., t. XX, col. 1104.

(2) BATIFFOL, *op. cit.*, 3^e édit., p. 135, en note.

(3) I CLEM. XL; MIGNE, P. G., t. I^{er}, col. 288, 289. Πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν ὅσα ὁ θεσπότης ἐπίτελεῖν ἐκέλευσεν..... αὐτὸς ὤρισεν τῆ ὑπερτάτῃ αὐτοῦ

Quelle conclusion tirer de cette étude?

D'après le récit de saint Justin — et l'analogie des expressions autorise à penser qu'il précise à ce sujet les données antérieures de la *Didaché* et des épîtres ignatiennes, — le rite eucharistique se compose d'une série de prières et d'actions de grâces (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι) dont le point central est le récit de la Cène comprenant les paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. Tout cet ensemble, l'apologiste le désigne sous le nom de λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, formule de prière et d'action de grâces, et sous celui de λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ, formule de prière qui vient du Christ. Ce λόγος, semblable à la parole de Dieu agissant dans l'Incarnation, opère, en vertu de la toute-puissance divine, la présence du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin. Ce rite, cette action unique et au fond indivisible, se termine par l'*amen* d'adhésion qu'y donne tout le peuple présent (1).

Cette unité d'action nettement accusée dans les anciens documents liturgiques, et particulièrement dans les œuvres de saint Justin, est peut-être la constatation la plus précieuse et la plus utile pour conduire à une juste solution de la question de l'épiclese.

L'invocation spéciale connue aujourd'hui sous ce nom d'épiclese faisait-elle partie du λόγος εὐχῆς ou de l'anaphore décrite par saint Justin? Nous en sommes sur ce point réduits à des conjectures. Le meilleur argument que l'on puisse faire valoir en faveur d'une réponse affirmative consiste dans la constatation de ce fait que l'apologiste connaît certainement l'*anamnèse*, formule correspondant à l'oraison *Unde et memores* du canon romain et rappelant le souvenir de la passion du

βουλήσει.... τοῖς γὰρ νομίμοις τοῦ θεσπότητος ἀπολοῦθόντες οὐ διαμαρτάνουσιν.

(1) Cet *Amen* est lui-même une confirmation de l'unité d'action consécrationnelle. L'introduction de ce mot après les paroles de l'institution dans beaucoup de liturgies est d'origine plus récente. Cf. CABROL, *Dict. d'archéologie*, t. I^{er}, col. 1558.

Christ (1). Or, dans les liturgies les plus anciennes, l'épiclese se soude très intimement à l'anamnèse qu'elle suit toujours et qui souvent fait corps avec elle au point d'en être inséparable. La description sommaire du saint docteur ne nous donnant pas le détail des divers éléments dans lesquels nous sommes habitués à décomposer l'action du sacrifice, force nous est bien de nous en tenir à la vraisemblance qu'autorise et soutient ce principe liturgique.

Au surplus, dussions-nous avouer notre complète ignorance au sujet de l'existence de l'épiclese dans l'anaphore de saint Justin, une certitude nous resterait cependant dont l'importance est capitale. Cette certitude, c'est la comparaison établie entre l'Incarnation et l'Eucharistie. Il n'est pas difficile de voir que toute la portée théologique de l'épiclese vient de cette étroite analogie entre les deux mystères. De ce chef déjà, l'antiquité et la précision du témoignage de saint Justin en font un document de la plus haute valeur non seulement pour la doctrine de la présence réelle en général, mais encore pour la question particulière de l'épiclese.

Or, nous l'avons vu dans l'exégèse du message angélique de l'Incarnation, l'apologiste — avec plusieurs autres Pères, d'ailleurs, — attribue la conception surnaturelle du Christ dans le sein virginal de Marie à l'intervention du Logos, vertu ou puissance de Dieu. D'autre part, les liturgistes ont constaté, dans l'étude des anciens textes du canon de la messe, trois ou quatre exemples d'épiclese eucharistique sollicitant non pas l'intervention

de l'Esprit-Saint comme c'est généralement le cas de ces formules, mais bien celle du Logos ou du Verbe: La plus intéressante de ces épicleses du Logos et la plus ancienne, puisqu'elle appartient au premier texte connu du Canon, fait partie de l'anaphore récemment découverte de Sérapion, évêque de Thmuis († vers 360); ami et correspondant de saint Athanase (1). Ce dernier, qui, on l'a vu, adopte la même exégèse que Justin pour le message de l'Incarnation, fait aussi allusion à une épiclese du même genre quand il dit dans son discours aux baptisés :

Le Logos descend sur le pain et sur le calice, et cela devient son corps. Καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ γίνεταί αὐτοῦ τὸ σῶμα (2).

A cette épiclese égyptienne du Verbe, il faut ajouter une formule analogue de la liturgie jacobite des présanctifiés, publiée naguère par H.-W. Codrington (3); et un *post secreta* du *Gallicanum vetus*, où l'on trouve, à la suite l'une de l'autre, la mention du Verbe et celle du Saint-Esprit (4).

Ces exemples sont de nature, semble-t-il, à enlever à la formule actuelle de l'épiclese la signification et la vertu exclusive que les théologiens orientaux prétendent lui attribuer par rapport à la transsubstantiation. Par le fait que l'une et l'autre épiclese, celle du Verbe comme celle du Saint-Esprit, sont également basées sur l'analogie entre les deux mystères de

(1) *Dial. c. Triph.*, 41, 70, 117; MIGNE, P. G., t. VI, col. 564, 641, 745.

Nous prenons ici le mot *anamnèse* au sens technique spécial que lui ont donné les liturgistes pour désigner une oraison bien caractérisée qui suit la consécration. Entendu dans un sens plus large, ce terme pourrait désigner tout l'ensemble du rite eucharistique, qui est, en effet, accompli en souvenir du Christ. Mais, vu la signification précise attachée désormais à ce nom en liturgie, il y aurait confusion à l'employer dans ce sens large que M^{re} Batiffol lui laisse cependant, *op. cit.*, 2^e éd., p. 304; 3^e éd., p. 296.

(1) WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, nebst einem dogmatischem Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*. Leipzig, 1899, p. 6. Tous ces morceaux liturgiques avaient déjà été publiés par A. Dmitrievski, dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1894, 2^e fasc. Voir *Echos d'Orient*, t. III, p. 50. On trouvera aussi le texte de l'anaphore de Sérapion dans CABROL, *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. 1^{er}, col. 1888.

(2) A. MAI, *Script. Vet. nova collectio*, t. IX, p. 625; cité par CABROL, *op. laud.*, t. 1^{er}, col. 1904.

(3) H.-W. CODRINGTON, *The Syrian liturgies of the presanctified*, dans *Journal of theolog. Studies*, oct. 1902, p. 69 seq.; avril 1904, p. 369 seq.; cité par CABROL, *op. laud.*, col. 1903.

(4) THOMASI, *Missale gothicum*, p. 371, 375; cité par CABROL, *op. laud.*, col. 1883.

l'Incarnation et de l'Eucharistie, leur importance dogmatique reste très grande. Mais le fait pour chacune d'avoir existé séparément dans de très anciennes liturgies diminue de beaucoup, s'il ne la détruit pas complètement, la difficulté qu'on y a voulu voir touchant la forme de l'Eucharistie.

La doctrine de saint Justin contribue au même résultat. Car si nous ne pouvons pas affirmer qu'il ait connu une épiclèse proprement dite, nous sommes certains qu'il attribuait la conception du Christ

à une intervention du Logos et qu'il reconnaissait une mystérieuse analogie entre l'Eucharistie et l'Incarnation. Il est logique, dès lors, de penser qu'il admettait dans l'accomplissement du miracle de l'autel une intervention du Verbe analogue à son intervention dans le sein de la Vierge Marie. L'intervention eucharistique du Saint-Esprit, au contraire, ne semble pas être dans la perspective de saint Justin.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

L'ÉGLISE ORTHODOXE EN POLOGNE

AVANT LE PARTAGE DE 1772

Le premier partage de la Pologne (1772) marque une date néfaste dans l'histoire de l'Eglise uniate. Du jour, en effet, où la Russie orthodoxe eut mis la main sur les provinces occidentales dans lesquelles s'était développée l'union, celle-ci se trouvait menacée dans son développement, en attendant qu'elle le fût dans son existence même. L'orthodoxie russe était trop intolérante pour supporter longtemps la présence à ses côtés d'une Eglise rivale, avec laquelle, d'ailleurs, elle était en lutte depuis trois siècles. Sous la domination polonaise, l'Eglise uniate avait pu subsister, être florissante même, en dépit de conditions sociales et politiques plutôt défavorables. Le joug russe devait lui être fatal.

Il est difficile de prévoir ce qu'il fût advenu de l'Eglise uniate, si la Pologne eût conservé son indépendance. En tout cas, celle-ci disparaissant, celle-là se trouva également condamnée à disparaître, dans la partie du moins de la Pologne qui fut absorbée par la puissance moscovite. Le sort de l'une décida du sort de l'autre. La dernière période de l'histoire de l'union en Russie, celle de sa décadence ou plutôt de sa destruction, commence donc en réalité à l'an-

née 1772, date du premier partage, et c'est de là qu'il faut partir si l'on veut l'étudier sérieusement. Il faut même, à vrai dire, remonter plus haut. Car l'on ne peut se faire une idée nette de la situation de l'Eglise uniate au moment du partage de la Pologne que si l'on tient compte des événements politiques et religieux qui amenèrent ce partage ou en furent l'occasion immédiate. La question des dissidents et de leur rivalité avec les uniates et les latins fournit, on le sait, à la Russie et à la Prusse le prétexte qu'elles cherchaient depuis longtemps pour justifier leur intervention dans les affaires intérieures de la Pologne, intervention qui aboutit au partage. La question des dissidents est donc en quelque sorte le prologue de l'histoire de la suppression de l'Eglise uniate. C'est ce prologue de quelques pages que je voudrais écrire dans les lignes qui vont suivre (1).

A l'époque où surgit la question des

(1) Voici la liste des ouvrages ou des documents que j'aurai l'occasion de citer le plus souvent au cours de cette étude: PELESZ, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*, 1881, t. II: КОИА-ЛОВИТЕН, *Istoria bozsoiédinenia zapjadnoi russkich ouniatof*, 1873; LIKOVSKI, *Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX Wieku*, 1880;

dissidents, c'est-à-dire vers le milieu du XVIII^e siècle, la situation respective des orthodoxes et des uniates dans le royaume de Pologne était la suivante. L'Église uniate comptait alors neuf sièges épiscopaux : le siège métropolitain de Kiev avec résidence à Radomysl, les archevêchés de Polotsk et de Smolensk, les évêchés de Wladimir, Lautzk, Tourof-Pinsk, Chelm, Halicz-Lvof, Prémysl. De ces neuf sièges, trois, ceux de Lautzk, de Lvof et de Prémysl, ne s'étaient ralliés à l'union que vers la fin du XVIII^e siècle ou au début du XIX^e. Celui de Kiev n'existait plus qu'en titre, et cela depuis 1686, date où cette ville avait été définitivement annexée à la Russie. Le métropolite uniate, qui en était titulaire, avait alors transporté sa résidence à Vilna, puis à Polotsk, enfin à Radomysl.

Les orthodoxes, eux, ne possédaient plus qu'un seul siège épiscopal sur les terres du royaume de Pologne, le siège de Mohilev dans la Russie Blanche. En Petite Russie, ils avaient rétabli un métropolitain orthodoxe sur le siège de Kiev; mais ce métropolitain, en dépit de son titre, ne pouvait guère exercer d'influence sur les orthodoxes établis dans la partie de la Petite Russie appartenant à la Pologne. De plus, lorsque Pierre le Grand avait, en 1711, rétrocédé à la Pologne les provinces situées sur la rive droite du Dniepr, l'évêque orthodoxe de Lautzk, rebelle à l'union, avait émigré avec une partie de son troupeau en territoire russe, et était allé s'établir à Kiev, pour se transporter de là à Péreïaslaf. De cette résidence, il avait continué, sous le titre de coadjuteur du métropolitain orthodoxe de Kiev, au vu et su des autorités polonaises, à gouverner ce qui était resté de paroisses et de fidèles orthodoxes dans son ancien diocèse et dans l'Ukraine (1).

HARASIEWICZ, *Annales Ecclesiae ruthenae*, 1862; BANTYCH-KAMENSKI, *Uctoritcheskije izpjestie o voznikchey ve Polchie oünü*, 1805; G. KONISKI, *Sobranie cotchinenii*, 1835; TCHISTOVITCH, *Dissident-skii vapros ve Polchie ve pernai polovinié XVIII stoliétia*, 1880; *Archiv iougo-zapadnai Rossii*, I^{re} partie, t. II et III, 1864; THEINER, *Monumenta illustrantia historiam Poloniae*, t. IV.

(1) Cf. PELESZ et LIKOVSKI, *op. cit.*

La hiérarchie orthodoxe en Pologne était donc, à l'époque qui nous occupe, réduite à sa plus simple expression. Sous les autres rapports, la situation de l'Église orthodoxe en Pologne n'était pas meilleure. L'éparchie de Mohilev, vers 1750, ne comptait guère que 130 paroisses, et encore beaucoup de ces paroisses étaient-elles entamées par la propagande uniate ou latine (1). En Ukraine, avant 1764, il y avait en tout, d'après les rapports des uniates, une vingtaine de paroisses orthodoxes, tandis que le nombre des paroisses uniates était passé de 150, en 1730, à 800, en 1747, et à près de 2 000 vers 1764. Les confréries orthodoxes, un moment très puissantes et très actives, étaient en pleine décadence. Les centres monastiques avaient également perdu de leur influence et, sauf quelques groupements restés plus vivants, tels que les corporations monastiques de Vilna, de Sloutzk et du Dniepr, ne luttaient plus que pour l'existence (2).

C'est dans ce moment critique pour l'orthodoxie que surgirent de son sein deux hommes énergiques et entreprenants qui surent, profitant des circonstances et des événements politiques, non seulement défendre son existence menacée et la sauver d'une ruine complète, mais encore renverser les rôles à son avantage et, de la défensive, l'amener à l'offensive, contre le catholicisme, soit latin, soit uniate. L'un était Georges Koniski, évêque de Mohilev; l'autre, Melchisedech, higoumène du monastère de Motréna, sur le Dniepr. Chacun dans sa sphère d'action, celui-ci en Ukraine, celui-là en Blanche Russie, ces deux hommes d'Église jouèrent un rôle des plus importants et des plus actifs dans la lutte de l'orthodoxie contre le catholicisme en Pologne, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

Cette lutte avait un caractère politique, et national autant que religieux. Le gouvernement russe, qui avait depuis longtemps des visées très nettes sur la Pologne,

(1) KOIALOVITCH, *op. cit.*, p. 6.

(2) *Op. cit.*, p. 4, 5.

l'appuyait de tout le poids de sa diplomatie et, par intervalle même, de ses armées. Pour lui, la question religieuse était surtout un prétexte à s'immiscer dans les affaires de la Pologne et à réaliser, au détriment de cette dernière, ses desseins d'agrandissement. On peut même soupçonner que c'est à son instigation que cette question fut soulevée et en conclure que l'évêque et le moine dont les noms viennent d'être cités ne furent, en l'occasion, que les agents plus ou moins conscients de la politique moscovite.

*
* *

Nous nous arrêterons, pour commencer, sur l'évêque de Mohilev, Georges Koniski. C'est en 1755 qu'il fut appelé à occuper l'unique siège orthodoxe encore existant en Pologne à cette époque. On peut juger, par les formalités de sa nomination, de la situation singulière qu'était celle de l'évêque orthodoxe de Blanche Russie vis-à-vis, soit de la Pologne, soit de la Russie.

Lorsque mourut Jérôme Voltchanski, prédécesseur immédiat de Koniski, le métropolitain uniate, qui était alors Floryan Hrebniicki, revendiqua, en sa qualité d'archevêque de Polotsk, des droits sur le siège de Mohilev. Il appuyait ses revendications sur un privilège de Sigismond daté du 22 mars 1619 (1), oublieux toutefois de ce fait que d'autres édits royaux avaient suivi qui abrogeaient ce privilège, en particulier une loi votée à la Diète de 1632, qui stipulait « qu'il y aurait deux archevêques de Polotsk, dont l'un, l'uniate, siégerait à Polotsk même, l'autre, le non-uni, à Mohilev » (2). Sur la demande de Hrebniicki, le pape Benoît XIV intervint, par un Bref du 7 février 1755, auprès du chancelier de Pologne, Malachowski, pour l'amener à empêcher la nomination au siège de Mohilev d'un titulaire schismatique (3). Le nonce à la cour de Pologne

et les seigneurs influents travaillaient de leur côté dans le même sens.

Le roi Auguste III ne crut pas devoir céder à ces instances et délivra à Koniski, à la date du 23 mai 1755, ses lettres de nomination au siège de Mohilev. Il lui concédait par ces lettres les revenus, privilèges et immunités attachés à cette charge, avec les titres d'évêque de Blanche Russie, de Mstislaf, d'Orchan et de Mohilev (1). Koniski avait été présenté au roi pour ce poste par le saint synode russe; et, trois mois après les lettres royales, le 20 août, parut un oukase du saint synode confirmant ladite nomination. Il alla se faire sacrer à Kiev, dans l'église de Sainte-Sophie, par le métropolitain orthodoxe de cette ville, Timothée.

Koniski était d'origine petite-russienne et avait rempli à Kiev, de 1751 à 1755, les fonctions de recteur de l'Académie ecclésiastique, après y avoir enseigné pendant plusieurs années la poésie et la philosophie (2). Bien que d'origine petite-russienne et sujet polonais, il était cependant très moscovite de sentiments: d'ailleurs, son zèle pour l'orthodoxie persécutée par la Pologne et protégée par la Russie suffirait à expliquer, sans les justifier, les préférences politiques qui l'inclinaient vers cette dernière. Toute son activité, qui fut grande, à partir du jour où il devint évêque de Mohilev, tendit vers un but unique: favoriser l'influence de la Russie et provoquer son ingérence dans les affaires de la Pologne, et ce, pour le plus grand bien de l'orthodoxie en ce pays.

La situation de cette dernière, il faut le reconnaître, n'était pas très brillante alors en Blanche Russie. Près de 200 églises paroissiales et 5 monastères orthodoxes avaient passé à l'union, et l'éparchie de Mohilev ne comptait plus guère que 130 paroisses (3). La législation concernant les orthodoxes s'était faite plus sé-

(1) LIKOVSKI, p. 72.

(2) HARASIEWICZ, p. 451.

(3) BANTYCH-KAMEN., p. 342-345.

(1) *Ibid.*, p. 346.

(2) ASKOTCHENSKI, *Kiev s. akagemieiou*, II^e partie, p. 118 sq.

(3) KONISKI, p. 18. *Rapport sur la situation de l'éparchie de Mohilev.*

rière. Il leur était interdit de réparer leurs vieilles églises et d'en bâtir de nouvelles. L'évêque ne pouvait nommer à aucun poste vacant sans une autorisation expresse du roi (1). Par ailleurs, les propriétaires polonais ne se faisaient pas faute d'user de leur influence pour amener les prêtres qui desservait les églises orthodoxes bâties sur leurs domaines à accepter l'union, ou pour imposer à ces églises, en cas de vacance, des titulaires ouvertement ou secrètement acquis à l'union. Aussi les plaintes et les suppliques de la part des orthodoxes étaient-elles constamment à l'ordre du jour, soit du Conseil royal, soit des Diètes de la République (2).

Le premier acte public de Koniski fut de lancer une lettre pastorale à ses diocésains où il relève amèrement l'état d'ignorance religieuse et de relâchement moral dans lequel se trouvent également plongés pasteurs et fidèles. Il annonce l'envoi aux prêtres, qu'il ne pourra pas aller catéchiser lui-même, d'un catéchisme qui leur fera connaître les points fondamentaux de la foi et les préceptes de la morale qu'ils auront à enseigner au peuple (3). A juger sur ce document épiscopal du niveau religieux et moral des paroisses orthodoxes de la Blanche Russie, il n'y a pas lieu de s'étonner du succès parmi elles de la propagande uniate et latine, même abstraction faite des moyens d'influence extrareligieux dont disposaient les catholiques dans un pays comme la Pologne.

Pour se défendre contre cette propagande, les orthodoxes de Pologne comptaient beaucoup plus sur la Russie que sur eux-mêmes. Les plaintes et les réclamations qu'ils ne manquaient pas de soulever périodiquement contre les injustices vraies ou imaginaires des catholiques à leur égard passaient régulièrement par Pétersbourg avant d'arriver à Varsovie, et ceci n'était pas fait, on le conçoit, pour leur donner du crédit auprès des autorités polonaises. Celles-ci voyaient de mauvais

œil, et avec raison, cette immixtion perpétuelle de la Russie dans leurs affaires intérieures; elles ne pouvaient savoir gré à des sujets polonais, et les orthodoxes de Blanche Russie et de Petite Russie étaient de ce nombre, de favoriser et même de provoquer directement cette intervention.

Le gouvernement russe, lui, basait sur l'article 9 du traité conclu en 1686 avec la Pologne le droit de protection qu'il s'arrogeait à l'égard des orthodoxes polonais. L'article en question (1) stipulait bien en faveur de ceux-ci, avec le maintien des évêchés orthodoxes de Lutzk, Halicz, Przemysl, Lvof, Blanche Russie, le libre exercice de la religion grecque orientale sous la juridiction du métropolitain de Kiev; celui-ci relevait lui-même, depuis l'accord conclu avec le patriarche de Constantinople, du patriarcat de Moscou, mais il n'y avait rien de spécifié concernant le droit pour la Russie de jouer à leur égard le rôle de protectrice et de se poser par là en arbitre entre le gouvernement de ce pays et une partie des sujets de ce gouvernement. La faiblesse seule de la Pologne, résultat de ses divisions intérieures, permettait à la Russie d'usurper ce rôle et de s'en faire, quand le moment serait venu, une arme contre l'existence même de la Pologne.

En attendant, le Cabinet de Saint-Petersbourg se contentait d'enregistrer les plaintes et les réclamations qui lui venaient de Pologne pour les communiquer au représentant russe à Varsovie. Ce dernier les transmettait, en les appuyant, aux ministres de la République. La filière suivie était d'ordinaire la suivante: de l'évêque de Blanche Russie au saint synode, du saint synode au collège des Affaires étrangères, dudit collège au ministre russe à Varsovie, et celui-ci s'adressait alors, soit aux chanceliers de Pologne et de Lithuanie, soit directement au roi ou à la Diète (2).

(1) B.-KAMENSKI, p. 333.

(2) *Ibid.*, p. 347 sq.

(3) KONISKI, t. II, p. 131.

(1) B.-KAMENSKI, p. 142-143.

(2) TCHISTOVITCH, *op. cit.*, p. 21.

Il s'en fallait que l'intervention du représentant russe obtînt toujours un plein succès, et ce tout d'abord pour le motif exposé plus haut, que la dignité et l'amour-propre national des Polonais s'accommodaient mal de cette ingérence perpétuelle de la Russie dans leurs affaires intérieures. Il fut un temps d'ailleurs où la diplomatie russe elle-même, en dépit des traités mis en avant, eut des doutes très sérieux sur la légitimité de son intervention; d'où une certaine hésitation et une réserve prudente dans les revendications formulées par elle en faveur des orthodoxes.

Le saint synode, lui, n'admettait pas ces tempéraments et accusait volontiers de faiblesse ou même de trahison vis-à-vis de la cause de l'orthodoxie les fonctionnaires du Collège des affaires étrangères envoyés en mission auprès de la cour de Pologne. De là des tiraillements fréquents entre ces deux institutions et des plaintes nombreuses échangées entre elles au sujet de leurs subordonnés respectifs. Le saint synode reprochait aux agents du Collège l'insuccès de leurs démarches qu'il attribuait à leur incurie ou à leur faiblesse; le Collège défendait ses agents en les couvrant de son autorité. Ceux-ci, de leur côté, ne se faisaient pas faute de relever des conséquences et des erreurs de tactique dans la manière d'agir du clergé orthodoxe en Pologne. Il arrivait en effet que lorsque le gouvernement polonais, sur les réclamations qui lui étaient transmises par les représentants de la Russie, invitait les orthodoxes à venir devant les tribunaux ou les commissions constituées à cet effet justifier leurs plaintes ou exposer leurs doléances, avec preuves à l'appui, ceux-ci se dérobaient, alléguant que l'on était de parti-pris à leur égard et que toute démarche de ce genre était parfaitement inutile. Devant les plaignants qui se dérobaient au moment de faire la preuve, les Polonais avaient beau jeu pour se justifier et même prendre l'offensive. On comprend après cela que les ministres résidents russes, chargés du rôle ingrat de défendre des gens qui se récusèrent au

moment critique et laissaient à leurs défenseurs tout l'odieux d'une accusation en apparence non fondée, aient parfois éprouvé de l'humeur à l'égard de leurs clients (1).

Koniski, en acceptant le poste d'évêque orthodoxe de Mohilev, avait pris sur lui le rôle de défenseur et de porte-parole de l'Église orthodoxe de Blanche Russie à Pétersbourg comme à Varsovie. Il nous reste à voir comment il s'en acquitta. Depuis 1744 existait une Commission mixte chargée d'examiner et de régler, si possible, les différends qui surgissaient périodiquement entre orthodoxes et catholiques (2). Cette Commission était loin d'avoir donné les résultats que l'on en espérait, du moins les orthodoxes se plaignaient amèrement de n'en avoir retiré aucun profit pour leur cause.

Le résident russe à Varsovie, Gross, avait alors projeté (1755) de confier à un représentant spécialement désigné à cet effet le soin de poursuivre devant les autorités administratives et judiciaires tous les litiges relatifs à la question religieuse. Le nouvel évêque de Mohilev jugea que l'on n'aboutirait pas, par ce moyen, à un résultat plus satisfaisant que par le passé et il fit savoir au saint synode qu'il valait mieux travailler à obtenir un changement dans la constitution, ou tout au moins une modification de la législation relative aux orthodoxes. Le saint synode communiqua la proposition au collège pour qu'il l'examinât et sollicitât, le cas échéant, une intervention directe de l'impératrice auprès du roi de Pologne, dans le sens indiqué. Mais le collège fut d'avis que dans les circonstances présentes, et vu l'état d'anarchie qui régnait en Pologne, le roi lui-même serait impuissant à obtenir un changement de constitution ou toute autre modification du système en vigueur :

(1) Tchistovitch, *op. cit.*, p. 18-62, donne des détails inédits sur toute cette phase de la question orthodoxe en Pologne, pour la période de 1740 à 1755.

(2) *Ibid.*, p. 22 sq.

il ne convenait donc pas de s'engager dans une démarche vouée d'avance à l'insuccès et mieux valait se contenter de réclamer par la voie diplomatique ordinaire (1). On s'en tint, en effet, pour le moment à cette tactique, sans grand résultat d'ailleurs, car nous voyons les réclamations des orthodoxes se succéder avec une régularité ininterrompue.

*
**

En 1758, Koniski signale que deux Eglises ont été enlevées aux orthodoxes dans le Vaïevodat de Polotsk, qu'on prive les prêtres des terres qui leur fournissent leur revenu, que l'on emploie la violence pour amener le peuple à l'Eglise uniate, que les autorités ou les propriétaires empêchent de réparer les églises (2). Des plaintes analogues se renouvelèrent en 1759. Cette même année, le général Voiéikof, envoyé extraordinaire du gouvernement russe auprès du roi de Pologne, avait insisté, sur l'ordre du collègue, pour obtenir du gouvernement polonais un *privilege général* en faveur des orthodoxes : mais on éluda sa demande. Il n'eut pas plus de succès dans une démarche directe tentée auprès de l'évêque de Vilna à propos des entraves apportées à la construction d'églises orthodoxes. Rendant compte de ses tentatives et d'autres analogues, il écrivait à la date du 15 novembre 1759 :

Du reste, le clergé, ici en Pologne, jouit d'une grande puissance; aussi est-il à ce point fier que non seulement il n'a pas égard aux ministres, mais encore il tient fort peu compte des ordres du roi; en particulier, l'évêque de Vilna est un homme d'un caractère étrange et dont les manières d'agir déplaisent fort à la cour (3).

Les rapports de Koniski attirent spécialement l'attention du saint synode sur l'activité déployée par les latins qui orga-

nisent des missions en Blanche Russie dans le but de gagner les orthodoxes. Des incidents fâcheux se produisirent au cours de ces missions, et l'évêque orthodoxe lui-même s'y trouva mêlé: En juin 1759, au cours d'une tournée pastorale, il se rencontra à Orcha avec des Dominicains qui y donnaient une mission. S'étant permis dans un sermon d'attaquer les catholiques et de traiter les missionnaires de loups ravisseurs et autres aménités du même genre, il vit le lendemain l'église où il prêchait envahie par un groupe d'exaltés qui interrompirent la cérémonie par leurs cris et leurs menaces et obligèrent l'évêque à battre précipitamment en retraite (1).

A la date du 9 janvier 1761, nouvelles doléances de l'évêque sur les succès obtenus par les Dominicains en tournée de mission à Polotsk, puis aux environs de Mohilev. Il fait à ce propos un tableau évidemment exagéré des procédés employés par les missionnaires pour gagner les âmes. A l'en croire, les propriétaires et la police organisaient de vraies battues pour amener les orthodoxes à l'Eglise catholique. Là on les enfermait à clé afin de les empêcher de s'évader et leur ingurgiter de force la doctrine papiste : on leur montrait au milieu de l'église de soi-disant popes convertis, qui n'étaient autre en réalité que des pèlerins barbus costumés en popes. A la fin de la mission, on organisait une procession où figuraient les nouveaux convertis uniates avec de grandes croix, en signe, soi-disant, de leur sortie d'Egypte, c'est-à-dire de leur conversion, puis on érigeait solennellement l'une de ces croix de dimensions plus considérables en souvenir de la mission, et le prédicateur, debout sur une éminence, faisant passer à droite les catholiques, à gauche les orthodoxes, mimait la scène du jugement dernier et envoyait les uns au ciel, pendant qu'il condamnait les autres aux supplices de

(1) *Rapport au saint synode*, cité par TCHISTOVITCH, *op. cit.*, p. 63.

(2) B.-KAMENSKI, p. 354-357.

(3) TCHISTOVITCH, p. 64.

(1) *Rapport au saint synode*, 12 juillet 1759, dans TCHISTOVITCH, p. 66.

l'enfer. De plus, les propriétaires et les seigneurs, sous l'inspiration des missionnaires, s'engageaient par serment à empêcher sur leurs terres l'exercice du culte orthodoxe et à forcer les orthodoxes à accepter l'union, sous peine d'être chassés impitoyablement (1).

En mars de la même année, la mission sévit à Mstislaf. L'évêque irrité menace les missionnaires et les catholiques de représailles futures de la part de l'empire russe, mais ceux-ci se contentent de rire de ces menaces. Koniski, à bout de ressources, s'adresse de nouveau à Pétersbourg et supplie que l'on fasse enfin auprès de la cour de Pologne des représentations énergiques, dans le genre de celles adressées par le roi de Prusse en faveur des protestants de Neibourg, et qui ont été écoutées (2).

Vers le milieu de l'année 1761 une conférence se tint à la cour impériale au sujet des affaires de Pologne. Il y fut résolu de réclamer du gouvernement polonais une réponse nette sur le point suivant : était-on décidé en Pologne à modifier la ligne de conduite suivie jusqu'alors et à empêcher les violations du droit et des traités commises au préjudice des orthodoxes, de leurs monastères et de leurs églises, violations qui étaient blessantes pour l'honneur du nom russe? En même temps, le résident Voïéïkof devait exiger que le Dominicain Ovlotchinski, qui avait dirigé les missions dont il a été question ci-dessus, fût puni pour s'être permis des propos injurieux à l'adresse de l'impératrice. Le chancelier de Lithuanie, prince

Tchastariski, répondit aux représentations du résident russe qu'il s'étonnait que les orthodoxes, sujets du roi de Pologne, se fussent adressés à un gouvernement étranger, au lieu d'exposer leurs doléances à leur propre gouvernement, que d'ailleurs leurs réclamations étaient point ou peu fondées. Il s'en réfère sur ce point à une lettre de l'évêque catholique de Vilna au chancelier de la Couronne Malachovski, dans laquelle celui-ci, se justifiant des reproches à lui adressés, déclare que les orthodoxes ont coutume d'exagérer leurs plaintes, qu'en ce qui concerne les missionnaires ils font en effet de la propagande parmi les non catholiques, mais sans employer la violence, et qu'on ne peut, par conséquent, la leur reprocher; qu'enfin ils ne dépendent pas de lui et ont leurs supérieurs propres.

Devant cette fin de non recevoir, le collège des Affaires étrangères résolut d'agir directement. De concert avec les autorités militaires russes de la frontière, il donna l'ordre de profiter de la première occasion qui se présenterait pour s'emparer secrètement, au besoin en violant la frontière polonaise, du missionnaire inculpé Ovlotchinski et l'expédier à Pétersbourg où il serait remis aux mains de la police (1). Le procédé n'était pas très conforme aux règles du droit; mais la Russie se sentant plus forte jugeait que l'heure était passée des ménagements à l'égard de la Pologne.

(A suivre.)

J. Bois.

(1) *Op. cit.*, p. 67.

(2) *Ibid.*

(1) *Ibid.*, p. 68-69.

LE SÉMINAIRE SAINTE-ANNE A JÉRUSALEM

A la suite de la guerre de Crimée, en 1857, plusieurs catholiques français éminents, dont M. de Barrère, consul de France à Jérusalem, eurent la pensée de demander au gouvernement ottoman la concession de l'un des Lieux Saints de Jérusalem, et de préférence l'église Sainte-Anne, bâtie sur l'emplacement où une tradition très respectable plaçait la maison de la mère de la Sainte Vierge. L'édifice, bâti par les premiers Croisés, peut-être plus ancien encore, se composait de deux églises superposées, dédiées, l'une à sainte Anne, l'autre à Marie. Au XIII^e siècle, Salâh'Eddîn l'avait transformé en école théologique musulmane, mais le temps en avait fait une ruine lamentable. La demande ayant abouti, un firman du sultan 'Abd'ul Hamid II ordonna de remettre l'édifice entre les mains de l'ambassadeur de France à Constantinople, M. Thouvenel, qui en fit prendre possession immédiatement (1).

A cette époque, l'église supérieure était une étable à bestiaux, entourée à l'extérieur d'un amas de décombres. Le manque de ressources obligea d'aller lentement dans les réparations; ce ne fut que vers 1877 que l'église eut repris sa physionomie d'autrefois.

L'église restaurée, il fallait des prêtres pour la desservir. Le gouvernement français l'offrit au premier patriarche latin résidentiel de Jérusalem, M^{gr} Valerga, qui refusa et empêcha même plusieurs communautés françaises de s'y établir, sous prétexte que ce serait porter atteinte au droit prétendu exclusif de Franciscains sur tous les sanctuaires de Palestine. Ce fut alors que, en février 1877, le gouvernement en fit l'offre à M^{gr} Lavigerie, archevêque d'Alger, qui venait de jeter les

(1) Pour les origines de l'établissement de Sainte-Anne jusqu'à l'ouverture du Séminaire, je m'appuie sur l'ouvrage de M^{gr} BAUNARD, *Le cardinal Lavigerie*. Paris, 1898, 2 vol. in-8°

fondements de la Société des missionnaires d'Alger ou Pères Blancs, et que l'on savait homme à ne pas s'effrayer des difficultés.

A la réflexion, l'archevêque comprit que, en présence des lois qui menaçaient en France la liberté des Congrégations religieuses, lois qui ne devaient que s'aggraver dans la suite, il serait opportun pour ses enfants d'avoir un refuge assuré en terre étrangère, où ils pussent installer, le cas échéant, leur noviciat et leur scolasticat sans avoir à craindre une expulsion brutale et arbitraire. Cette raison, et aussi le fait d'avoir à faire desservir par ses prêtres le berceau de la Sainte Vierge, le porta à accepter.

Un arrangement fut conclu. Sainte-Anne devenait terre française, et l'église devait être desservie par douze Pères Blancs, auxquels le gouvernement français servirait annuellement une allocation collective de 12000 francs. On devait y établir une école supérieure d'études bibliques et archéologiques.

Cette dernière conception, reprise depuis et menée à bonne fin par les Pères Dominicains du couvent de Saint-Etienne à Jérusalem, n'était pas trop du goût de M^{gr} Lavigerie, qui ne la jugeait pas opportune. L'idée d'un séminaire oriental lui souriait davantage, mais un tel projet ne pouvait réussir que si on y allait prudemment, sans tout dévoiler du premier coup.

L'affaire ne tarda pas à être définitivement conclue à Rome. Les missionnaires d'Alger étaient placés sous la juridiction du patriarche latin de Jérusalem; il leur était défendu de quêter, et, pour les commencements, ils devaient se borner à un personnel restreint (1). M^{gr} Lavigerie partit pour Jérusalem en juin 1878, pour prendre possession du sanctuaire. Il fut très bien accueilli par le nouveau patriarche de Jérusalem.

(1) Décret de la Propagande du 8 février 1878.

salem, le saint M^{gr} Vincent Bracco, ainsi que par le consul de France, qui lui remit officiellement, au nom de la France, les clés de Sainte-Anne. A son retour en Europe, l'archevêque engagea le gouvernement français à presser les travaux de réparation, et bientôt le local était prêt pour recevoir les missionnaires.

Ils furent d'abord au nombre de trois : les PP. Roger, supérieur; Toulotte, depuis évêque titulaire de Tagaste et vicaire apostolique du Sahara; Labardin, aujourd'hui abbé de la Trappe de Cheikhlé, près Alexandrette. Ils arrivèrent à Jérusalem vers le milieu d'octobre 1878, munis d'instructions détaillées rédigées par l'archevêque d'Alger. Celui-ci leur laissait déjà entrevoir à quoi il les destinait. Tout d'abord, il parlait des Grecs.

Quant aux schismatiques, ils sont nos frères, baptisés comme nous dans le sang de Jésus-Christ, et il faut avoir pour eux ces entrailles de la miséricorde de Jésus-Christ, dont parle saint Paul, et saisir toutes les occasions de la leur témoigner. S'ils se présentent à Sainte-Anne, on les accueillera avec toute l'amabilité possible, et de même encore si on les rencontre ailleurs. Sans aucune lâche complaisance, il faut néanmoins qu'ils sentent qu'on les aime et qu'on désire se rapprocher d'eux. On se gardera donc de témoigner le moindre mépris pour leurs usages, pour leur langue, pour leur liturgie, que l'Eglise a approuvée et tient pour très légitime.....

La faute capitale commise par les Franciscains, et aujourd'hui encore par beaucoup de missionnaires catholiques, c'est d'avoir témoigné aux Orientaux de l'éloignement pour leurs rites et d'avoir cherché à les latiniser quand ils ont le bonheur de rentrer dans l'Eglise. Ce système est déplorable. Une seule méthode peut être féconde en Orient. Elle se formule ainsi : accepter et respecter, chez les Orientaux, tout, excepté le vice et l'erreur..... La perfection pour les missionnaires latins en Orient serait de se faire Orientaux eux-mêmes, d'adopter le costume, la langue, la liturgie du clergé oriental. Alors leur action serait vraiment efficace (1).

Et M^{gr} Lavigerie cite à l'appui de sa thèse l'exemple du primat de Hongrie au XVIII^e siècle, le cardinal Kollonitch (1), qui désirait obtenir de Rome pour des Pères Jésuites la permission de passer au rite oriental, et qui n'échoua dans sa demande que parce que, dans sa pensée, ces Pères pourraient ensuite, s'ils le jugeaient bon, retourner au rite latin : chose qui a été accordée depuis par Léon XIII aux Bénédictins qui dirigent à Rome le collège grec.

Il était nécessaire de citer ces paroles du futur cardinal, qui, là comme en bien d'autres choses, était un initiateur ou plutôt un rénovateur. C'est un fait historiquement certain que, si les missions catholiques ont eu si peu de succès auprès de nos frères séparés depuis plusieurs siècles, il ne faut pas l'attribuer seulement à un esprit d'hérésie ou de schisme endémique chez les Orientaux (2), mais encore à l'antipathie trop souvent manifestée au dehors qu'éprouvaient et qu'éprouvent encore un certain nombre de missionnaires latins pour les rites de l'Eglise orientale, dans lesquels des personnes bien intentionnées allaient jusqu'à voir « la source de toutes les hérésies » (3), comme si la maxime apostolique *se faire tout à tous* n'était pas vraie en Orient aussi bien qu'ailleurs.

Ceux qui agissent autrement, continue l'archevêque d'Alger, le font par une erreur

(1) On peut consulter sur cette affaire l'ouvrage très fortement documenté de J. MAURER, *Cardinal Leopold Graf Kollonitch, primas von Ungarn. Sein Leben und sein Wirken*. Innsbruck, 1887, in-8°, xv-573 pages. Un grand nombre de pièces relatives à cette affaire ont été publiées par le P. NICOLAS NILLES, S. J., *Symbola ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*. Innsbruck, 1885, t. 1^{er}, p. 3-95.

(2) Cf. dans le P. MICHEL, des Pères Blancs, *L'Orient et Rome*, Paris, 1895, le chapitre *Les Orientaux et l'esprit d'hérésie et de schisme*, p. 288-308. Il n'en est pas moins vrai, cependant, que les peuples de l'Orient proprement dit et de l'Europe orientale ont, plus que d'autres, l'esprit particulariste. Cet esprit peut devenir un grave défaut, mais il n'est pas nécessairement connexe avec l'esprit de schisme.

(3) Je me souviens très bien avoir lu cette phrase dans un grand journal catholique français. Mais je n'ai plus la référence exacte.

(1) BAUNARD, *op. cit.*, t. II, p. 106-107.

digne de compassion, ou par la nécessité d'une situation telle que celle de Monseigneur le patriarche latin qui ne peut avoir de sujets spirituels qu'en les latinisant (1).

Suivant les instructions de leur fondateur, les premiers Pères Blancs ne firent à Jérusalem qu'étudier et observer. Je cite encore un extrait d'une lettre de l'archevêque, à la suite de remarques qu'ils lui avaient faites sur l'antipathie des Latins pour les Orientaux :

Je vous avais prévenus, et cet éloignement est, sur beaucoup de points, fondé en raisons (2). Mais, cependant, je ne saurais trop vous recommander de repousser un tel sentiment, qui est aussi contraire à la charité chrétienne qu'aux véritables intérêts de l'Eglise en Orient. Le latinisme ou la latinisation des Orientaux est une des erreurs les plus lamentables des missionnaires qui se trouvent en Orient. Un tel système n'a aucune chance d'avenir, et vous voyez vous-

(1) BAUNARD, *op. cit.*, t. II, p. 107. Il serait cependant inexact de dire, comme fait cet auteur, p. 109 : « Mais si le Saint-Siège respectait et autorisait ces rites là où ils existaient chez les catholiques, il était passé en règle que les Grecs schismatiques qui se convertissaient abandonnassent le rite oriental pour se ranger au rite latin. » C'était là un abus imputable à de nombreux individus, ou une exception légitimée par le manque de prêtres du rite oriental, mais cela n'a jamais été la règle. Les latinisations *arbitraires*, faites sans permission expresse du Saint-Siège et en dehors des cas très spéciaux prévus par le droit, ont toujours été et sont *nulles de plein droit*, et ceux qui en ont été l'objet restent toujours orientaux, quel que soit le temps passé dans la pratique du rite latin. (Cf. LÉON XIII, Const. *Orientalium*, art. 2 et 9, 30 novembre 1894.)

Il y a cependant une petite restriction à faire. Lorsque la Propagande décida, en 1847, le rétablissement du patriarcat latin de Jérusalem, purement titulaire depuis le XIII^e siècle, elle savait bien que les nouvelles missions seraient certainement latinisantes. Ceci peut s'expliquer par ce fait que les membres de la Sacrée Congrégation, qui, *pris individuellement*, ne sont pas le Saint-Siège, étaient alors peu favorables aux rites orientaux. Ensuite, il est bien certain que les missions latines du patriarcat de Jérusalem ont sauvé un grand nombre d'âmes et que les Melkites catholiques étaient et sont encore aujourd'hui hors d'état de s'en occuper. Il en sera ainsi, tant qu'on ne pourra pas mettre à la tête des missions de Palestine un clergé véritablement pieux et instruit. L'intérêt des âmes passe avant toute autre considération.

(2) Evidemment, pour un homme impartial, tous les torts ne sont pas du côté des Latins.

mêmes de vos yeux ce qu'il a produit dans le passé et dans le présent à Jérusalem. Il n'y a rien de plus triste que les motifs intéressés, par lesquels on porte les catholiques à se latiniser, à rester latins et à s'attacher à telle église ou chapelle plutôt qu'à telle autre. Votre esprit, celui de vos règles, est tout autre. C'est vous qui devez, au contraire, dans la mesure du possible, vous *orientaliser*. Saint Paul vous en donne le précepte dans son *omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos*. Vos règles font de vous des Arabes à l'extérieur, pour vous rendre plus facile l'accès du cœur des Arabes. A plus forte raison leur esprit est-il que vous vous rapprochiez des Orientaux, afin de les gagner. Vous devez tout accepter en eux, sauf les erreurs et les vices. S'ils ont de grandes misères, vous devez y compatir. En un mot, votre unique règle doit être celle de la charité et du zèle qui en découle (1).

Cinq mois après l'arrivée des Pères, on leur proposait déjà des enfants pour constituer une maîtrise. C'était comme une indication providentielle. M^{gr} Lavigerie, consulté, répondit qu'il était bien entendu qu'on ne prendrait que des enfants du rite oriental et qu'ils conserveraient leur rite (2).

Déjà, des musulmans étaient venus frapper à la porte de Sainte-Anne et demandaient à y apprendre le français. Le concours du gouvernement de la France était nécessaire pour l'œuvre que l'archevêque avait en vue, et le gouvernement d'alors était très peu sympathique, pour ne pas dire plus, à toute idée religieuse. Aussi M^{gr} Lavigerie saisit-il cette occasion avec empressement, et des

(1) BAUNARD, *op. cit.*, t. II, p. 111-112.

(2) *Op. cit.*, p. 112. Un vénérable prêtre oriental, qui a occupé jadis une situation à Rome, m'a raconté que, causant un jour avec le cardinal Barnabo, préfet de la Propagande, celui-ci lui dit : « *Caro mio*, il n'y a rien à faire avec l'Orient. » Et le cardinal de développer complaisamment ce thème. « Mais, lui repartit son interlocuteur, quand a-t-on pu faire quelque chose de sérieux pour l'Orient? Y a-t-on constitué une œuvre qui reprenne les choses par la base, par une éducation solide du clergé? » Le cardinal dut convenir que l'objection était juste. Il est très vrai, en effet, qu'il n'y a rien à faire avec le vieux clergé oriental : c'est perdre son temps et surtout son argent.

classes furent ouvertes : elles existent encore aujourd'hui, et un Père en est spécialement chargé. C'est alors qu'un jour, le patriarche melkite, Grégoire Yousséf, arriva à Jérusalem. Le P. Roger, supérieur de Sainte-Anne, vint lui faire une visite, comme c'est l'usage en Orient. Cette visite en appelait une autre. Le patriarche la rendit en effet, visita Sainte-Anne et s'étonna de voir cette maison réduite à une inutilité presque absolue. Sans songer aux conséquences que ses paroles allaient avoir, il s'écria : « Quel service rendrait votre communauté si elle consentait à prendre dans cette maison quelques enfants orientaux pour les élever et en faire plus tard, soit des instituteurs catholiques, soit des prêtres ! » Le P. Roger en référa à M^{gr} Lavigerie, qui répondit : « J'attache d'autant plus d'importance à cette communication que la nation grecque est la plus nombreuse (1) de l'Orient et que les Grecs melkites et leur clergé ont singulièrement besoin d'être soutenus et fortifiés dans la foi. » (2) Ici encore, l'archevêque d'Alger touchait la plaie du doigt.

L'œuvre avait été soutenue jusqu'alors en partie par les subsides du gouvernement français. Il fallait faire accepter de ce dernier un tel changement de destination, tout en ménageant les susceptibilités de gens qui étaient loin de favoriser la religion catholique et qui étaient même à la veille de la persécuter violemment. L'archevêque d'Alger présenta la chose au ministre des Affaires étrangères sous la forme d'une école normale d'instituteurs, en laissant entrevoir la possibilité, pour plusieurs de ses élèves, de recevoir plus tard le sacerdoce dans leur rite respectif.

(1) La plus nombreuse, en effet, si l'on fait entrer en ligne de compte les hellénophones et les arabophones, catholiques ou orthodoxes, de l'empire ottoman. Comme je le dirai plus tard, M^{gr} Lavigerie ne tenait pas assez compte de la différence capitale entre ces deux éléments, différence basée à la fois sur la langue et la race. Et ensuite, par *Orient*, il faut entendre ici seulement l'Asie turque, car les Slaves de la Turquie et de l'Europe sont bien plus nombreux.

(2) BAUNARD, p. 117.

Ici encore, il prenait occasion pour exposer ses vues sur l'apostolat des missionnaires latins en Orient et montrer la nécessité de rompre avec un passé qui, par suite des méthodes imparfaites jusque-là suivies, n'avait pas donné tout ce qu'on aurait pu en attendre :

Notre œuvre serait singulièrement facilitée par la résolution où je suis de commencer, dans cet établissement, à réagir contre le système absurde de latinisation..... suivi jusqu'à ce jour par le patriarcat et les Franciscains, et malheureusement trop favorisé par la Propagande. Ce système, en inspirant des défiances, éloigné de nous tout ce qu'il y a de plus intelligent et de plus distingué parmi les chrétiens orientaux. A cet égard, mes dispositions sont prises, et je suis certain de trouver à Rome même des alliés très puissants (1).

Ainsi présentée, la chose passa en France.

A Rome, l'archevêque dévoila son projet tel quel devant le Pape et devant M^{gr} Cretoni, secrétaire de la Propagande pour les affaires du rite oriental. Dans un long rapport, il montra l'absurdité du système de la latinisation, la nécessité de former un bon clergé du rite oriental, si l'on voulait voir disparaître les abus que l'on déplorait justement, même chez les catholiques, et termina par l'exposé des quatre demandes suivantes : 1^o l'autorisation de recevoir à Sainte-Anne des enfants grecs (melkites) catholiques, destinés à devenir prêtres ou instituteurs ; 2^o celle de les élever dans leur propre rite et leurs usages nationaux ; 3^o celle de faire célébrer les offices du rite grec par des prêtres de ce rite dans l'église Sainte-Anne ; 4^o la faculté pour ses missionnaires de célébrer eux-mêmes dans ce rite.

Une pareille demande était alors tout un changement de système. Mais le Pape était là, et les idées de l'archevêque d'Alger étaient les siennes. D'ailleurs, la Sacrée Congrégation elle-même ne comptait pas, tant s'en fallait, que des partisans

(1) BAUNARD, *op. cit.*, t. II, p. 118.

de la latinisation, comme on a trop souvent voulu le faire croire. Toutes ces influences laissèrent leur trace dans la réponse du cardinal préfet, datée du 18 mars 1882. La requête de M^{gr} Lavigerie était exaucée, sauf pour ce qui concernait l'autorisation pour les missionnaires latins de célébrer dans le rite oriental.

Le même décret enlevait au patriarche latin, M^{gr} Bracco, la juridiction ordinaire sur Sainte-Anne, à cause de certaines difficultés que l'on redoutait et qui auraient pu se produire un jour. M^{gr} Bracco, mort en odeur de sainteté, était cependant très sympathique à Sainte-Anne, et il le resta, même lorsqu'on eut enlevé cette maison à sa juridiction. Il venait parfois y dire la messe et présidait la distribution des prix. Quoi qu'il en soit, la juridiction ordinaire sur Sainte-Anne fut donnée au délégué apostolique de Syrie, M^{gr} Ludovico Piavi, mais ce n'était qu'une mesure temporaire. Les mêmes raisons qui avaient influé sur cette décision portèrent l'archevêque d'Alger, devenu cardinal la même année 1882, à demander à Rome que Sainte-Anne relevât directement de lui, ce qui lui fut accordé. Mille causes de conflits, soit avec les évêques orientaux, à l'égard desquels le Séminaire devait garder une entière liberté d'action, soit avec le patriarcat latin, furent ainsi écartées. Aujourd'hui, l'ordinaire est le supérieur général des Pères Blancs.

C'est ainsi que la maison fut fondée (1882). Il nous faut maintenant en suivre le développement depuis cette époque.

*
* *

L'idée d'un séminaire exclusivement réservé aux Melkites ne se présenta pas tout d'abord. On voulait admettre des enfants d'un peu tous les rites, comme les Pères Jésuites le faisaient dans leur séminaire de Ghazir, depuis transféré à Beyrouth. C'est ainsi que l'on reçut un Arménien grégorien, que l'on comptait convertir, et un Maronite, celui-ci presque imposé par le consul de France à Bey-

routh. Mais le vicaire patriarcal melkite de Jérusalem, l'archimandrite Ignace Mo'aqqad, plus tard évêque de Baalbeck, usa de toute son influence pour faire cesser cet état de choses. Sur ses conseils, les Pères renvoyèrent l'Arménien et le Maronite pour ne garder que des Melkites.

En octobre-novembre 1882, le P. Roger, supérieur, fit une tournée en Syrie. Il vit les évêques et leur parla du projet de séminaire. A Saint-Sauveur, il put voir encore le vieux et saint patriarche démissionnaire, M^{gr} Clément Bahoûth, qui bénit l'œuvre de tout son cœur et en proclama hautement la nécessité, regrettant qu'elle n'ait pu commencer pendant son patriarcat.

Les évêques et le couvent de Saint-Sauveur fournirent au P. Roger quelques enfants. Comme le bâtiment n'était pas prêt pour les recevoir, on les logea provisoirement au patriarcat melkite catholique. Un religieux salvatorien, le P. Joseph Chalhoûb, fut adjoint à la communauté naissante pour célébrer les offices et enseigner un peu d'arabe. En janvier 1883, la bâtisse étant terminée et rendue habitable, les élèves s'y installèrent et furent divisés en deux cours. La chambre de l'un des Pères servait provisoirement de classe. A la fin de l'année scolaire, les enfants étaient déjà vingt.

Le P. Roger acheta alors à Aïn-Kârem, vulgairement appelé Saint-Jean *in Montana*, un morceau de terrain avec une petite maison appartenant aux prêtres de Notre-Dame de Sion, fondés par le célèbre P. Ratisbonne. Les enfants y passèrent trois mois de vacances, pendant que l'on bâtissait le second étage du séminaire. La maison de campagne de Saint-Jean est aujourd'hui une vaste et solide construction, élevée surtout en 1902-1904. Les années précédentes, les élèves passaient la majeure partie des vacances dans de grandes excursions en caravane à travers la Palestine, excursions assez coûteuses, mais souverainement bonnes pour la santé des enfants et de leurs maîtres.

Le P. Roger fut rappelé par ses supé-

rieurs à la fin de 1883 et remplacé par le P. Toulotte. A la même époque arriva aussi à Sainte-Anne le P. Hirth, depuis évêque titulaire de Thevesti et vicaire apostolique du Nyanza méridional. C'est lui qui fut le véritable organisateur du séminaire. Il divisa les cours, régla les études, choisit les livres classiques et resta quatre ans à Sainte-Anne, assez pour conduire les premiers élèves jusqu'à l'entrée du grand séminaire.

En 1884, le P. Toulotte se déchargea de l'administration pour se livrer à des travaux particuliers (1). Le P. Hirth le suppléa, en attendant l'arrivée du P. Deguerry, nommé supérieur cette même année et qui occupa ce poste de 1884 à 1886. Ce fut en octobre 1886 que commencèrent les cours du grand séminaire. Les cours se faisaient tous en français. Comme on n'avait pas encore de manuels de philosophie scolastique en français, on suivait, faute de mieux, un ouvrage rédigé pour la préparation du baccalauréat universitaire de France, et le professeur complétait l'auteur. Cette première année comptait cinq élèves : quatre sont aujourd'hui prêtres, le cinquième, Gabriel Homsy, fit une mort très édifiante.

En octobre 1886, le P. Roger revint à Sainte-Anne en qualité de supérieur. Les grands séminaristes, au nombre de douze dès 1887, habitaient une maison dans l'intérieur de la ville, assez loin de Sainte-Anne. On bâtit alors le petit séminaire actuel, et l'ancien petit séminaire avoisinant l'église devint le grand séminaire d'aujourd'hui ; il fut agrandi dans la suite, au fur et à mesure des besoins et des ressources. Le grand séminaire ne put être occupé par les théologiens et les philosophes qu'en 1888, l'année même de l'entrée en charge du supérieur actuel, le R. P. Féderlin.

C'est en septembre 1890 qu'eurent lieu

les premières ordinations. Le cardinal Lavigerie aurait vivement désiré se trouver à cette fête qui était le couronnement de son œuvre. La maladie qui devait l'emporter minait déjà sa santé : il dut se contenter d'écrire une lettre spéciale à ses enfants d'Orient. Le patriarche Grégoire aurait aussi ardemment souhaité de conférer lui-même ces premières ordinations : lui aussi en fut empêché et délégua à sa place l'évêque de Baalbeck, M^{gr} Germain Mo'aqqad, ancien vicaire patriarcal à Jérusalem et profondément attaché à Sainte-Anne. Ces ordinations durèrent deux semaines, parce que les séminaristes devaient recevoir plusieurs ordres consécutifs. Le premier prêtre sorti de Sainte-Anne fut le P. Alexis 'Aqel, qui exerça, dans la suite, pendant plusieurs années, les fonctions de préfet du collège stavropigique Saint-Jean Chrysostome à Beyrouth. Le Souverain Pontife avait envoyé une bénédiction spéciale aux ordinands. Dès l'année suivante, les anciens élèves de la maison remplacèrent, à tour de rôle, les prêtres auxiliaires attachés jusque-là au séminaire pour la célébration des offices.

L'histoire d'un séminaire n'offre jamais rien de bien saillant, son œuvre étant tout intérieure. C'est ce qui est arrivé pour Sainte-Anne. Je ne dis rien pour le moment du Congrès eucharistique de 1893, qui eut une importance très considérable pour l'Orient catholique, devant en parler plus tard en détail. Chaque année, les ordinations se succèdent régulièrement, le patriarche ayant soin de déléguer chaque fois un évêque pour aller les conférer. Depuis 1903, ce rôle est dévolu, par le fait même de sa charge, au métropolitain titulaire de Damiette, M^{gr} Paul 'Abi-Mourad, vicaire patriarcal pour le trône de la Ville Sainte.

Le seul événement à signaler est l'introduction de la langue latine dans l'enseignement, au moins pour les manuels de théologie. Elle fut enseignée au petit séminaire dès 1900. Auparavant, afin de ménager dans le vieux clergé melkite des préjugés encore trop vivaces, on en

(1) M^{re} Toulotte est l'auteur d'une très érudite *Géographie de l'Afrique chrétienne*, avec étude des listes épiscopales ; 1^{re} partie, *Maurétanies*. Montreuil-sur-Mer, 1894, in-8°, 276 pages ; 2^e partie, *Numidie*. Rennes-Paris, 1894, in-8°, 417 pages.

donnait simplement quelques notions au grand séminaire. Les cours se faisaient et se font encore en français, mais, au lieu de manuels imprimés, les professeurs lithographiaient leur cours et le distribuaient aux élèves. J'ai eu l'occasion de parcourir plusieurs de ces cahiers, qui dénotent une grande solidité dans les études, qui n'ont rien à envier à tel célèbre séminaire de France. Mais le procédé était long et l'exécution matérielle très délicate. Il n'y a d'ailleurs pas de prêtre vraiment instruit, aussi bien en Orient qu'en Occident, sans une connaissance sérieuse de la langue latine, qui est celle du gouvernement de l'Église universelle. L'introduction de son étude fut donc un progrès très marqué.

*
**

Cet exposé historique demande, pour être complet, un peu de statistique. L'effectif moyen du petit séminaire, en chiffres ronds, est de 100 à 110 élèves, celui du grand séminaire de 30 à 35. Les ordinations se reçoivent régulièrement ainsi qu'il suit : la cléricature et l'ordre de chantre à la fin de la première année de théologie, le lectorat à la seconde, le sous-diaconat à la troisième et le diaconat à la quatrième. Les diacres sont alors envoyés à leurs évêques qui les ordonnent prêtres quand ils le jugent bon. Ceux qui restent à Sainte-Anne une ou plusieurs années pour enseigner les éléments du français et la langue arabe sont ordonnés prêtres l'année qui suit leur diaconat. Pour avoir donc la statistique des ordinations, il ne faut compter que celles au diaconat, actuellement premier ordre majeur dans l'Église byzantine. Quelquefois, certains sujets ne reçoivent les ordres que dans leurs éparchies, une fois leurs études complètement achevées.

D'après une statistique minutieuse de toutes les éparchies melkites, dressée par moi en 1906, il y avait à cette date, pour un total de 486 prêtres, 171 séculiers et 315 religieux basilien : sur ce chiffre,

98 seulement vivaient dans les couvents ; les 217 autres étaient auxiliaires du clergé séculier pour le soin des paroisses.

Il convient de dire d'abord que le séminaire de Sainte-Anne a toujours été ouvert à tous. Le patriarche, les évêques, les supérieurs généraux des trois Congrégations basiliennes des Chouérites, des Salvatoriens et des Alépins peuvent y envoyer librement des élèves. Mais les Pères Blancs se réservent, comme de juste, le droit tout naturel de congédier ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ne conviennent pas. Agir autrement et garder des sujets incapables ou vicieux eût été compromettre leur œuvre.

Cette remarque faite, on constate que sur douze éparchies melkites, deux (Sidon et Tripoli) n'ont dans leur clergé aucun élève sorti de Sainte-Anne. L'évêque de Sidon, M^{gr} Basile Hajjâr, a sans doute ses motifs pour ne pas en vouloir dans son éparchie. Quant à Tripoli, cette éparchie est de date toute récente comme siège catholique résidentiel, et il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle ne compte aucun élève de Jérusalem. Celle de Bosra et Haoûrân n'en compte que trois dont deux en congé ; mais plusieurs enfants sont au séminaire au nom du métropolitain, M^{gr} Nicolas Qâdî, qui a beaucoup de peine à recruter son clergé dans cette région jadis si prospère, aujourd'hui déshéritée, et dont l'attachement à l'œuvre des Pères Blancs est notoire. Celle de Baalbek n'en compte qu'un seul, et ce sera peut-être d'ici longtemps l'unique : je dirai tout à l'heure pourquoi. Celle de Beyrouth en avait encore quatre en 1906 : aujourd'hui il n'y en a plus que deux, dont un seul curé de paroisse ; les deux autres ont dû quitter l'éparchie sous la pression des religieux Chouérites qui entendent se la réserver à eux seuls. Sur les sept éparchies qui restent, on en compte dans chacune à l'heure actuelle trois, cinq et plus. La métropole de Damas en avait huit à elle seule, la plupart employés au collège.

Le clergé patriarcal, qui dessert la

Palestine, l'Égypte, les lieux situés en dehors des éparchies métropolitaines et épiscopales, et aussi la métropole de Damas, depuis la mort du dernier métropolitain, Jérémie Karâmé, à la fin du XVIII^e siècle, sans compter le collège stavropigial Saint-Jean Chrysostome à Beyrouth, est composé actuellement en majorité d'anciens élèves de Sainte-Anne,

La jeune Congrégation des missionnaires de Saint-Paul, fondée en 1903, en est exclusivement formée.

Les Basiliens Salvatoriens, qui montrent un louable désir de progresser et de se mettre au niveau des conditions actuelles, en comptent déjà deux ou trois, et plusieurs autres se trouvent en son nom au séminaire.

Les Basiliens Alépins en ont eu jadis deux : l'un, après avoir essayé de ramener un peu de régularité dans son monastère, a dû se réfugier auprès du métropolitain d'Alep ; l'autre a obtenu du Saint-Siège dispense de ses vœux. Depuis, les Alépins ne se sont plus préoccupés d'envoyer d'élèves à Jérusalem. Ils viennent tout dernièrement, 17 février 1909, de faire ordonner prêtre, six mois à peine après son expulsion du collège grec de Rome, un sujet qui avait dû être renvoyé de cette maison pour son mauvais esprit. Ce seul fait en dit long, et il n'est malheureusement pas isolé dans l'histoire contemporaine des Basiliens de Syrie.

Les Chouérites, de leur côté, ne comptent aucun ancien élève de Sainte-Anne dans leurs rangs. Ils ont jadis cependant envoyé quelques sujets à Jérusalem : mais aucun n'a persévéré. J'en ai connu personnellement un qui, après avoir accompli toutes ses études au nom de l'Ordre, voyant l'état de sa Congrégation, n'a pas voulu s'engager par des vœux qu'il eût entendu observer, et a préféré se retirer. Les Choué-

rites sont les maîtres dans les deux éparchies de Beyrouth et de Baalbek : ils ont fait tout leur possible pour les fermer aux anciens élèves de Jérusalem et en faire partir ceux qui s'y trouvaient déjà. J'ai été le témoin de plusieurs faits de ce genre, dont j'ai parfaitement connu les héros.

Ces indications préliminaires données, il convient de défalquer du chiffre de 486 prêtres donné précédemment les religieux Alépins (48 Pères), les religieux Chouérites (97 Pères), le clergé séculier des éparchies de Saïdâ (16, tous mariés), Tripoli (10, dont 9 mariés), Baalbek (4, dont 2 mariés), Beyrouth (11, dont 5 mariés) : ces éparchies, ou bien n'ont aucun élève de Sainte-Anne, ou bien leur sont pratiquement fermées. C'est donc un total de 186 prêtres à retrancher du chiffre de 486 précédemment donné : restent 300 prêtres, dont il conviendrait de retrancher encore les 168 hiéromoines salvatoriens, vu le petit nombre de prêtres sortis de Sainte-Anne qu'ils possèdent. Cela fait alors 132. Comme on le voit, les anciens élèves de Jérusalem sont quasi tous séculiers. Or, en 1906 il y avait 169 prêtres séculiers dans l'Église melkite, dont 90 célibataires et 79 mariés. En fait, tous les prêtres ayant fait leurs études à Sainte-Anne ont embrassé le célibat : leur nombre n'était pas inférieur à 70 pour l'année 1906 à laquelle remontent les chiffres qui précèdent. Il faut en ajouter cinq ou six qui rentrent dans les catégories précédemment éliminées : on a, pour une période de seize ans, à partir de 1890, date des premières ordinations, jusqu'en 1906, un total de 75 prêtres, ce qui fait une moyenne de quatre ou cinq par an.

(A suivre.)

CYRILLE CHARON.

Rome.

A TRAVERS L'ORTHODOXIE GRECQUE

I. LA CRISE DES PATRIARCATS DE JÉRUSALEM ET DE CONSTANTINOPLE.

La crise du patriarcat de Jérusalem, ouverte le 26 décembre 1908 par la déposition de M^{gr} Damianos, titulaire de la chaire de saint Jacques, n'est pas encore terminée. Après avoir agité et ensanglanté, plusieurs mois durant, le sol de la Palestine, la question gréco-arabe s'est transportée à Constantinople, où elle a failli provoquer la chute du patriarche œcuménique. De local qu'il était au début, le différend a donc pris une extension plus considérable et, comme toutes les affaires de ce genre, causé dans l'orthodoxie une agitation dont nous attendons toujours la fin.

Sans revenir sur les causes de ce conflit que la revue a exposées déjà tout au long (1), sans reprendre par le menu la série des tristes événements qui ont troublé la Ville Sainte, voici la suite des faits importants qui aideront le lecteur à se reconnaître dans ce dédale d'intrigues et de compétitions. Le 8 février 1909, la Commission ottomane, envoyée par le Cabinet Kiamil Pacha pour examiner choses et gens, arrive à Jérusalem. Elle se compose de trois membres : deux Turcs, Nazim Pacha, vali de Damas; Mahmoud Bey et un Grec, Vayani Bey, ancien prince de Samos et présentement sous-secrétaire d'Etat au ministère de la Justice et des Cultes. Le 13 février, un samedi, une bagarre, due, semble-t-il, à un malentendu, se produit sur l'esplanade du Saint-Sépulcre, sans amener d'accident trop fâcheux. Le lendemain, dimanche, le clergé grec en révolte contre le patriarche officie, sous la protection des baïonnettes turques, près du tombeau du Christ; mais en revenant à leur monastère les officiants se heurtent aux Arabes, partisans du pa-

triarque et exaspérés contre les Grecs. En dépit de la troupe, des corps à corps se produisent dans la rue; on compte de nombreux blessés, parmi lesquels l'archimandrite Euthyme, trésorier de la confrérie grecque du Saint-Sépulcre, le plus intéressé peut-être dans le conflit.

Le samedi, 20 février, trois Grecs des plus influents, dont Meletios Métaxakis, chancelier du patriarcat grec, et Chrysostome Papadopoulos, supérieur du Séminaire de Sainte-Croix, prennent la route de l'exil; à leur départ pour Constantinople, la foule se livre à des manifestations inconvenantes. Dans la nuit du 23 au 24 février, mort subite de M^{gr} Meletios, archevêque de Tibériade et *locum tenens* du patriarcat pendant la vacance supposée du siège. On se perd en conjectures sur les causes de cette mort inopinée, qui probablement est naturelle. D'ailleurs, M^{gr} Meletios est remplacé aussitôt comme *locum tenens* par M^{gr} Théophane, archevêque de Nazareth.

Le mercredi soir, 24, vers 6 heures, des coups de feu mystérieux sont tirés, à deux endroits au moins, sur des Arabes inoffensifs qui circulaient dans la rue. L'un d'eux est tué sur le coup, deux autres succombent presque immédiatement, un quatrième mourra de ses blessures le 6 mars suivant et l'on compte encore plusieurs autres blessés. *Is fecit cui prodest*; c'est le dicton du peuple, qui rend les Grecs responsables de ces assassinats, dus sans doute à des vengeances particulières. Par esprit de représailles, les orthodoxes arabes réclament dès le lendemain la vie de trois Grecs influents de Jérusalem : les docteurs Mazaraki et Nicolas, de l'hôpital grec, et le pharmacien Christaki, neveu du célèbre Euthyme; vers la fin du mois de juin, ces trois personnes n'ont pas encore subi le moindre mal. Le 25 février, manifestations grandioses à l'occasion des funérailles des trois victimes de la veille; les

(1) *Echos d'Orient*, mars 1909, p. 109-119.

cadavres sont promenés dans la ville et des discours sont prononcés, en particulier par Béchara Tasso, avocat arabe. Celui-ci déclare à plusieurs reprises que « si l'autorité civile ne peut le défendre, le peuple remettra sa cause entre les mains vaillantes de l'armée, qui a proclamé et qui soutient la constitution de l'empire ». Des officiers ottomans approuvent de la tête ces déclarations dangereuses; les musulmans de la ville et des villages environnants prennent aussi fait et cause pour leurs compatriotes chrétiens contre les Grecs....., des étrangers (*sic*).

Le samedi soir, 27 février, le patriarche grec omet de faire au Saint-Sépulcre son entrée solennelle, cérémonie religieuse qui a lieu chaque année avant le Carême; par contre, le saint synode révolté, qui aurait bien voulu se substituer à M^{gr} Damianos pour la circonstance, ne peut trouver de troupes turques disposées à se charger de sa défense, et, sans soldats, le clergé grec n'oserait se risquer hors de sa forteresse. Le même jour, le Phanar reçoit une dépêche lamentable du *locum tenens*, M^{gr} Théophane, assurant que Nazim Pacha, « président de la Commission, presse le synode d'admettre sans discussion six demandes des indigènes arabes, plus accentuées que les premières et renversant complètement les bases de la sainte confrérie ». Le secours urgent réclamé par les hagiophites arrive sous la forme d'un télégramme adressé à l'ex-patriarche Damianos et que les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie libellent de la sorte :

Profondément affligés par la conduite de Votre Béatitude après sa destitution canonique, cause de scènes déplorables qui n'avaient pas été vues jusqu'ici à Jérusalem, nous vous faisons savoir que le saint synode de la très sainte Eglise de Jérusalem, réuni suivant les lois et canons existants, a destitué Votre Béatitude. Suivant l'avis de nos Eglises, nous déclarons à Votre Béatitude qu'elle doit se soumettre sans objection à cette décision, comme jadis elle a accepté de lui son élection.

Deux jours après, le 1^{er} mars au soir,

coup de théâtre inattendu de tous, sauf peut-être de la Commission ottomane, qui a si bien travaillé dans l'ombre; le patriarche Damianos, déposé par son synode depuis plus de deux mois, se réconcilie avec tous les synodiques de son Eglise qui, à l'exception d'un seul, le reconnaissent à nouveau pour leur patriarche. Le lendemain matin, mardi, une touchante cérémonie se déroule au Saint-Sépulcre, où M^{gr} Damianos reçoit, au milieu des acclamations populaires, le serment d'obéissance de presque tous les membres de la confrérie. Dans les rues pavoisées, la foule chante et manifeste: c'est le triomphe de l'élément indigène sur l'élément grec.

Le conflit paraît terminé, du moins celui qui concernait la personne du patriarche: il ne restera plus qu'à examiner les revendications des Arabes et à leur concéder les plus légitimes. Sans doute, mais auparavant il faut que la réconciliation soit ratifiée par les deux Eglises d'Alexandrie et de Constantinople, qui ont déjà approuvé la destitution de M^{gr} Damianos. Or, le pape alexandrin, M^{gr} Photios, qui passe à tort ou à raison pour briguer la direction de l'Eglise sionite, se refuse à admettre pareille solution du conflit; le patriarche byzantin, Joachim III, qui lui-même a chargé à plusieurs reprises contre M^{gr} Damianos, craint de rendre sa personne et sa charge ridicules en se dédisant. Ni l'un ni l'autre n'accepte donc les faits accomplis depuis peu à Jérusalem; le patriarche d'Alexandrie voudrait même qu'on réunît à Constantinople une sorte de concile général, qui réglerait le sort de l'Eglise palestinienne, avec une foule d'autres questions qui divisent depuis longtemps l'orthodoxie. Mais sur ce point on se heurte à une opposition absolue de la part du saint synode phanariote.

Quelle résolution adoptera M^{gr} Damianos devant cette résistance des deux Eglises sœurs? Et surtout quelle mesure va-t-il prendre contre les prêtres de son patriarcat, qui occupent à Constantinople le métokhion (procure) du Saint-Sépulcre et

refusent toujours de le reconnaître ! Il est étrange, en effet, d'être représenté auprès d'autrui par des ambassadeurs qui sont révoltés contre vous. Le 6 mars, le patriarche Damianos envoie donc à son représentant, M^{gr} Glycérios, de Sébaste, la dépêche suivante :

Vu que votre silence prolongé, après l'annonce de l'entente survenue entre nous et le saint synode et toute l'archiconfrérie, peut être interprété comme une désapprobation et par suite une démission tacite de votre charge de représentant du Saint-Sépulcre, nous exigeons fraternellement que vous établissiez clairement votre position à notre égard ; car, en raison de l'importance de votre charge, celle-ci ne peut rester sans titulaire.

La question est ainsi nettement posée : se soumettre ou se démettre. D'accord avec M^{gr} Arsène, de Naplouse, et les deux archimandrites expulsés, Métaxakis et Chrysostome Papadopoulos, qui sentent derrière eux toute la Grande Eglise, M^{gr} Glycérios adopte une troisième solution et répond le 9 mars « à l'ex-patriarche Damianos » :

Sachant que l'entente dont parle Votre Béatitude, et sur laquelle elle base la fraternisation, a été obtenue de force et par une violence indicible, nous déclarons que nous la désapprouvons, nous rapportant à la décision canonique du saint synode du 13 décembre (v. s.).

On rappelle ainsi à « l'ex-patriarche » la sentence du 26 décembre qui l'a déposé. La guerre continue. L'archimandrite Euthyme débarque peu après dans la capitale et vient renforcer les quatre belligérants. De Palestine, les journaux annoncent encore de temps à autre le départ de tel ou tel membre, influent ou non, de la confrérie qui a refusé d'accepter le nouvel ordre de choses et a pris, lui aussi, la route de l'exil ; les feuilles grecques sont remplies des doléances de ces pauvres victimes, ainsi que de celles qui restent encore dans la Ville Sainte pour mener le bon combat de l'hellénisme contre le traître maudit. Tout le mois de mars se

passé dans ces récriminations réciproques et inutiles, pendant que, à Jérusalem, une Commission de quarante membres est nommée par les Arabes dans le but de contrôler les recettes et les dépenses du Saint-Sépulcre, que Gerasime succède à Euthyme comme trésorier de la célèbre confrérie, qu'un prêtre indigène est chargé du sanctuaire de Bethléem, que les Arabes refusent d'évacuer le couvent de Jaffa occupé par eux, etc., etc.

Vers la fin de mars, M^{gr} Damianos adresse au patriarche œcuménique un télégramme qu'il a signé avec les membres de son synode, demandant que l'Eglise byzantine trouve un moyen de régler la question de la représentation à Constantinople du Saint-Sépulcre. La dépêche est transmise à M^{gr} Glycérios, de Sébaste, qui fait répondre qu'il remettra la procure à tout ecclésiastique régulièrement nommé par le patriarcat de Jérusalem ; cette réponse est approuvée par Joachim III, mais non par son synode, qui voudrait que l'on accepte l'entente survenue à Jérusalem. Une séance particulièrement orageuse a lieu le 31 mars à ce sujet. Onze synodiques sur douze se prononcent pour la reconnaissance de M^{gr} Damianos ; un seul, le métropolite de Grévéna, et le patriarche œcuménique s'opposent à toute réconciliation. Bien entendu, le patriarche d'Alexandrie et tout le personnel du métokhion du Saint-Sépulcre partagent le même avis. Fait d'autant plus étrange que l'Eglise de Jérusalem étant autonome et autocéphale a le droit absolu d'arranger elle-même ses différends, et que l'Eglise byzantine ayant reconnu la validité de la déposition de M^{gr} Damianos par le synode hiérosolymitain, elle devrait aussi reconnaître la réintégration du même M^{gr} Damianos par le même saint synode. Ces raisons, et d'autres encore d'ordre plus matériel, sont servies par les synodiques à Joachim III qui refuse de se rendre et termine par cette déclaration autoritaire :

Chacun assurément a discuté la question et s'est prononcé selon son jugement et l'opinion qu'il s'est formée ; cependant, je la

considère comme une question canonique et dont je puis seul soutenir la canonicité en me prononçant dans ce sens; aussi *je demande au saint synode, vu que je ne voudrai jamais exécuter une décision contraire prise par la majorité, ce qu'il fera à mon égard.*

Et malgré les réclamations et les supplications des synodiques, le patriarche œcuménique exige que ses paroles figurent au procès-verbal et déclare la séance levée. Afin de prouver que M^{gr} Damianos n'avait pas le droit de résister à une décision de son saint synode, Joachim III se met en révolte ouverte contre le sien; on ne saurait être plus conséquent. Une nouvelle séance, tenue le lendemain, n'amène aucune modification au point de vue exposé par le patriarche, qui voudrait la réunion d'une séance plénière groupant à la fois les synodiques et les membres laïques du Conseil mixte. Jusqu'au 4 avril, la situation reste pendante. Les deux corps constitutifs avaient été convoqués pour le vendredi 2 avril; la majorité des membres laïques, six, si je ne me trompe, s'y est seule rendue et a remis au patriarche la note suivante :

L'assemblée générale des deux corps constitutifs n'ayant pas eu lieu, les membres laïques, d'une part, ayant pris connaissance de la décision du saint synode au sujet de la question de Jérusalem, d'autre part, ayant en vue l'article 15 du règlement du Conseil, prient Sa Sainteté de vouloir bien ajourner provisoirement l'exécution de la susdite décision et de convoquer au plus vite le Conseil en une assemblée extraordinaire, sous sa présidence, pour l'application de l'article susmentionné des règlements nationaux.

Les laïques approuvent donc la résolution du patriarche de gouverner, au moins pour la question en suspens, non seulement sans le saint synode, mais encore contre lui, et ils réclament d'être consultés au même titre que les synodiques. Par ailleurs, ceux-ci s'abstiennent de paraître à l'assemblée commune pour une affaire qui, d'après eux, est d'ordre purement spirituel, mais ils déclarent en même temps

ne pas vouloir d'un changement patriarcal dans ces graves circonstances. En d'autres termes, par suite des cérémonies et des fêtes de la Semaine-Sainte et de Pâques, la solution du conflit est remise à une date ultérieure.

Le mardi de Pâques, 13 avril, éclate la révolution provoquée par la révolte du 1^{er} Corps d'armée, suivie bientôt après de la marche de l'armée rouméliote sur la capitale, du bombardement et de la prise de Constantinople, du détrônement du sultan Abd-ul-Hamid II, etc., etc. Durant ces deux ou trois semaines, longues comme un siècle pour tous ceux qui les ont vécues, la question hiérosolymitaine et le conflit entre Joachim III et son synode sont écartés, comme bien on pense, d'un commun accord.

Lorsqu'on reparle de Jérusalem, dans les premiers jours de mai, un fait nouveau s'est produit, l'arrivée à Constantinople de l'archimandrite Pantéléïmon, qui, au nom du patriarche Damianos, demande à prendre possession du méto-khion du Saint-Sépulcre. Tous les membres de la confrérie qui occupent cette procure refusent naturellement de se retirer, et, parmi eux, un patriarche, celui d'Alexandrie, trois évêques de Palestine et je ne sais combien d'éminents archimandrites. Si cela continue, toute la haute hiérarchie grecque de l'Eglise sionite aura sous peu pris domicile à Constantinople, ce qui n'est pas pour déplaire aux Arabes. Repoussé de ce côté, Pantéléïmon s'est adressé au Phanar qui lui a fermé ses portes, puis au grand vizir qui l'a comblé de promesses et de bonnes paroles, si bien qu'après je ne sais combien d'entrevues, de colloques, de notes dans les agences et d'articles dans les journaux, à la fin de juin, la question en est toujours au même point: Damanios est rejeté par les deux Eglises de Constantinople et d'Alexandrie, et son représentant Pantéléïmon cherche encore un domicile. Quant aux patriarches Joachim III et Photios, le premier s'est réconcilié avec son synode et le second doit voguer sous peu

vers les plages de Misraïm : *Non e finita la comedia.*

II. NOMINATION ET DÉPLACEMENT DE MÉTROPOLITES.

Dans les premiers jours de février, le patriarcat œcuménique a perdu l'un de ses métropolitites les plus en vue, M^{gr} Joachim Phoropoulos de Monastir, enlevé soudain par une mort prématurée. C'était, si je ne me trompe, un adversaire convaincu du patriarche Joachim III et des Bulgares en Macédoine, avec lesquels il avait eu des démêlés retentissants au cours des dernières années, ce qui lui avait fait lier connaissance, peut-être de trop près, avec la police turque et la gendarmerie rouméliote. On l'a remplacé par M^{gr} Basile, métropolitite expulsé d'Anchialos, en Bulgarie, candidat malheureux à l'archevêché de Chypre et à plusieurs métropoles de l'Église byzantine. A la place de M^{gr} Basile, on a désigné, le 25 mai, M^{gr} Constantin, métropolitite de Ganos et Chora, dont les diocésains réclamaient depuis longtemps le départ pour des raisons d'ordre très intime qui ne peuvent trouver place ici. Comme les Bulgares s'opposent à ce qu'aucun Grec occupe le siège d'Anchialos, il s'ensuit donc que M^{gr} Constantin est destitué. Quand l'oubli sera fait sur lui et que l'incriminé se sera, dans la capitale, refait une virginité, ainsi que l'on dit dans le monde politique français, on saura bien lui découvrir une autre métropole. C'est ainsi que se terminent dans la Grande-Église toutes les aventures même les plus scandaleuses.

Deux jours après, le 27 mai, à la place de M^{gr} Constantin, le saint synode élit métropolitite de Ganos et Chora M^{gr} Séraphim, métropolitite de Sisanion et Siatista, lequel était remplacé, le 12 juin, par M^{gr} Hiérothée Anthoulidès, métropolitite de Paramythia, lequel était remplacé le même jour par M^{gr} Néophyte, métropolitite de Varna depuis 1906, et qui n'avait jamais pu prendre possession de son

siège. Les Bulgares n'ayant pas modifié leur manière d'agir envers les Grecs, peut-être le siège épiscopal grec de Varna sera-t-il désormais supprimé. En définitive, pour remplacer un métropolitite défunt, le saint synode en a déplacé cinq autres. Comment veut-on qu'avec un pareil fonctionnarisme les affaires de l'Église ne soient pas sacrifiées!

Pour occuper la chaire de Cyzique, laissée vacante par la mort de M^{gr} Athanase, le saint synode a désigné, le 25 mai, le métropolitite de Serrès, M^{gr} Grégoire, et, pour remplacer ce dernier, l'archimandrite Athanase Pipéras, premier secrétaire du saint synode. Chose extraordinaire dans les annales de l'orthodoxie, M^{gr} Grégoire, qui occupait le siège de Serrès depuis 1892, a refusé tout d'abord le poste supérieur de Cyzique, et il n'a fallu rien moins que le menacer de peines canoniques pour lui arracher son consentement. Cela prouve qu'il était digne de ses nouvelles fonctions et que, si la Grande Église possédait un certain nombre de dignitaires de ce caractère, elle ferait une autre figure dans le monde et ne jouerait pas le rôle d'une simple organisation politique et bureaucratique.

On parle beaucoup de la destitution de M^{gr} Chrysostome, métropolitite de Drama, que la Porte n'a cessé de réclamer au Phanar. Déjà exilé sous l'ancien régime dans son pays natal, à Moudania, pour ses agissements contre les Bulgares, ce prélat grec a rejoint son diocèse et repris sa campagne depuis la proclamation de la Constitution. Les choses en vinrent bientôt au point que la Chambre ottomane dut s'occuper, le 6 février dernier, de ce personnage et que, à l'heure actuelle, le gouvernement turc a été forcé de l'éloigner *manu militari* de la Macédoine. Un autre métropolitite, celui de Quarante-Églises, près d'Andrinople, est accusé d'avoir fait prier pour le roi Georges de Grèce comme s'il était le souverain légitime de la Thrace; à un autre, celui de Xanthi, on reproche aussi sa propagande politique. Un quatrième, celui de

Chio, ne peut retourner dans son île, où toute la population est révoltée contre lui; un cinquième, celui de Kydonia, est appelé devant la cour martiale. Le cœur se serre à la vue de tant de ruines et de détresses morales qu'il serait si aisé de relever et de guérir, si les évêques étaient ce qu'ils devraient être, des disciples et des apôtres du Christ.

II. LE CLERGÉ GREC DE TURQUIE, D'APRÈS M. PALLIS.

M. Alexandre Pallis s'est attiré autrefois les foudres de l'orthodoxie pour avoir voulu rendre intelligible au peuple grec l'Évangile qu'il n'entend pas dans le texte liturgique. Le voilà aujourd'hui qualifié de « traître » par une partie de la presse grecque pour avoir osé dire sa pensée sur le rôle politique du clergé phanariote. Cette pensée est celle de tous ceux qui voient clair; un étranger deviendrait mishellène en l'exprimant, mais M. Pallis, personnalité d'ailleurs des plus marquantes, n'a jamais renié, que nous sachions, ni sa nationalité ni sa religion. C'est ce qui donne une valeur particulière à son témoignage. Et voilà pourquoi nous donnons ici en traduction la lettre adressée par lui au *The Morning Post* et parue le 3 juin dans ce journal, lettre qui a provoqué de violentes protestations de la part des intéressés.

MONSIEUR,

Dans le numéro de votre journal de vendredi passé, vous avez inséré une dépêche, de votre correspondant de Constantinople, signalant qu'un grand mécontentement se manifestait chez les Grecs de Turquie, contre le régime actuel de ce pays. Je suis rentré ces jours-ci d'un voyage en Turquie, et, étant Grec moi-même, j'ai eu de nombreuses et bonnes occasions d'observer les choses. C'est pourquoi je crois être à même de pouvoir vous donner quelques explications à ce sujet, et je vous demande la permission de le faire dans votre estimable journal.

Ce sentiment d'amer mécontentement dont parle votre correspondant est réel, et, pour parler franchement, je dois dire qu'il existe en effet là-bas un violent sentiment de *réaction*, mais qui n'est le fait que du clergé grec. Si cet état paraît être général, c'est que les étrangers prennent régulièrement leurs informations auprès des évêques et des prêtres ou dans la presse grecque de Constantinople, toute dévouée aux intérêts du clergé, et de la sorte s'imaginent que ces idées sont un reflet des sentiments du peuple grec tout entier.

La raison première de cette disposition du clergé est celle-ci: sous l'ancien régime, c'est-à-dire sous l'absolutisme, le clergé grec jouissait d'une situation exceptionnelle qu'il garde d'ailleurs encore aujourd'hui. Le gouvernement turc, fondé sur un système théocratique, voyait dans les évêques les seuls représentants des communautés grecques et leur laissait l'administration de ces communautés dans toutes les questions où elles ont le droit d'agir par elles-mêmes. Maintenant, chacun sait fort bien que notre clergé (et je parle comme Grec) se recrute dans les couches sociales les plus humbles et que, sauf quelques rares et honorables exceptions, il embrasse l'état clérical, non par zèle religieux, mais dans le but de thésauriser. Or, si le nouveau régime s'implante, il est naturel que les Grecs s'émanciperont de la tutelle de leur clergé et que les prêtres perdront les riches situations qu'ils occupent. Et précisément parce qu'ils savent que ces privilèges et ces situations sont à la veille de disparaître, les évêques se sont mis à intriguer — art dans lequel, d'ailleurs, ils sont passés maîtres — pour rétablir de nouveau le régime absolutiste.

Mais les laïques, je puis vous l'assurer, jugent avec un profond dégoût cette pensée secrète de revenir au sultanisme. Et, comme pendant de longs siècles ils n'ont été dirigés que par leurs prêtres, ils se soumettent, impassibles, à leurs machinations par habitude. Je crois cependant que les laïques instruits et éclairés ont le devoir de parler enfin. Il est hors de doute que, sans le concours des Grecs et des Arméniens, le nouveau régime ne peut pas s'établir en Turquie. Et s'il disparaît, qu'arrivera-t-il? Un grain de bon sens suffit pour en prévoir les résultats avec une précision mathématique.

Avec l'absolutisme, les choses retomberont dans l'anarchie primitive, et les Bulgares, soi-disant pour mettre de l'ordre dans le pays, descendront en Macédoine, et : J'y suis, j'y reste. L'hellénisme recevra son coup de grâce. Et nous autres Grecs, nous remuerons ciel et terre par nos cris, nos protestations, contre le sans-vergogne des Bulgares et l'indifférence de l'Europe. Mais la faute n'en sera à personne, sinon à notre stupidité de laisser à des gens indignes et égoïstes, comme le sont nos prêtres, le droit de diriger notre politique.

Liverpool, 1^{er} juin 1909.

A. PALLIS.

Ce n'est pas pour savoir si le clergé grec de Turquie est absolutiste ou constitutionnel que nous avons reproduit cette lettre — la politique, en tant que politique, ne nous intéresse pas ici, — mais nous enregistrons avec plaisir l'aveu fait par un Grec vivant à l'étranger et indépendant, que, au lieu de vaquer au bien spirituel des âmes, le patriarcat œcuménique s'occupe surtout de politique, ce que les *Echos d'Orient* ne cessent de redire.

IV. LA QUESTION DES ÉCOLES.

Dernièrement, aux mois de mars et d'avril, Constantinople a vu surgir inopinément, à propos d'un incident futile, à Saint-Georges de Galata, le redoutable problème des écoles catholiques. Sans la révolution turque qui a tourné d'un autre côté les préoccupations, la question aurait pris de plus vastes proportions dans la capitale et se serait très probablement transportée dans les autres villes de l'empire ottoman. C'est la presse grecque, d'accord avec le patriarcat œcuménique, qui a mené la campagne, poussant les élèves orthodoxes — et les autres, si possible — à désertier les écoles tenues par les religieux et les religieuses catholiques. En soi, la presse use de son droit et le Phanar aussi, à la condition pourtant de ne pas se substituer aux parents des élèves et de ne pas

lancer contre les maîtres et les maîtresses des calomnies, ridicules parfois, fausses et préjudiciables toujours. Or, de ces deux excès, ni la presse grecque ni le Phanar n'ont su se prémunir. Des journalistes, nous n'avons rien à dire, ce n'est pas le lieu d'entamer avec eux des polémiques; quant au patriarcat, il s'est déshonoré — je ne crains pas d'écrire ce mot — en laissant publier dans son organe officiel, la *Vérité ecclésiastique*, l'article qui a paru le 5/18 mars sous le titre : *Faux prophètes et faux docteurs*. Des outrages aussi vils ne desservent la cause que de ceux qui les emploient, et quand on a l'impudence de les écrire, on devrait avoir le courage de les signer.

Le côté pittoresque de cette campagne, c'est que journalistes et prélats grecs insultaient à qui mieux mieux les professeurs catholiques avec les articles et les ouvrages de Bourgeois, Charlot, Lanessan, Aulard, de la mission laïque, bref, de tous les athées et anticléricaux de France. Un naïf qui ne connaîtrait pas les Grecs s'imaginerait sans doute qu'ils ont été induits en erreur en prenant tous ces protestants et francs-maçons de marque pour des chrétiens austères, soucieux uniquement de la vérité et aigris contre les congréganistes français, parce que ceux-ci ne font pas la part de la religion assez grande dans leur enseignement. Quelle erreur il commettrait! Les Grecs savent fort bien que les autorités invoquées par eux contre l'enseignement religieux et moral des catholiques sont des gens irréligieux au premier chef. La preuve en est qu'aujourd'hui où les Turcs parlent de contrôler les manuels et l'enseignement des professeurs grecs en Turquie, ils protestent, criant bien haut que c'est le premier pas vers la laïcisation des écoles, telle qu'elle existe en France. Et là-dessus, ils servent les arguments des catholiques français contre ces mêmes hommes, Bourgeois, Lanessan, Aulard, etc., dont ils invoquaient l'autorité avec tant de fracas il y a à peine quelques mois.

Et alors, où est la bonne foi? Toutes les alliances seraient-elles permises, même l'alliance avec le diable, comme le déclarait franchement un prélat grec, quand il s'agit de combattre les catholiques? Et n'invoquerait-on le nom des sommités irréligieuses de France que pour soutirer de l'argent à ce pays et s'en servir ensuite

au plus grand profit de l'orthodoxie? Questions délicates, auxquelles je me garderais bien de répondre, mais je ne puis m'empêcher de regretter le *Tartufe* profond, psychologique et surtout vrai que Molière aurait écrit, s'il avait vécu sur la Corne d'or.

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

N. A. BÉIS, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἐταιρείας Ἀθηνῶν*. Première partie. Athènes, 1906. 72 pages in-8°.

Nos lecteurs ont entendu parler à plusieurs reprises de la Société d'archéologie chrétienne d'Athènes et de ses collections placées sous l'habile direction de M. G. Lambakis. Nous leur signalons aujourd'hui ce catalogue de 80 manuscrits appartenant à ladite Société, catalogue dû à l'activité de M. Béis. Les plus intéressants de ces manuscrits sont les cod. 5, 6, 7, du XII^e siècle, qui contiennent les trois liturgies byzantines; le cod. 9 du XIII^e siècle, qui renferme les actes du concile d'Ephèse; à un tout autre point de vue, le cod. 57, recueil de formules magiques; enfin le cod. 80, copie officielle d'un chrysobulle de 1293.

R. BOUSQUET.

R. P. DELATTRE, *Découvertes mariales à Carthage*: I, 1905-1906; II, 1907-1908. Lyon, impr. J. Poncet, 1907 et 1908. 20 et 16 pages in-8°.

Depuis la publication de son savant et pieux volume, *le Culte de la Sainte Vierge en Afrique*, le R. P. Delattre, dont tous nos lecteurs connaissent les magnifiques trouvailles à Carthage, continue de recueillir avec zèle les monuments qui témoignent de la dévotion des anciens chrétiens d'Afrique envers Marie. C'étaient jusqu'ici un bas-relief de marbre, une série de statuettes, des carreaux de terre cuite, des sceaux byzantins, etc. Ce sont aujourd'hui d'autres molybdobulles, aux noms du stra-

tège Cyprien; du chambellan, chartulaire et sacellaire Maurice; de l'évêque Théodore; de l'ex-évêque Paul; de Nikias, médecin impérial; de l'ex-consul et patrice Arsène; de l'ex-évêque Phakinos; du chambellan Théophylacte; de l'archonté Mesotokos, etc. Dans ΕΚΔΙΚΟΥ, je verrais plutôt le nom commun ἐκδικος; il est vrai qu'Ἐκδικος existe comme nom propre. Il est à souhaiter que le R. P. Delattre nous donne un petit *corpus* de tous ces sceaux, curieux souvenirs de l'occupation byzantine en Afrique.

S. PÉTRIDÈS.

N. N. GLOUBOKOVSKII, *Pravoslavnaia bogoslovskaia entsiclopediia (Encyclopédie théologique orthodoxe)*, t. IX, in-8° de 760 colonnes. Saint-Petersbourg, 1908.

L'*Encyclopédie théologique orthodoxe russe*, commencée en 1900, sous la direction de feu A.-P. Lopoukhine, s'augmente régulièrement chaque année d'un volume publié en supplément dans la revue ecclésiastique *Le Strannike*. Le premier directeur Lopoukhine, fortement imprégné d'idées protestantes, conçut le plan de cet ouvrage sur le modèle de la *Realencyclopaedie für protestantische Theologie* de Herzog-Hauck. On s'aperçut, dès les premiers volumes, que Hauck ne fournissait pas seulement le plan, mais aussi une bonne partie du fond et non la meilleure. Le *Kirchenlexicon* des catholiques allemands était aussi utilisé, mais, chose curieuse, quand il s'agissait d'exposer et d'apprécier les choses catholiques, c'était surtout à la science protestante qu'on avait recours. Depuis 1905,

c'est M. Nicolas-Nicanorovitch Gloubovskii, professeur à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg, qui a pris la direction de l'entreprise. A sa droiture, à sa probité scientifique, à sa compétence, les revues slaves catholiques ont été unanimes à rendre hommage. Autant Lopoukhine était favorable au protestantisme libéral, autant M. Gloubokovskii nous paraît avoir de sympathie pour le catholicisme. Dernièrement, il ne craignait pas de recommander aux théologiens russes dans le *Tserkovnyi Vestnik*, organe de l'Académie de Saint-Petersbourg, l'œuvre d'un savant catholique, le *Nomenclator litterarius theologiae orthodoxae* entrepris par le P. A. Palmieri. Parfaitement conscient des lacunes et des nombreuses inexactitudes des volumes de l'encyclopédie déjà parus, il a demandé instamment aux lecteurs de lui soumettre leurs observations. Désormais, chaque nouveau volume donne en appendice des compléments et corrections pour les tomes précédents. Loin de redouter la critique, M. Gloubokovskii la provoque et la reçoit comme un bienfait. Voilà qui va nous mettre à l'aise pour dire ce que nous pensons du tome IX.

Celui-ci commence à l'article *Karmelity* (Carmes et Carmélites) et se termine par l'article « Κοινή ». (La langue commune grecque dans ses rapports avec la Bible.) Disons tout de suite que c'est cet article final, de beaucoup le plus long de tous (150 colonnes), qui nous a paru le mieux conçu, le plus vraiment scientifique, digne d'être comparé aux meilleurs de nos dictionnaires français. L'auteur, M. Serge Sobolevskii, professeur de l'Université de Moscou, examine successivement l'origine et les caractères de la langue commune, la langue biblique et ses particularités, la langue de l'Eglise chrétienne après les apôtres. Il est au courant de toutes les discussions entre savants sur la matière, et l'on trouvera difficilement une bibliographie plus riche que celle qu'il donne à la fin de son travail (elle remplit plus de 30 colonnes). Par une heureuse innovation qu'on voudrait voir adoptée pour les articles un peu développés qui paraissent dans l'Encyclopédie, l'auteur donne au début un sommaire assez détaillé dont les divisions sont répétées au cours de l'article. Rien ne facilite la consultation comme ces divisions dont les Alle-

mands sont si avares et que les Français aiment à multiplier. Nous conseillons aux Russes d'imiter les Français. La science n'y perdra rien et la clarté y gagnera.

L'article *Eglise catholique* est d'une rare insignifiance et fourmille d'inexactitudes. On y traite un peu de tout: du développement de la puissance des papes, de la hiérarchie, du dogme, de la morale, de l'histoire de la théologie, du droit canon, de l'inquisition, de la liturgie, des divergences dogmatiques entre les deux Eglises, des missions, du jansénisme et de l'ultramontanisme, des concordats, des Ordres religieux, et tout cela tient en 16 maigres colonnes, alors que l'article *Eglise celtique*, dû à la plume du Révérend Edward William Watson, professeur d'histoire ecclésiastique au collège royal de Londres, occupe 40 colonnes, et que *Socialisme catholique* en prend 14. Il me semble que nous traitons un peu mieux en Occident les Eglises orthodoxes, et je me permettrai de rappeler que dans le *Dictionnaire de théologie catholique* Vacant-Mangenot, on a donné 60 colonnes à la *Bulgarie*, 20 au patriarcat de *Carlovitz*, 213 au patriarcat de *Constantinople*.

On conçoit qu'en si peu d'espace, l'auteur n'ait pu dire sur un si vaste sujet que des banalités, émaillées d'ailleurs d'erreurs assez grossières. Relevons-en quelques-unes: Col. 237: « L'Occident romain-catholique reconnaît *plus* de 20 Conciles œcuméniques ». Le mot *plus* est de trop; col. 239: « La fête du Sacré Cœur se célèbre le 4 juin », alors que c'est une fête mobile qui se célèbre le vendredi après l'octave du Saint Sacrement; *ibidem*: « Les catholiques ne célèbrent pas certaines fêtes du Seigneur qui comptent parmi les plus importantes, par exemple, la Transfiguration, ἡ ὑπαπαντή ». Voir un calendrier latin au 6 août et au 2 février; col. 240: « Pour les catholiques, la solennité des solennités n'est pas la fête de Pâques, mais Noël. » Voir le martyrologe romain, où l'on annonce la fête de Pâques comme *solemnitas solemnitatum*; col. 243: « La querelle janséniste mit de nouveau aux prises le *pélagianisme représenté par les Jésuites* avec l'augustinisme »; col. 245, on parle d'un concordat conclu entre la France et le Saint-Siège en 1883; col. 240: « De nouvelles fêtes ont été établies pour propager de nouvelles doctrines, par exemple.... l'Assomption de Marie au

ciel »; col. 238: « L'excommunication était quelquefois accompagnée de la peine capitale », comme si l'Eglise catholique avait jamais prononcé directement une condamnation à mort; col. 234: « L'Eglise catholique idolâtre l'humanité en la personne de la Mère de Dieu, de certains saints et particulièrement en la personne de l'évêque de Rome! » col. 238, on fait au catholicisme le reproche de formalisme. Hélas! qui mérite plus cette accusation que l'Eglise orthodoxe, et où les adorateurs en esprit et en vérité sont-ils le plus nombreux? col. 234; il paraît que la théologie scolastique est du rationalisme déguisé.

La liste des divergences entre les deux Eglises est très incomplète et très mal présentée. On ne souffle mot des deutérocanoniques de l'Ancien Testament ni de l'épîclèse; par contre, on s'insurge contre l'*opus operatum* dont l'auteur de l'article ignorait probablement le sens, contre le caractère indélébile imprimé par les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'ordre, et l'on défigure la doctrine catholique sur les mérites des saints et les indulgences (col. 240-241). Disons enfin que dans tout l'article circule une animosité mal déguisée contre la papauté. C'est un article malheureux, et je plaindrais les Russes qui ne connaîtraient l'Eglise catholique que par ce qu'en dit A. Boulgakov.

Le *Catholicisme romain en Russie* ne mérite pas plus d'éloges. Il y avait là matière à une étude très intéressante. Boulgakov exécute le sujet en 4 colonnes où le vague domine. Sa bibliographie ne signale ni les 4 volumes du P. Pierling, *la Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896-1907, ni la *Moscovia* du P. Possevin, ni les *Historica Russia monumenta* de Tourguenev, ni tant d'autres ouvrages et études sur la question.

Le *Catholicisme et sa propagande en Géorgie du XI^e au XVIII^e siècle* est plus sérieux et plus précis, comme aussi le *Socialisme catholique*, bien que ce dernier titre soit mal choisi. On y trouve du reste certaines vues fort contestables. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas utilisé les deux articles *Communisme* et *Démocratie* du dictionnaire Vacant-Mangenot.

L'article *Catéchismes russes* (16 colonnes) sera fort apprécié de ceux qui s'occupent de théologie orientale. On y trouve de précieux renseignements particulièrement sur le

grand catéchisme de Laurent Zizanii et sur les catéchismes de Philarète. Le *Catéchisme développé* de ce dernier a été traduit en grec et édité à plusieurs reprises par l'Athénien André Coromilas. On aurait pu en dire un mot. De même, l'auteur a oublié de parler du catéchisme de Sylvestre Kossov, composé en 1635, approuvé par le synode de Mohilev en 1637 et réédité un grand nombre de fois dans le courant du XVII^e siècle.

Le catéchisme romain parut, non en 1506 (col. 192 *in fin.*), mais en 1566. On se demande ce que vient faire dans la bibliographie relative aux *Catéchismes catholiques* le livre du P. R. Fei, *De Evangeliorum inspiratione, de dogmatis evolutione, de arcani disciplina*. Cette brochure, d'ailleurs assez médiocre, n'a rien à voir avec les catéchismes.

Signalons encore parmi les articles les plus importants *Catacombes* (20 colonnes avec plusieurs illustrations); *Rite celtique* (42 col.), travail composé en anglais pour l'Encyclopédie Henry Jenner et traduit en russe par l'auteur, M. C. Faminskii; *Κένωσις* (11 col.).

Somme toute, dans l'*Encyclopédie russe*, comme en général dans tous les dictionnaires, on trouve de bons et de mauvais articles. Il semble que la proportion des mauvais diminue à mesure que l'ouvrage avance. Cela sans doute est dû à l'initiative et à la largeur de vues du nouveau directeur. C'est avec plaisir que nous avons vu les ouvrages catholiques, et en particulier le dictionnaire de théologie Vacant-Mangenot, figurer plus souvent dans la bibliographie. Les théologiens russes voient trop souvent le catholicisme, ses pratiques et ses institutions à travers des lunettes protestantes. N'est-il pas plus loyal et plus scientifique de s'adresser aux catholiques pour connaître les catholiques?

M. JUGIE.

N. N. GLOUBOKOVSKII, *Po voprosam dukhovnoi chkol'i i ob outchebnom komitete pri sviatêchem synode* (*Des questions relatives aux écoles ecclésiastiques et du Comité de l'Instruction siègeant au saint synode*). Saint-Petersbourg, imprimerie synodale, 1907, in-8° de iv-148 pages. Prix : 1 rouble.

Les écoles secondaires et supérieures

(Séminaires et Académies), où les enfants des familles cléricales, qu'ils se destinent ou non au service de l'autel, doivent faire leurs études en Russie, traversent en ce moment une crise redoutable, qui préoccupe à bon droit tous les orthodoxes russes soucieux de l'avenir de leur Eglise. Ceux qui ont lu dans les *Echos d'Orient* (novembre 1907, janvier 1908) le récit des scandales dont les Séminaires spirituels ont été le théâtre savent jusqu'à quel point la décadence est profonde. Parmi les nombreux projets de réforme élaborés par des Russes, soit dans des articles de revue, soit dans des ouvrages spéciaux, celui que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs est peut-être le mieux conçu et le moins utopique. Son auteur, M. Nicolas Gloubokovskii, est un spécialiste en la question. Lauréat et professeur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg, il connaît par expérience les défauts du système actuel d'instruction ecclésiastique. Aussi son livre, malgré sa modeste apparence, s'impose-il à l'attention de quiconque s'intéresse à la vie intérieure de l'Eglise russe.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première traite des Séminaires et des Académies ecclésiastiques (p. 1-79). La seconde fait le procès du *Comité de l'Instruction*, préposé à la direction des Séminaires et des Académies depuis 1867. M. Gloubokovskii veut qu'on sépare complètement l'enseignement des sciences profanes de celui des sciences proprement ecclésiastiques, non pas que le clergé doive rester étranger aux premières, mais il faut, d'après lui, que les secondes soient apprises dans des écoles spéciales où n'entreront que ceux qui se destinent à la cléricature. Il réclame ensuite la création de Facultés de théologie dans les Universités de l'Etat, pour cette raison digne de toute approbation que les sciences théologiques sont très utiles aux laïques pour la culture de leur esprit. Ces Facultés ne feront donc pas double emploi avec les Académies spirituelles destinées à rester les organes officiels de la doctrine de l'Eglise orthodoxe.

L'enseignement de ces Académies a, du reste, besoin d'être réorganisé de fond en comble. A la base, il faut mettre l'étude de l'Ecriture Sainte et faire graviter autour de ce centre toutes les autres sciences théologiques : dogmatique, morale, apologé-

tique, etc. En dehors du programme commun imposé à tous les étudiants, il faut établir deux cours libres, le premier bibliopatrologique, le second historico-pratique. Quant à la philosophie, M. Gloubokovskii la relègue au second plan et la réduit à la portion congrue. Il donne des conseils très pratiques sur la manière d'organiser l'enseignement tel qu'il le conçoit et de pourvoir à l'éducation religieuse et morale des élèves. Il réclame pour l'évêque du lieu où est établie l'Académie une autorité réelle sur celle-ci, la suppression des mesures tracassières prises par le saint synode à propos de l'acquisition des grades, l'abolition des grades purement honorifiques.

Dans la seconde partie, l'auteur critique sans merci l'institution bureaucratique qui, depuis 1867, a eu l'influence la plus néfaste sur les établissements ecclésiastiques. Il s'agit du *Comité de l'Instruction* siégeant près le saint synode, qui centralise la direction effective des Séminaires et des Académies, étouffe toute initiative privée, fait régner le régime de la terreur, de la défiance et de la haine. Grâce à lui, les Séminaires deviennent des pépinières d'athées et d'anarchistes. Puissent ces pages vigoureuses ouvrir les yeux aux bureaucrates qui, sans s'en douter peut-être, ont fait tant de mal à l'Eglise russe!

Si certaines vues de M. Gloubokovskii sont contestables, si, en particulier, son plan d'études pour les Académies appelle des réserves, ce qu'on ne contestera pas, c'est l'amour sincère de l'auteur pour les écoles ecclésiastiques, et l'on admirera la franchise de son langage, en un pays où la franchise suppose toujours du courage.

M. JUGIE.

N. N. GLOUBOKOVSKII, *Pamiati pokoïnago professora Alexéïa Petrovitcha Lebedeva* (A la mémoire du professeur défunt Alexis Petrovitch Lébédev). Saint-Petersbourg, imprimerie Montvida, 1908, in-8° de 31 pages. Prix : 55 kopeks.

Ces quelques pages ont été écrites par M. N. Gloubokovskii à la première annonce de la mort d'Alexis Lébédev, arrivée en juillet dernier. M. Gloubokovskii était en villégiature au Caucase quand il apprit la fatale nouvelle, et sa reconnaissance pour son ancien maître se traduisit aussitôt dans

ces lignes émues. Ce n'est point une biographie circonstanciée du grand historien qu'il nous donne, mais un jugement sur son œuvre, une apologie de sa mémoire contre les mesquines tracasseries, les basses calomnies dont il fut l'objet durant toute sa vie, un aperçu sur son influence scientifique en Russie. Ceux qui ont lu les dix volumes que Lébédév a écrits sur l'histoire de l'Eglise orientale depuis les origines jusqu'à nos jours ne trouveront, je crois, rien d'exagéré dans les éloges que lui donne un de ses plus illustres élèves. Plusieurs savants catholiques ont reconnu l'érudition, l'impartialité, les qualités littéraires de ses ouvrages. Cette impartialité fut sans doute la principale cause de la défiance que lui témoignèrent toujours les sommités de la bureaucratie russe et du dénigrement systématique dont il fut l'objet de la part d'une certaine presse. Les étudiants de Moscou le nommaient avec orgueil leur Harnack, mais, s'il rappelait Harnack par l'érudition, il ne partageait heureusement pas l'incrédulité du savant allemand, et ses dernières paroles furent celles d'un chrétien convaincu.

M. JUGIE.

A. SCHARNAGL, *Das feierliche Gelübde als Ehehindernis*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1908; VIII-222 pages in-8°. Prix: 5.60 marks. (Collection *Strassburger Theologische Studien*.)

Voici un ouvrage qui mérite d'être signalé aux théologiens et aux canonistes. Il étudie au point de vue historique le vœu solennel comme empêchement de mariage. Pour donner une idée de la quantité de renseignements qu'il contient, il suffira de mettre ici sous les yeux du lecteur une rapide énumération des sujets traités, en l'assurant, au reste, qu'ils sont étudiés avec une excellente méthode et une grande érudition.

Une introduction de 31 pages précise la notion et esquisse l'histoire du vœu de chasteté, tout d'abord chez les veuves de la primitive Eglise, puis chez les ascètes et les vierges consacrées à Dieu, dans le monachisme, dans les ordres majeurs. Le chapitre 1^{er}, p. 32-40, montre que, dans les premiers siècles, le vœu de chasteté était une simple prohibition de mariage. Le chapitre II, p. 41-94, indique comment le vœu public devint ensuite un empêchement

dirimant. Dans cette évolution, l'auteur distingue deux périodes: l'une, de saint Damase à saint Grégoire le Grand; l'autre, du commencement du VII^e siècle au deuxième concile de Latran (1139). Le chapitre III, p. 95-195, nous conduit jusqu'à Boniface VIII, à travers toute la grande époque scolastique durant laquelle, par la science ecclésiastique et la législation pontificale, s'établissent les distinctions des vœux. Le chapitre IV, p. 196-214, expose la dernière étape du développement de cette doctrine canonique. Un résumé final de tout le livre, p. 215-216, et un index qu'on souhaiterait plus complet encore, permettent au lecteur de retrouver aisément les références, les citations, les renseignements dont l'ouvrage est très riche.

Ceux qui n'ont pas la bonne fortune de posséder les récentes éditions patristiques de Leipzig, de Vienne ou de Berlin, regretteront que les références n'aient pas été données uniformément d'après Migne, ce qui faciliterait à beaucoup le travail de vérification. Pour ce qui regarde la doctrine et la pratique de l'Eglise grecque au cours de son histoire, l'article du P. R. Souarn: *L'Ordre empêchement canonique du mariage chez les Grecs*, dans *Echos d'Orient*, t. IV, 1900-1901, p. 65-71, aurait pu être utilement consulté et eût contribué à compléter sur ce point cette excellente monographie.

S. SALAVILLE.

BUCHWALD, *Die Epiklese in der römischen Messe*. Vienne, Verlag der Leo-Gesellschaft, 1907. 36 pages in-8°, extrait des *Weidenauer Studien*.

La question de l'épiclèse suscite tous les jours de nouveaux travaux; liturgistes et théologiens ne peuvent que s'en réjouir. Le Dr Buchwald, professeur à Breslau, s'attache spécialement, dans cette brochure, à étudier l'épiclèse dans la messe romaine. Disons tout de suite que ces quelques pages, très serrées à la manière allemande, sont pleines de choses, de textes et de faits. L'auteur est amené par son sujet à y aller de son hypothèse sur l'origine du canon latin actuel, qu'il fait venir d'Alexandrie par Aquilée et Milan. Les opinions se heurteront sans doute longtemps encore sur ce terrain, mais il faut reconnaître que les arguments en faveur de celle-ci ne manquent pas d'ingéniosité.

Pour nous en tenir à l'épiclese, le sentiment du professeur de Breslau pourra, sur certains points, paraître un peu singulier; mais, en tout cas, la preuve semble bien faite une fois de plus que l'épiclese eucharistique existait jadis dans la liturgie romaine comme dans les autres liturgies. Quant à préciser l'époque de son introduction dans le canon de la messe, la chose n'est point si claire. Jusqu'à la seconde moitié du II^e siècle, dit l'auteur (p. 9 seq.), on n'en trouve aucune trace; elle n'apparaît qu'au temps de saint Irénée comme explication de la croyance chrétienne. Seulement, cette épiclese du II^e siècle n'est pas encore l'épiclese du Saint-Esprit; c'est, à en croire le D^r Buchwald, l'épiclese du Verbe. Il s'en rapporte, pour l'affirmer, à l'anaphora de Sérapion de Thmuis dont on s'obstine, soit dit en passant, à attribuer la découverte à Wobbermin, alors que Dmitrievskij l'avait publiée cinq ans avant l'éditeur allemand (*Echos d'Orient*, t. III, p. 50-51). Quelques-uns trouveront peut-être l'argument insuffisant pour une généralisation absolue et attendront de plus amples informations. Pour l'auteur, la chose ne fait pas de doute : l'épiclese du Saint-Esprit n'a remplacé celle du Logos qu'au IV^e siècle, à l'occasion des luttes pneumatomaques. Originaire de Syrie, elle passa en Egypte au début du V^e siècle, et peu après à Rome, où un texte du pape saint Gélase († 496) nous en atteste l'existence (p. 32), et où saint Léon (440-461) l'aurait introduite. De Rome elle alla en Gaule, où on la rencontre au milieu du V^e siècle. Quelle était la teneur de cette épiclese romaine? Le professeur de Breslau propose à titre d'hypothèse celle-ci : *Te igitur, clementissime pater, per Jesum Christum Filium tuum supplices rogamus et petimus, ut accepta habeas et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata, supra quæ propitio ac sereno vultu respicere et mittere digneris Spiritum sanctum tuum, ut fiat panis corpus et vinum sanguis Unigeniti tui et quotquot sacrosanctum Christi corpus et sanguinem sumpserimus. omni benedictione cælesti et gratia repleamur* (p. 35).

On comparera utilement cette reconstitution avec les données, plus positives, à ce qu'il semble, fournies par Dom Cagin sur le même sujet dans la *Paléographie musicale*, t. V, 1896 seq., p. 91-93, et que Buch-

wald aurait eu, croyons-nous, avantage à connaître et à utiliser. Je ferai la même remarque pour l'hypothèse de la suppression, attribuée à saint Grégoire le Grand, de la formule proprement *pneumatique* dans cette prière du canon. Quant au motif de cette suppression, l'auteur la voit dans l'insistance des grands docteurs occidentaux, saint Ambroise et saint Augustin, à accentuer la vertu consécatoire des paroles du Sauveur. Signalons, à propos de ces dernières, que Buchwald admet dans la *forme* de l'Eucharistie des variations analogues à celles que l'on constate pour le sacrement de Pénitence (p. 6, note 2, p. 8-9). Beaucoup de théologiens préféreront sans doute souscrire au jugement porté sur cette opinion par les *Slavorum litteræ theologicæ*, t. IV, 1908, p. 72 : *quæ minus accurate dicta esse videntur*. Notons qu'avec Probst et Morin, l'auteur maintient (p. 14 et 23) l'attribution du *De Sacramentis* à saint Ambroise.

Quoi qu'il en soit des diverses hypothèses émises par l'auteur, il est certain qu'elles dénotent un liturgiste très averti dont les travaux méritent l'attention et l'intérêt du monde savant. Cette petite brochure contient beaucoup plus de renseignements que ne semble en promettre son titre; et il est regrettable, à ce point de vue, que, à défaut d'une table ou d'un index, l'auteur n'y ait pas inséré au moins quelques sous-titres pour en faciliter la consultation.

S. SALAVILLE.

BUCHWALD, *Das sogenannte Sacramentarium Leonianum und sein Verhaeltnis zu den beiden anderen römischen Sakramentarien*. Vienne, Opitz; Breslau, Goerlich et Coch, 1908, in-8°, 68 pages.

Des trois recueils d'anciennes messes romaines, le sacramentaire dit léonin a été découvert le dernier, puisque c'est seulement en 1735 que l'Oratorien Bianchini en publia le texte. Il n'en est pas moins, d'après Buchwald, le plus ancien de tous. Le manuscrit qui le contient date du VII^e siècle, au jugement de M. Delisle. Mais les messes ainsi réunies sont certainement plus anciennes. M^{sr} Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2^e édition, 1898, p. 132, ne croit pas qu'on puisse remonter plus haut que 538 ni qu'il faille descendre au-

dessous de saint Grégoire. Pour ce dernier terme, Buchwald est du même avis, mais il recule beaucoup plus le *terminus a quo*, qui est à ses yeux l'époque du pape saint Damase. Par une série de preuves, dont la principale consiste dans les allusions du contenu de ces messes à la lutte entre saint Damase et l'antipape Ursin, le professeur de Breslau établit l'origine damasienne d'un groupe important des messes renfermées dans le sacramentaire léonin. Le recueil comprend donc environ deux siècles, de 370 à 550 (p. 48). Ces dates fixées, l'auteur recherche à travers toute la collection les traces des événements importants d'histoire politique ou ecclésiastique de cette période, p. 49-58 : travail soigné qui ne peut être que très utile. Il faut en dire autant des observations concernant les églises de Rome et le calendrier festival, p. 56-59. Quant au *propre du temps*, les messes des Quatre-Temps du quatrième, sixième et dixième mois sont les seuls formulaires de ce genre contenus dans ce recueil. Mais elles sont remarquables pour la richesse et la profondeur dogmatique des idées, comme aussi tout à fait caractéristiques dans la forme : deux particularités frappantes qui s'expliquent par l'origine certainement léonine de ces messes de Quatre-Temps (p. 60-62).

Reste à savoir quel personnage a réuni en un seul sacramentaire ces diverses compositions. Buchwald se pose en terminant cette question; sa solution est neuve et, partant, intéressante à signaler. Le compilateur, dit-il, n'est pas saint Gélase, qui du reste n'a point fait de sacramentaire mais un écrit où il traite de l'Eucharistie et du sacrifice, p. 64. Ce n'est pas non plus saint Grégoire le Grand, comme le prouve une simple comparaison entre le Leonianum et le Gregorianum, p. 65. L'auteur propose de voir dans le sacramentaire dit léonin un des recueils partiels utilisés en France, probablement par saint Grégoire de Tours (†594) pour former ce qu'on a appelé le *sacramentarium Gelasianum*. A cet évêque seraient dues les notes marginales du manuscrit. Le professeur de Breslau ne se dissimule pas que son hypothèse est nouvelle et manque de preuves positives, mais c'est la solution qui lui paraît la plus satisfaisante. Il réserve d'ailleurs pour un travail ultérieur un commentaire détaillé du sacramentaire léonin comparé aux anciens livres

liturgiques de l'Eglise franque. Cette étude apportera peut-être à la présente hypothèse un supplément de démonstration. Dans sa précédente brochure sur l'épiclese, p. 29-30, l'auteur, amené à parler du Leonianum, en avait donné une tout autre explication, son opinion d'aujourd'hui nous est un garant de l'objectivité de ses recherches.

A signaler aux byzantinistes les intéressants rapprochements établis, p. 42-48, entre les allusions de certaines messes du sacramentaire léonin et le récit que nous a laissé l'historien Procope (*De bello Gothico*, I, 19) du siège de Rome par Vitigès en 537-538. Je me permettrai d'exprimer de nouveau, au sujet de l'absence d'une table ou tout au moins de quelques sous-titres facilitant les recherches, le regret que j'ai déjà formulé à l'occasion de la précédente brochure du même auteur.

S. SALAVILLE.

J.-M. PFAETTISCH, O. S. B., *Die Rede Constantins der Grossen an die Versammlung der heiligen auf ihre Echtheit untersucht*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1908; in-8°, XII 118 pages. (Fait partie des *Strassburger Theologische Studien*, dirigés par A. Ehrhard et E. Müller, t. IX, fasc. IV.) Prix : 3 m. 50.

Eusèbe, dans sa Vie de Constantin, I, IV, c. xxxii, MIGNE, P. G., t. XX, col. 1181, nous apprend que l'empereur Constantin composait en latin des discours que les traducteurs officiels avaient ensuite à rendre en grec. En preuve de son affirmation, l'historien promet de donner en appendice à la Vie le discours adressé par son héros « τῶ πῶν ἁγίων συλλόγιον ». On devine que ce *syllogue de saints* devait être une réunion d'évêques, une manière de saint-synode. Cette *oratio ad sanctorum cœtum* se trouve dans MIGNE, t. XX, col. 1230-1316. Jusqu'au milieu du xix^e siècle, l'authenticité de cet important supplément n'avait pas été contestée. A cette date, J.-P. Rossignol, dans un ouvrage intitulé : *Virgile et Constantin le Grand*, Paris, 1845, y dénonçait un faux d'Eusèbe. En 1894, A. Mancini déchargeait de cette accusation l'évêque de Césarée et attribuait le discours à l'époque de saint Augustin. Plus récemment, Heikel, qui a utilisé pour la Patrologie berlinoise le meilleur manuscrit (codex Vatic. 149, du

xi^e siècle), voit aussi dans ce discours une falsification du v^e siècle ou même d'une époque postérieure (*Eusebius Werke*, I, Leipzig. Hinrichs, 1902). Cependant, des savants comme Schultze, Seek, Harnack, Loeschke, ont refusé de souscrire à ces négations d'authenticité. Le présent ouvrage de Dom Pfaettisch leur donne raison en montrant qu'en effet l'*oratio ad sanctorum cœtum* n'a rien que de très authentique.

L'auteur examine successivement le contenu du discours, p. 1-11; les objections soulevées contre son authenticité, p. 11-20, ses rapports avec la quatrième églogue de Virgile, p. 20-41; puis il prouve, p. 41-47, que le discours était orginairement en latin et que l'influence du traducteur grec dans sa rédaction définitive est manifeste, ce qui est une confirmation des données d'Eusèbe. Les rapports du discours, tel que nous l'avons, avec les écrits de Platon, p. 47-66, trahissent encore la main de l'interprète grec, qui ne s'est pas borné à traduire, mais a certainement çà et là paraphrasé. Dans sa forme actuelle, l'*oratio ad sanctorum cœtum* est donc en partie une traduction, en partie un développement de l'original latin composé par Constantin. Le chapitre VII étudie les sources de ce discours, p. 71-77; le chapitre VIII indique les rapports avec les autres documents constantiniens, p. 77-87. Le chapitre IX, p. 87-107, établit, d'après la manière dont il y est parlé du Christ et de l'Esprit-Saint, que cette *oratio* doit être attribuée aux années antérieures au concile de Nicée, après 313. Le dernier chapitre, p. 107-111, nous montre *Constantin comme chrétien*, non seulement se posant en libérateur et en protecteur du

christianisme, mais encore convaincu du dogme fondamental de la divinité de Jésus. Enfin un appendice intitulé *la Sibylle chez Constantin*, p. 112-114, confirme, par une comparaison des citations d'oracles sibyllins dans le discours et dans la lettre à Arius, l'authenticité substantielle de ces deux documents. Un bon index termine l'ouvrage et facilite les recherches.

Ce petit volume, où une érudition vraiment bénédictine s'allie fort bien à une rigoureuse logique et à un sens critique très affiné, fait honneur à la collection des *Strassburger Theologische Studien*.

S. SALAVILLE.

H. SAVOY, *Le Saint-Sépulcre, étude historique et archéologique*, avec 7 plans et 2 gravures. Fribourg (Suisse), librairie de l'œuvre de Saint-Paul, 1908, 39 pages in-8°. Prix : 0 fr. 60.

Cette plaquette reproduit le texte d'une conférence faite à Fribourg le 6 décembre 1907. Si elle n'apprend rien de neuf aux spécialistes, elle pourra être utile aux pèlerins de Terre-Sainte désireux de trouver en quelques pages des renseignements précis, des textes et des références concernant la basilique du Saint-Sépulcre. Ceux qui voudraient faire de la question une étude plus personnelle auront, dans les notes soignées de M. Savoy, une bibliographie toute indiquée, à laquelle ils feront bien cependant d'ajouter deux articles parus dans les *Echos d'Orient*, t. I^{er}, p. 204-209, t. VI, p. 354-366, sous la signature des RR. PP. J. Germer-Durand et Gervais Quénard.

S. SALAVILLE.

PHOUNDAGIAGITES ET BOGOMILES

La secte des Bogomiles, dont parlent les écrivains byzantins à partir du XI^e siècle, a des origines fort obscures. Dans un article donné à la *Revue des Questions historiques*, en 1870 (1), Louis Léger a essayé d'établir, d'après les sources slaves publiées par le chanoine Raczki (2), que le berceau de la secte devait être cherché en Bulgarie et que son fondateur était un certain pape appelé Bogomile. Ce nom de Bogomile ne viendrait point, comme l'a pensé Euthyme Zigabène (3), de *Bog* et de *miloui* (Dieu, aie pitié), mais de *Bog* et de l'adjectif *mili*, qui veut dire aimé, aimable, de sorte que Bogomile serait la traduction littérale du grec Théophile.

Vers le milieu du XI^e siècle, les Bogomiles étaient déjà répandus à Constantinople, et, sur la fin de son règne, au début du XII^e siècle, Alexis Comnène (1081-1118) faisait brûler à l'hippodrome leur chef, le médecin Basile, après lui avoir arraché par ruse les secrets de la secte. Au XIII^e siècle seulement, ces hérétiques auraient fait leur apparition en Asie Mineure, comme en témoignent les écrits polémiques du patriarche Germain II (1222-1240), dirigés contre eux.

Ces conclusions de Louis Léger, que les historiens semblent avoir adoptées (4), paraîtront désormais plus que contestables, après l'étude si consciencieuse et si bien menée que M. Gerhard Ficker vient de consacrer aux Phoundagiagites (5). Jusqu'ici, la principale source grecque sur les Bogomiles était le titre XXVII de la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène,

composée, comme l'on sait, à la demande d'Alexis Comnène (1). On attribuait au même auteur deux autres écrits sur le même sujet : 1^o une série de quatorze anathématismes, publiés pour la première fois intégralement par Jacques Tollius (2) et reproduits dans Migne (3); 2^o une réfutation de l'hérésie des *Phoundagiates*, un des nombreux noms des Bogomiles. De cette réfutation une petite partie seulement était publiée jusqu'à ce jour, d'après le *Cod. Vatic. Græc.* 840, qui remonte au XV^e siècle (4).

M. Ficker donne dans son ouvrage une édition critique complète de ce dernier écrit, dont on ne soupçonnait pas l'importance capitale pour l'histoire des origines du bogomilisme et la connaissance de ses doctrines (5). Il fait suivre ce premier texte de deux autres documents : l'*ἔκθεσις περὶ τῆς αἰρέσεως τῶν Προνομίλων* d'Euthyme Zigabène, d'après le *Cod. Græc.* 3 de la bibliothèque de l'Université d'Utrecht (XIII^e siècle) (6), et une lettre inédite du patriarche Germain II contre les Bogomiles, tirée du *Cod. Coisl. Græc.* 278 (7). L'*ἔκθεσις* d'Euthyme dont il s'agit ici concorde, pour la plus grande partie du texte, avec le titre XXVII de la *Panoplie dogmatique*; il y a cependant des divergences importantes et intéressantes. L'introduction est totalement différente; la disposition du contenu n'est pas la même. La courte réfutation que l'on trouve dans la *Panoplie*, après l'exposé de chacun des points de la doctrine bogomilienne, est omise. Sathanaël, le dieu des Bogomiles, est constamment appelé Samaël. Ces particularités donnaient au manuscrit

(1) T. VIII, p. 479-517.

(2) *Starine*, t. VI, VIII, IX.

(3) *Panoplia dogmatica*, tit. XXVII; P. G., t. CXXX, col. 1289.

(4) Voir, par exemple, l'article « Bogomiles » dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, VACANT-MANGENOT, t. III, col. 926-930.

(5) *Die Phundagiagiten*. Leipzig, A. Barth, 1908, in-8° de vi-282 pages. Prix : 6 marks.

(1) P. G., t. CXXX, col. 1289-1332.

(2) *Insignia itinerarii italici*. Utrecht, 1696 p. 106-125.

(3) P. G., t. CXXXI, col. 39-48.

(4) *Ibid.* col. 48-58.

(5) *Die Phundagiagiten*, p. 1-86.

(6) *Ibid.* p. 87-111.

(7) P. 113-125.

d'Utrecht assez de valeur pour être publié; ce qui a été fait avec une rare intelligence, les concordances avec la *Panoplie* étant imprimées en petits caractères dans la trame du texte.

Les 148 pages de recherches qui font suite à ces pièces parlent successivement des manuscrits qui ont servi de base à l'édition critique du traité contre les Phoundagiagites, de la valeur du texte et de son contenu, de l'auteur du traité et surtout des hérétiques eux-mêmes. M. Ficker ne se propose point d'entrer dans tous les détails de la doctrine des Bogomiles, encore moins d'écrire l'histoire complète de la secte dans l'Eglise byzantine ou d'étudier ses rapports avec le catharisme occidental. Il s'attache à faire la lumière autour du texte qu'il publie et à mettre en évidence les données nouvelles qu'il fournit sur la question des origines. Le lecteur nous saura gré de lui faire connaître brièvement les résultats de cette enquête, qui a dû coûter à l'auteur un long et patient labeur.

Le traité ou plutôt la lettre du moine Euthyme contre les Phoundagiagites ne se trouve en entier que dans deux manuscrits du xiv^e siècle appartenant à la Bibliothèque nationale de Vienne (1). Le *Cod. Græc.* 200 de l'Université de Turin a péri dans l'incendie de 1904 et n'a pu être utilisé. Trois autres manuscrits, le *Cod. Græc.* 3 de l'Université d'Utrecht (xiii^e siècle), le *Vindob. Theolog. Græc.* 306 (xiv^e siècle), et le *Vatic. Græc.* 840 (xv^e siècle), ne donnent que des extraits, très intéressants du reste par leurs variantes. De la confrontation de ces divers manuscrits, il ressort clairement qu'aucun ne saurait passer pour le texte original. Le *Vindob. Theolog. Græc.* 307, que l'auteur prend pour base de son édition, renferme des interpolations qui sautent aux yeux (2). Son contemporain, le *Vindob. Theol. Græc.* 193, le complète sur certains points,

et l'extrait du *Vatic.* 840 a des particularités tout à fait remarquables. Comment expliquer ces divergences? Le moine Euthyme, comme il le déclare lui-même, a écrit à plusieurs reprises contre les Phoundagiagites. M. Ficker pense que les manuscrits nous présentent des rédactions successives d'un même plan primitif, mélangées d'interpolations dues aux copistes. Il s'essaye ensuite avec beaucoup de sagacité à reconstituer la suite de l'original, telle qu'on peut la suivre dans les deux manuscrits de Vienne.

Cette analyse montre qu'Euthyme est un assez piètre écrivain, qui compose un peu à l'aventure, sans plan arrêté. C'est aussi un polémiste simpliste et naïf qui se contente de réfuter ses adversaires par des enfilades de textes scripturaires et de les traiter de démons incarnés. Malgré ces défauts, où l'on reconnaît la mentalité du moine byzantin, son ouvrage apporte des données nouvelles dont les hérésialogues devront désormais tenir compte.

Mais quel était cet Euthyme, que l'entête des manuscrits désigne comme un moine du couvent de la Péribleptos à Constantinople? Lui-même nous apprend sur sa personne tout ce qu'on en peut dire avec certitude dans l'état actuel de la science. Il était né en Phrygie, dans le diocèse d'Acmonia, sur la fin du x^e siècle ou au commencement du xi^e. Sous le règne des empereurs Basile II et Constantin IX (976-1025), il vint un jour à Acmonia avec sa mère pour soutenir un procès, alors que Romain Argyre, qui devint ensuite *basileus* (1028-1034), exerçait les fonctions de juge dans le thème d'Opsikion, où se trouvait Acmonia. Devenu moine dans le couvent constantinopolitain de la Περὶβλεπτος, fondé (ou restauré?) par ce même Romain Argyre, il fut élevé à la prêtrise. Voyageant un jour avec un faux hiéromoine, il ne fut pas peu surpris de l'entendre tourner en dérision le dogme de la résurrection des morts. Il essaya de le réfuter par l'Écriture et la Tradition, et, voyant à qui il avait affaire, l'hérétique chercha à couvrir sa

(1) *Cod. Theolog. Græc.* 307, fol. 1-21, et *cod.* 193, fol. 186-209.

(2) Par exemple, de la page 43 à la page 51.

réputation compromise, en prétendant qu'il avait simplement voulu poser une objection pour s'instruire.

Cette première rencontre mit Euthyme en éveil et lui inspira le désir de connaître les secrets de la secte. Une occasion se présenta bientôt à lui de poursuivre ses investigations. Pendant qu'il faisait un pèlerinage en Terre Sainte, les hérétiques débauchèrent son disciple (1), que son ignorance livrait sans défense à leurs sophismes. A son retour, ayant appris de la bouche même de son subordonné tout ce qui s'était passé, il entra en relations avec les séducteurs, au nombre de quatre, et, usant tour à tour de ruses et de menaces, il réussit à leur faire avouer leurs doctrines perverses. C'est après s'être ainsi bien renseigné qu'il prit la plume pour mettre en garde ses compatriotes d'Asie Mineure contre les pièges des hérétiques. Il est impossible de dater cette lettre d'une manière précise. On sait seulement qu'elle est postérieure à la mort de Romain III (1034), et l'on peut avec vraisemblance la reporter à l'année 1050.

M. Franz Cumont, qui avait connu ce document par le *Cod. Græc.* 200 de l'Université de Turin, mit trop de hâte à identifier notre Euthyme avec Euthyme Zigabène (2). M. Ficker démontre péremptoirement que cette identification est insoutenable. Il est vrai qu'Euthyme Zigabène fut lui aussi moine de la Péribleptos et qu'il batailla contre les Bogomiles, mais, sans compter qu'aucun manuscrit ne porte le nom de Zigabène, sans compter que celui-ci aurait dû composer sa *Panoplie* [après avoir eu cent ans et plus, l'*Invective contre les Phoundagiagites* présente de telles divergences de détails avec

l'*Exposé de l'hérésie des Bogomiles* que les deux écrits ne sauraient venir de la même plume. C'est ainsi que l'explication du texte de saint Matthieu (vi, 6) : *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum*, donnée comme orthodoxe par l'auteur du premier ouvrage, est mise par le second sur le compte des hérétiques.

*
*
*

Les Bogomiles orientaux, tout comme les Cathares occidentaux, ont reçu les noms les plus divers. On leur a d'abord appliqué la terminologie massalienne : Euchites, Enthouasiastes, Marcionistes. Plusieurs écrivains byzantins voient, en effet, dans les Bogomiles une branche des Massaliens. Bien qu'il y ait concordance dans les grandes lignes entre les deux hérésies, on ne saurait cependant se prononcer pour une identification absolue. Pas n'est besoin, du reste, pour expliquer l'apparition des Bogomiles, d'avancer que les Massaliens s'étaient perpétués dans l'Eglise byzantine jusqu'au XI^e siècle. M. Ficker fait remarquer que certaines idées massaliennes ont survécu à l'état latent dans la mystique grecque.

Le nom de Phoundagiagites ou Phoundagiates ou Phoundaites est celui que le moine Euthyme met en première ligne. Si l'on excepte Théodore d'Andida (1), il est le seul écrivain byzantin à appeler ainsi les Bogomiles. Il donne d'ailleurs une indication précieuse lorsqu'il dit que les hérétiques sont appelés Phoundagiagites dans le thème d'Opsikion (nord-ouest de l'Asie Mineure) et Bogomiles dans le thème des Kibyrrhaiotes (sud-ouest de l'Asie Mineure), en Occident (presqu'île balkanique) et en d'autres lieux. Pour lui, Phoundagiagites et Bogomiles ne font donc qu'un, et l'on peut se convaincre qu'il a raison en comparant ce qu'il nous dit de la doctrine des Phoundagiagites avec ce que nous rapporte Euthyme Zigabène des Bogomiles. Les deux relations se complètent mutuellement; elles ne se contredisent pas. Si l'hostilité à l'égard de

(1) Τὸν μαθητὴν. M. Ficker, p. 181 et 191, conclut de là qu'Euthyme a dû être professeur. Mais le mot μαθητής désigne sans nul doute le novice, Ἐπιστατικός placé sous la direction d'Euthyme dans le monastère, non un élève qui fait ses études, d'autant plus que ce disciple est séduit par les hérétiques, parce qu'il est ἀγράμματος (p. 21, ligne 24).

(2) La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabènos, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII (1903), p. 582-584.

(1) P. G., t. CXL, col. 461.

l'Eglise officielle est moins accentuée chez les Phoundagiagites que chez les Bogomiles, cela s'explique par les différences de temps et de milieu.

D'où vient ce mot de Phoundagiagites? D'après Christophore Wolf et Lambecius, il dériverait de *funda* (en grec *φούνδα*), qui signifie bourse, sacoché : *Illi hæretici adpellabantur Phundaitæ et Saccophori quod ob austeram paupertatem, quam publice profitebantur, in saccos et crumenas stipem collegerint* (1). Mais, comme le remarque M. Ficker, cette interprétation ingénieuse ne repose sur aucun fondement. Lui-même ne trouve pas d'explication plausible et déclare que le mot tire probablement son origine de quelque dialecte asiatique, peut-être de l'arménien. Pourquoi l'arménien? Parce que le moine Euthyme identifie l'hérésie des Phoundagiagites avec celle des Arméniens, dont l'influence religieuse fut grande en Asie Mineure aux XI^e et XIII^e siècles. Pour nous, il nous semble que Phoundagiagite peut avoir pour patron le nom d'un des disciples de Manès signalé dans notre traité. Dans l'énumération des apôtres du diable honorés par les hérétiques se trouve un certain *Φουνδᾶν* et aussi un *Βουνδᾶν* (2), tous deux disciples de Manès, à supposer qu'il s'agisse de deux personnages réellement distincts l'un de l'autre. *Φουνδᾶν* n'a-t-il pas pu donner naissance à Phoundaïte, Phoundagiagite? Aux lecteurs de juger de la valeur de notre hypothèse.

Les Bogomiles sont encore appelés *Βατηνοί* par le moine Euthyme. Ce mot resté une énigme pour les hérésiologues. Pline l'Ancien parle bien de la peuplade des *Bateri*, qui habitait au sud de l'Oxus, dans le voisinage de Bactres (3), mais il semble difficile d'établir une relation entre ces *Bateri* et les Phoundagiagites. Il est

vrai que le terme *Βατηνοί* ne s'applique peut-être qu'aux deux chefs de l'hérésie nommés par notre auteur, à savoir Jean Tzourillas et Rakhéas. Le contexte ne s'oppose pas à cette hypothèse. On pourrait dès lors supposer que les hérésiarques étaient appelés *Βατηνοί* parce qu'ils étaient originaires de la contrée des *Bateri* de Pline l'Ancien. Nous ne voyons à cela aucune impossibilité, et nous ignorons pourquoi M. Ficker ne veut même pas qu'on y songe (1).

Au lieu du pope Bogomile dont parlent certains textes slaves et qui paraît bien être un mythe, notre traité donne comme fondateur de la secte, *πρώτος τῆς νεολέκτου ἀσεβοῦς αὐτῶν θρησκείας*, un personnage bien connu de l'auteur et de ceux à qui il s'adresse. Il se nomme Jean Tzourillas, et il vit encore au moment où Euthyme écrit. C'est dire qu'il a commencé à répandre ses erreurs au début du XI^e siècle. Sa propagande, du reste, a été très active. Trois années durant, il a prêché dans un grand nombre de bourgs et de villes, dans la région des Thraces (2), aux environs de Smyrne et en beaucoup d'autres endroits. Dans le village appelé *Χίλιοι Καπνοί*, où il a établi sa résidence, il ne reste pas plus de dix chrétiens; tous les autres ont passé à l'hérésie (3). Ce Tzourillas a mené une vie rien moins qu'édifiante. Il a abandonné sa femme pour se faire moine. Devenu abbé, il s'est rendu coupable de viol, un jour qu'il passait près d'un moulin abandonné et a été de ce chef traduit en justice. Le moine Euthyme a assisté en personne à ce jugement, alors qu'il était encore dans sa patrie, au diocèse d'Acmonia. Sur l'autre hérétique, Rakhéas, il ne fournit aucun renseignement.

Le fond de la doctrine des Phoundagiagites est l'ancien dualisme manichéen. Le Dieu bon commande aux choses célestes,

(1) LAMBECIUS, *Commentarii de Biblioth. Cæs. Vindob.* 1778.

(2) *Φουνδᾶν καὶ Βουνδᾶν, καὶ Ἑρμᾶν, τοὺς τοῦ Μάνεντος μαθητάς*, p. 42, ligne 10.

(3) *Histoire naturelle*, VI, 18, édit. Littré. Paris, 1877, p. 246.

(1) P. 194, n. 3.

(2) *Ἐν τοῖς τῶν Θρακῶν μέρεσιν* (p. 67, ligne 10). M. Ficker pense qu'il s'agit, non de la Thrace proprement dite, mais du thème *τῶν Θρακησίων* en Asie Mineure.

(3) P. 67-68.

aux sept cieux; le monde visible, à l'exception du soleil et de l'âme humaine, est l'œuvre du prince de ce monde, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (1), qui a son séjour dans le huitième ciel, c'est-à-dire dans le firmament que nous voyons.

Parmi les erreurs que le moine Euthyme relève avec une insistance particulière et qu'il combat à grand renfort de textes scripturaires se trouve la négation de la résurrection de la chair. Les adeptes sont soumis à une sorte d'initiation que l'auteur appelle ἐπωδή σατανική. Ils se lient par des serments. Rejetant l'Ancien Testament, ils professent une estime particulière pour les coryphées Pierre et Paul, mais, dit le moine Euthyme, le Pierre dont il s'agit est Pierre l'infortuné, ὁ θείλιος, et leur Paul est Paul de Samosate, le maître détestable des Pauliciens (sic). Sur ce Pierre ὁ θείλιος on nous donne des détails fantaisistes, dont quelques-uns font songer au monophysite Pierre le Foulon. Ce personnage mystérieux ou plutôt mythique est encore appelé Λυκόπετρος, Pierre le Loup.

Quant à la filiation des Phoundagiagites avec les Pauliciens, elle reste possible, mais aucun document ne permet de l'affirmer positivement. Bien que les deux sectes aient de nombreux points de contact, M. Ficker donne d'excellentes preuves pour qu'on les distingue. La principale est tirée de la différence d'attitude vis-à-vis de l'Eglise officielle. Tandis que les Pauliciens s'opposent ostensiblement à l'orthodoxie et vivent en communautés séparées connues de tous, les Phoundagiagites agissent comme les modernistes actuels. Ils feignent de maintenir extérieurement la communion avec l'Eglise et se soumettent facilement à ses rites et à ses pratiques, mais ils ne restent dans le temple que pour mieux le détruire en répandant habilement leurs erreurs, non seulement parmi les fidèles, mais aussi parmi les clercs et les moines. Au reste, ils ne voient dans les sacrements de l'Eglise et en particulier

dans le Baptême et l'Eucharistie que des cérémonies vides de tout don surnaturel. Affectant de pratiquer la religion en esprit et en vérité, ils n'acceptent comme formule de prière que le *Pater Noster* et n'ont que du mépris pour le sacerdoce, le culte des saints, les offices liturgiques.

Des données précédentes, il ressort que les Bogomiles ont d'abord paru en Asie Mineure, dans la Phrygie, patrie classique des hérésies, au début du XI^e siècle (1). Grâce à une propagande active, d'autant plus difficile à arrêter qu'elle s'exerçait dans l'ombre, ils se répandirent vite en Europe et principalement dans la presqu'île balkanique, déjà entamée par l'hérésie paulicienne. Là, ils s'appelèrent Bogomiles au lieu de Phoundagiagites, nom qu'ils portaient dans leur pays d'origine. Bogomile veut sans doute dire ami de Dieu, et tout porte à croire que c'étaient les hérétiques eux-mêmes qui s'étaient donné ce qualificatif. Nous savons, en effet, par le moine Euthyme qu'ils s'appelaient chrétiens ou christopolites (χριστοπολίται) (2). Quoi d'étonnant qu'ils se soient dits amis de Dieu en Bulgarie?

La nouvelle secte recruta de bonne heure des adhérents dans la capitale de l'empire. Avant la chasse que leur donna Alexis Comnène aux environs de 1110, il se tint contre eux, à Constantinople, un synode, dont les actes ne sont autres que les quatorze anathématismes dont nous avons parlé au début. Ce synode doit se placer après le couronnement de Jean Comnène, c'est-à-dire après 1092. Pour la rédaction des anathématismes on utilisa

(1) Parlant des Massaliens du IV^e siècle, Cédrenus leur donne déjà par anticipation le nom de Bogomiles et de *Lampetiani*, Λαμπετιανῶν καὶ Βογομίλων, *Histor. compend.*, P. G., t. CXXI, col. 560. Quelle est la signification du mot Λαμπετιανοί? Il nous semble qu'on peut le traduire par habitants de Lampé, localité située en Phrygie, dans la vallée de même nom. (Cf. W. M. RAMSAY, *The cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford, 1895, t. I^{er}, p. 227.) Ce serait là une nouvelle indication sur le pays d'origine de l'hérésie.

(2) Les Pauliciens s'appelaient aussi chrétiens. C'est peut-être pour se distinguer d'eux que les Phoundagiagites prirent en Bulgarie le nom de Bogomiles.

(1) Notre auteur ne nomme nulle part Sathanaël ou Samaël.

surtout le traité de notre moine Euthyme, mais on puisa aussi à d'autres sources. Thalloczy a publié en 1895 des additions intéressantes à ces anathématismes, se rapportant à la manière de recevoir dans l'Eglise les hérétiques convertis (1).

A la fin de son travail, M. Ficker fait remarquer que plusieurs sectes russes de nos jours présentent des analogies frappantes avec les Bogomiles byzantins. Il

faut dire la même chose de certaines sectes musulmanes d'Asie Mineure, comme les Tachtadji et les Kizil-basch. Une étude détaillée de ces ressemblances, dont on chercherait à expliquer l'origine, serait d'un grand intérêt, et nous faisons des vœux pour que M. Ficker l'entreprenne.

MARTIN JUGIE.

Constantinople.

NOTE DE TOPOGRAPHIE CONSTANTINOPOLITAINE

LA PORTE BASILIKÈ

Après avoir démontré l'existence d'une porte Basilikè dans la partie du mur constantinopolitain comprise entre les deux ponts de la Corne d'Or, le P. Pargoire l'identifiait avec la porte actuelle de Sindan-Kapou, l'ancienne porte de Saint-Jean de *Cornibus* (2). Puis il ajoutait :

Est-ce à dire qu'il n'existait pas des portes homonymes à l'Ouest et à l'Est? Celle de l'Ouest me paraît très mal assurée; celle de l'Est un peu moins (3).

En revenant aujourd'hui sur ce sujet, je voudrais rectifier sur deux points dépendants l'un de l'autre l'opinion exprimée alors par le regretté byzantiniste. Sachant que le P. Pargoire était le premier à se corriger lui-même à l'occasion, il m'a paru qu'une manière de payer encore tribut à sa mémoire serait d'essayer d'éclaircir un peu plus un problème de topographie à la solution duquel il a déjà tant contribué.

L'existence d'une Basilikè entre les deux ponts actuels restant établie, je proposerai de l'identifier, non pas avec

Sindan-Kapou, mais plutôt avec Ayasma-Kapoussi. Et parmi les raisons qui serviront à appuyer cette identification, l'une d'elles établira du même coup, si je ne me trompe, l'existence d'une Basilikè de l'Ouest à Balat-Kapou.

L'église Saint-Acace de Karya, que les textes situent au Stavrion, dans le Zeugma, ἐν τῇ βασιλικῇ πόρτῃ (1), est un point de repère précieux qui, en même temps qu'il démontre l'existence d'une porte Basilikè à peu près à égale distance de Balat-Kapou et de Top-Kapou, sert à en préciser la localisation (2). Or, l'église Saint-Acace de Karya s'élevait dans la X^e région, dont elle était un des points-limites (3). De ce chef, la porte Basilikè, où était ce *martyrium*, ne saurait être placée à Saint-Jean de *Cornibus*, car cette dernière église et la porte de même nom se trouvaient dans la VI^e région (4). La

(1) Ps.-CODINUS, Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, III, dans TH. PRAGER, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, fasc. II. Leipzig, 1907, p. 253, en note. Sur Saint-Acace de Karya, voir *Echos d'Orient*, t. XII, mars 1909, p. 103-108.

(2) J. PARGOIRE, dans *Echos d'Orient* t. IX, p. 31.

(3) MORDTMANN, *Esquisse topographique de Constantinople*. Lille, 1892, p. 7.

(4) *Echos d'Orient*, t. IX, p. 32.

(1) M. Ficker publie la partie du texte grec, dont Thalloczy ne donne qu'une traduction allemande (p. 172-175).

(2) J. PARGOIRE, *Constantinople : la porte Basilikè*, dans *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 30-32.

(3) *Echos d'Orient*, loc. cit. p. 32.

porte Basilikè du Zeugma ne doit donc pas être identifiée avec l'ancienne porte Saint-Jean de *Cornibus*, aujourd'hui appelée Sindan-Kapou.

Cet argument suffit, je crois, à convaincre qu'il faut chercher la Basilikè en question un peu plus loin vers l'Ouest. Il est probable, dès lors, que le raisonnement très serré du P. Pargoire doit pécher par quelque endroit. De fait, en suivant attentivement sur la carte ses opérations topographiques, on constate à un moment la malencontreuse erreur qui a faussé la suite des calculs. Pour prouver que la porte Saint-Jean de *Cornibus* ne diffère point de la Basilikè, il y est fait appel à deux actes patriarcaux de 1400 et environs, qui nous montrent Saint-Jean-Baptiste « situé hors des murs de la ville, sur le rivage de la porte Basilikè ». Et le byzantiniste très averti a soin de prévenir en note le lecteur contre une confusion possible entre diverses portes également dites de Saint-Jean-Baptiste :

Gardez-vous de confondre cette porte avec celle de Saint-Jean-Baptiste que mentionnent d'autres documents.

Il est assez piquant, mais il n'est sans doute pas extraordinairement rare de constater que les érudits tombent parfois eux-mêmes, à leur insu, dans des erreurs semblables à celles dont ils ont voulu prémunir les autres. Les vrais savants ne s'offensent pas de cette constatation, bien propre à inspirer à tous une salutaire modestie. Le P. Pargoire me semble, sur ce point spécial, avoir été victime de cette sorte de mirage intellectuel qui, une fois la thèse établie dans son ensemble, expose à créer de rien ou de presque rien des déterminations trop précises. Je veux bien qu'il ne s'agisse pas, dans les actes patriarcaux cités, de la porte Saint-Jean-Baptiste de Kynégion visée par la note ci-dessus transcrite (1). Mais je dis, d'autre part, qu'il ne s'agit pas davantage de Saint-Jean de *Cornibus*. L'église de ce nom se

dressait dans la VI^e région à l'intérieur des murs (1). Ce n'est donc pas à elle que peut s'appliquer l'indication topographique donnée par l'acte patriarcal de 1400, nous montrant Saint-Jean-Baptiste « situé hors des murs de la ville, sur le rivage de la porte Basilikè », τὸν (ναὸν) ἔξω τῆς βασιλικῆς πόλεως τῶν πόλεων, περὶ τὸν αἰγιαλὸν τῆς βασιλικῆς πόλεως (2). Il doit apparemment exister une autre église du Précurseur répondant à ce double renseignement, c'est-à-dire élevée hors des murs, sur le rivage, non loin d'une porte Basilikè. De fait, un sanctuaire de ce nom se voit encore aujourd'hui entre Balat-Kapou et la porte du Phanar, à l'extérieur des remparts, sur la rive de la Corne d'Or. C'est actuellement le métokhion du Sinai. Avec Gédéon, Mordtmann et Van Millingen (3), je suis d'avis qu'il faut rapporter à cette église les actes patriarcaux signalés tout à l'heure. La seule chose qui pourrait faire difficulté, c'est la mention de la porte Basilikè. Nous examinerons dans un instant s'il n'y a pas lieu d'en conclure plutôt l'existence d'une Basilikè de l'Ouest à localiser aux environs du métokhion du Sinai.

Avant de tirer cette conclusion, revenons à la Basilikè du Zeugma qu'il nous reste à identifier. Sans entrer à ce sujet dans plus de détails, il me suffira de renvoyer le lecteur à l'article paru ici même sur Saint-Acace de Karya (4). Cette église célèbre de la X^e région étant, d'après les textes, située ἐν τῇ βασιλικῇ πόρει, sa localisation sert à fixer la Basilikè en question. Si donc on voit, avec Mordtmann (5), dans Ayasma-Kapoussi une

(1) A. VAN MILLINGEN, *Byzantine Constantinople*. Londres, 1899, p. 205.

(1) MORDTMANN, *Esquisse topographique de Constantinople*. Lille, 1892, p. 46; A. VAN MILLINGEN, *op. cit.* p. 214, 215, et, dans ce même ouvrage, le plan de la page 18.

(2) MIKLOSICH ET MUELLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. II. Vienne, 1862, p. 391, 487.

(3) GÉDÉON, Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Constantinople, 1899, p. 52; MORDTMANN, *op. cit.* p. 40; A. VAN MILLINGEN, *op. cit.* p. 234, 235.

(4) S. SALAVILLE, *les Eglises Saint-Acace à Constantinople*, dans *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 103-108.

(5) MORDTMANN, *op. cit.* p. 8.

réminiscence de l'ancien *martyrium* de Saint-Acace, il est tout naturel d'identifier la porte de ce nom avec la Basilikè du Zeugma. C'est l'identification qui paraît la plus vraisemblable et qui s'accorde le mieux avec les indications fournies par les documents.

Quant à la Basilikè de l'Ouest, dont l'existence paraissait au P. Pargoire très mal assurée, elle me semble, au contraire, tout à fait certaine. Exigée par le texte des actes patriarcaux qui furent pour le savant topographe une regrettable cause de confusion, cette Basilikè de l'Ouest, sur le rivage de laquelle se dressait l'église du Prodomè, qui est aujourd'hui le métokhion du Sinai, est signalée par un grand nombre de documents à l'époque des Croisades et des Paléologues (1). Un passage du *De Cerimoniis* de Constantin Porphyrogénète semble même indiquer l'origine du nom de Basilikè ou *porte impériale*. Lorsque les *basileis* se rendent aux Blakhernes par la voie de mer, y est-il dit, c'est là qu'ils abordent, c'est à cette porte que le Sénat les reçoit (2). D'où sans doute aussi le nom de *débarcadère impérial*, ἀποβάθρα βασιλέως, donné à cet endroit d'après Nicetas Choniates (3). Les historiens la mentionnent souvent à l'occasion des divers sièges de la ville. En 1453, c'étaient les Vénitiens avec Luc Notaras qui défendaient la Basilikè ainsi que l'espace compris entre elle et la porte du Phanar (4). Après l'entrée des janis-

saïres par les portes terrestres, l'amiral turc Khamouzas aborda, dit Critoboulos, aux *portes appelées impériales*, ταῖς βασιλικαῖς καλουμέναις πύλαις, qu'il força pour pénétrer à son tour dans la ville et participer au pillage et au massacre (1).

Balat-Kapou, qui vient après Phanar-Kapou, vers l'Ouest, mais qui précède les Blakhernes, réalise parfaitement toutes ces données. L'église Saint-Jean ou métokhion du Sinai, située hors des murs, entre les deux portes de Phanar-Kapou et de Balat-Kapou, plus près de celle-ci que de celle-là, peut fort justement être désignée comme se trouvant sur le rivage de la *porte Basilikè*, si cette Basilikè s'identifie avec le Balat-Kapou d'aujourd'hui. On sait par ailleurs que le nom turc de Balat rappelle le πλάτιον impérial jadis attaché au sanctuaire de la *Panagia Blakbernitissa*.

Ainsi donc, parmi les portes qui s'ouvraient dans la section de l'enceinte constantinopolitaine allant du pont actuel de Galata aux Blakhernes, il faut compter deux homonymes : la Basilikè voisine de Saint-Acace de Karya, qu'on doit probablement identifier avec Ayasma-Kapoussi, et la Basilikè plus occidentale, où descendait l'empereur quand il venait aux Blakhernes, celle sur le rivage de laquelle s'élevait l'église Saint-Jean-Baptiste *extra muros* et qui est le moderne Balat-Kapou.

SÉVÉRIEN SALAVILLE.

Constantinople.

(1) On trouvera de nombreuses références dans MORDTMANN, *op. cit.* p. 40, et A. VAN MILLINGEN, *op. cit.* p. 240.

(2) CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Cerimoniis*, l. II, c. XII, Migne, *P. G.*, t. CXII, col. 1010-1021.

(3) NICETAS CHONIATES, *Historia*, Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 228.

(4) DUCAS, *Historia byzantina*, c. XXXIX; MINGE,

P. G., t. CLVII, col. 1108; PHRANTZES, *Chronicon majus*, l. III; Migne, *P. G.*, t. CLVI, col. 850.

(1) CRITBOULOS, *Vie de Mahomet II*, l. I^{er} § 249, dans *Monum. Hung. Hist.*, t. XXI, 1^{re} partie, p. 114; II^e partie, p. 125.

NATURE, AUTEUR ET FORMULE

DES PEINES ECCLÉSIASTIQUES

D'APRÈS LES GRECS ET LES LATINS

Le Dr Vering, dont le *Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts* (1) jouit d'une juste célébrité et dont M^{sr} Milasch, évêque orthodoxe de Zara en Dalmatie, a reproduit le cadre et imité la méthode dans le *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche* (2), déclare inutile de traiter en détail du Code pénal de l'Eglise grecque, parce qu'il le croit identique au droit pénal de l'Eglise latine. Comme le lecteur pourra le constater, il existe pourtant, au point de vue des peines, entre le droit canon grec et le droit canon latin, des divergences assez importantes pour être signalées dans une étude comparée sur les peines ecclésiastiques des diverses Eglises. Le présent travail n'a pour objet que les divergences relatives à la *nature*, à l'*auteur* et aux *formules* des peines ecclésiastiques.

I

Une première divergence entre les deux droits, c'est que le droit grec ne distingue pas nettement les peines ecclésiastiques en censures et en peines vindicatives. Vering, Milasch et d'autres (3) adaptent

(1) Fribourg-en-Brigau, 3^e édit., 1893, 753 pages.
(2) Mostar, 1905, 2^e édit. L'original est en serbe. Outre la traduction allemande imprimée à Vienne, il existe de l'ouvrage de M^{sr} MILASCH des traductions russe (Saint-Petersbourg, 1897) et bulgare (Sofia, 1904). L'édition serbe, dont nous ignorons la date, est très répandue. La première édition du *Kirchenrecht* du canoniste dalmate est de 1890, tandis que le *Lehrbuch* de Vering, qui en était à la troisième édition en 1893, a dû voir le jour pour la première fois sûrement avant 1890. Or, à notre connaissance, on ne trouve pas chez les canonistes antérieurs à cette date le *cadre et la méthode* de Vering. Ce savant auteur nous semble donc en être l'initiateur.

(3) Tels les canonistes russes Skworcow et Suworow.

assez heureusement cette classification du droit canon latin au droit canon grec. Notons, toutefois, que l'évêque de Zara donne de la censure et de la peine vindicative une notion qui ne concorde pas entièrement avec celle de notre droit. A ses yeux, la censure diffère de la peine vindicative en ce que l'une est correctrice ou médicinale et imposée pour un temps *déterminé*, et que la seconde est un châtiement perpétuel de sa nature. Selon le droit canon latin, la durée de la censure dépend de l'amendement du pécheur, et la peine vindicative n'est pas nécessairement perpétuelle.

II

A cette première différence s'en ajoute une seconde, plus fondamentale. Les canonistes grecs, se conformant en cela aux documents anciens (1), conçoivent toute peine ecclésiastique comme une *excommunication* (ἐξορισμός, *excommunicatio, segregatio*).

L'excommunication, dit M^{sr} Milasch, est la privation des droits dont jouit la communauté.... (Or), cette communauté est double, celle des laïques et celle des ecclésiastiques.... (et) comme les droits en question sont plus ou moins importants (dans l'une et l'autre communauté), l'exclusion de la communauté est aussi plus ou moins complète (2).

Cette conception était également dans l'antiquité celle de l'Eglise latine, qui a peu à peu restreint le sens du mot *excommunicatio* ou *segregatio*, en l'appliquant uni-

(1) Surtout aux *Canons des saints apôtres*.

(2) *Op. cit.* p. 497.

quement à l'exclusion de la société des fidèles (1).

III

Une autre divergence actuelle des deux droits canons a pour objet les peines des laïques et des ecclésiastiques. Cette divergence, qui n'est pas très accentuée quand il s'agit de la classification particulière des peines applicables aux simples fidèles, l'est davantage s'il est question de la classification des peines du clergé.

A. Chez nos frères séparés d'Orient, les peines ecclésiastiques des fidèles se ramènent au μέγας et au μικρός ἀφορισμός. Au second se rattachent la *privation de l'Eucharistie* et l'*interdictum ab ingressu ecclesiae*. La privation de l'Eucharistie est infligée par le confesseur (πνευματικός), et l'autre peine par l'évêque. Sur ce point, le droit grec est d'accord avec le droit latin; car chez nous le confesseur peut également priver son pénitent de l'Eucharistie.

Le μέγας ἀφορισμός ou *anathème* est l'excommunication complète, c'est-à-dire la privation de toute communication avec les fidèles. Cette peine n'est autre chose que notre excommunication des *tolerati* et des *vitandi*, division qui n'existe pas explicitement dans le droit grec, mais pourrait fort bien être employée dans ce droit pour désigner les ἀφορισμένοι du grand (*vitandi*) et du petit (*tolerati*) *aphorisme*. Quant au μέγας et au μικρός ἀφορισμός, ils n'ont rien de commun avec notre *excommunication majeure et mineure* (2).

Des auteurs orthodoxes (3) enseignent que l'anathème ne peut être infligé que par

l'autorité suprême de chaque Eglise, mais nous doutons que cette règle existe ou soit observée partout (1). Dans l'Eglise latine, l'anathème (et, à plus forte raison, les deux autres ἀφορισμοί) peut être infligé par tout évêque et tout prélat régulier suprême ou provincial. Autant que l'imprécision des canonistes orthodoxes permet de l'établir, le pouvoir coercitif du prélat régulier oriental ne s'étend pas au delà du μικρός ἀφορισμός.

Si du Code pénal des laïques nous passons à celui du clergé, nous constatons une différence plus grande entre le droit grec et le droit latin.

D'abord, le Code normal de l'Eglise latine soumet à l'anathème et au μικρός ἀφορισμός le clerc aussi bien que le laïque, ce que le droit grec n'admet que comme exception et encore s'il s'agit des hérétiques, des schismatiques et de certains autres pécheurs contre lesquels elle maintient l'anathème édicté par les anciens conciles. Cette législation grecque a pour principe le 25^e canon des apôtres, qui défend d'imposer en même temps une double peine. Or, le clerc anathématisé serait, par le fait même, privé de la communion cléricale et déposé. L'Eglise latine, dont le Code pénal était autrefois le même que celui de l'Eglise grecque, comme on peut le constater par l'histoire de son droit, a commencé par multiplier les exceptions dès le moyen âge et a fini par réduire le clergé à la condition commune pour les deux ἀφορισμοί (2).

(1) En Russie, l'évêque peut anathématiser un pécheur avec la permission du saint synode. *Règlement de Pierre le Grand*, traduit du russe par le R. P. Tondini. Paris, 1874, p. 78. Dans les pays de langue grecque, les évêques se reconnaissent parfaitement le droit de fulminer le μέγας ἀφορισμός, excepté en Grèce où la loi ne permet l'ἀφορισμός public qu'en des cas exceptionnels et avec l'autorisation préalable du gouvernement. — ΣΑΚΕΛΛΑΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον. Athènes, 1898, p. 410.

(2) A l'époque du pape Alexandre III (xii^e siècle), l'ancien droit normal était encore en vigueur en Occident. Ainsi il est dit dans une décrétale de ce pontife, l. II, tit. I, *De judic.*, c. x, qu'un clerc déposé peut être excommunié et *contumacia crescente, anathematis mucrone feriri*. M. Vacandard, dans son article cité plus haut sur la *déposition*

(1) Voir l'article de M. VACANDARD sur la *déposition et la dégradation des clercs* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot. Sous l'empire romain et jusqu'au viii^e siècle, le code pénal des deux Eglises ne dut différer presque en rien, puisque les sources canoniques principales étaient les mêmes. Au ix^e siècle encore, le pape Nicolas I^{er} disait de deux évêques déposés: *ab omni officio sacerdotali « excommunicati » sunt*.

(2) Cette dernière n'existe plus depuis le décret du Saint-Office du 5 déc. 1883.

(3) AP. CHRISTODOULOU, MILASCH, etc.

En ce qui concerne les peines spéciales au clergé, à la *suspense ab ordine* et à la *suspense ab officio* des Latins, correspondent aujourd'hui chez les Grecs l'ἀργία et la παῦσις temporaires ou perpétuelles (1).

La καθάρσις ou déposition est la peine cléricale la plus grave dans les deux droits. On traduit ordinairement le mot καθάρσις par celui de *dégradation*. Les deux termes ne sont cependant pas absolument synonymes. La dégradation proprement dite, ou *dégradation actuelle*, succède à la déposition (2). Elle est une cérémonie semblable à la dégradation militaire. L'histoire signale entre autres exemples de dégradation celle de Paul d'Alexandrie au concile de Gaza, en 541, celle de saint Ignace de Constantinople au IX^e siècle, celle de saint Léger d'Autun (865), celle de deux évêques indignes au concile de Nîmes en 886. Notre pontifical prescrit une cérémonie spéciale pour la dégrada-

tion. L'euchologe ne la mentionne pas. La cérémonie religieuse de la dégradation n'a guère dû se pratiquer chez les Grecs, puisque, si nous ne faisons pas erreur, M. Sakellaropoulos dit quelque part qu'elle est une cérémonie ancienne purement occasionnelle et facultative (1).

Au sujet de l'autorité qui inflige la peine cléricale, le désaccord entre Grecs et Latins est çà et là assez sensible. La καθάρσις des clercs inférieurs aux sous-diacres peut être prononcée par le tribunal épiscopal (2). En principe, et selon la tradition, la déposition des diacres et des autres clercs supérieurs est prononcée par un synode d'évêques plus ou moins nombreux (3). En fait, cependant, la sentence synodale de déposition contre un évêque latin ne serait définitive qu'après la ratification du Pape (4). Le droit orthodoxe actuel ne semble pas, comme le droit latin écrit, refuser sûrement au tribunal épiscopal le pouvoir de déposer tout clerc inférieur à l'évêque. En Grèce, toutefois, ce tribunal

et la dégradation des clercs, cite et s'efforce d'expliquer une autre procédure du droit ancien, selon laquelle le clerc pouvait être excommunié avant d'être déposé. Il cite à l'appui de son assertion les canons XLV et LVIII des apôtres, l'acte V du concile d'Ephèse, et le même Alexandre III, l. II, tit. XXI, *De testibus*. D'après les canonistes grecs, que nous croyons dans le vrai, puisqu'ils s'appuient sur la procédure très ancienne de leur droit, et que les canons des apôtres, les canons des anciens conciles généraux sont d'origine orientale, l'ἀφορισμός (*segregatio, excommunicatio*) des clercs, antérieure à la καθάρσις (*depositio*), doit être entendu quand il s'agit du droit canon ancien, de la *suspense ab ordine* ou ἀργία. Au contraire, l'ἀφορισμός qui suivait la καθάρσις (canon XXV des apôtres) est la simple excommunication des laïques.

(1) A s'en tenir au canon II du concile de Nicée, la παῦσις serait la καθάρσις. Si le canon LXIX de saint Basile peut s'entendre dans le même sens, il peut aussi bien s'entendre de la *suspense perpétuelle*. M. Vacandard pense que le mot παῦσθαι était le terme technique des conciles pour désigner la déposition. Nous regrettons de ne pas pouvoir nous ranger à son avis : car, pour ce qui est des *canons apostoliques* dont il cite le canon XIV, et du concile de Sardique, canon XI, nous n'y trouvons pas le mot παῦσθαι employé dans le sens d'une peine canonique. Quant au canon II du concile d'Ancyre, il peut s'interpréter dans le sens de la *suspense*. D'ailleurs, il ne nous paraît pas douteux que le terme technique, presque exclusivement employé par les conciles pour signifier la déposition, ne soit le mot καθάρσις et non celui de παῦσις.

(2) Appelée dégradation orale ou écrite.

(1) Dans les pays où l'autorité civile lui prête main-forte, l'Eglise orthodoxe dégrade le clerc en se contentant de lui couper la barbe et de lui enlever son costume ecclésiastique.

(2) En Grèce, cette sentence n'est définitive qu'après la décision du saint synode et l'autorisation expresse du gouvernement, pour la bonne raison que, selon notre remarque précédente sur le pays, l'ἀφορισμός public n'est permis qu'avec l'autorisation de l'Etat et en certains cas. « En Grèce, dit M. Sakellaropoulos, les lois civiles pourvoyant suffisamment au châtement des fautes notoires, l'ἀφορισμός est par le fait même aboli en temps ordinaire », *op. cit.* p. 401-406, 410.

(3) Chez les Latins, les sous-diacres sont compris parmi les clercs supérieurs en question. Le droit ancien fixé par les canons XII et XX d'un concile de Carthage (418) ordonne que la déposition d'un évêque soit décidée par douze évêques, celle d'un prêtre par six évêques, celle d'un diacre par trois évêques, et celle d'un clerc inférieur par un seul évêque. La pratique a plus ou moins modifié cette législation antique, contredite d'ailleurs par celle d'un synode tenu à Antioche en 341.

(4) *Pontificale romanum. Ordo depositionis.... sacrorum ordinum*. La rubrique fait remarquer que l'évêque diocésain n'est pas compris dans les chiffres 12, 6, 3, 1. En Orient, le canon du concile de Carthage, qui a prévalu partout, même en Occident, sur celui d'Antioche, ne serait encore pleinement en vigueur que pour la déposition des évêques. VERING, *op. cit.* p. 661. SAKELLAROPOULOS, *op. cit.* p. 406.

ne peut que dresser l'instruction judiciaire qu'il envoie au saint synode à qui est dévolu le droit de porter la sentence. M. Sakellaropoulos, dans le paragraphe 105 de son *Ἑλλησιαστικὸν δίκαιον*, explique assez clairement la jurisprudence du droit canon orthodoxe relative à la déposition des clercs.

Par qui devrait être déposé un patriarche? M. Sakellaropoulos est d'avis que la jurisprudence de l'Eglise grecque exige un synode des métropolitains du patriarcat (1).

Quant à la déposition entendue au sens de simple destitution (*ἀργία, πῦσις*), en Orient et en Occident elle est une cause épiscopale, s'il s'agit du clergé inférieur. La destitution d'un évêque orthodoxe est édictée par le saint synode; en droit sinon en fait, celle d'un évêque latin dépend d'un synode provincial dont la sentence est confirmée par Rome. Pour la destitution d'un patriarche ordinaire, le saint synode ou tout autre Conseil suprême, après les remontrances d'usage, la demande au chef de l'Etat (2).

Il ne peut être question de la destitution (pas plus que de la *déposition* ou *καθάρσις*) du Pape, puisqu'à titre de *patriarche* strictement *œcuménique* et su-

prême il est au-dessus de toute justice humaine.

Ici se présente la fameuse controverse relative à la permanence du caractère sacerdotal chez le prêtre ou l'évêque déposé du sacerdoce. Un prêtre ou un évêque déposé (1) est-il encore prêtre ou évêque? Les théologiens et les canonistes latins pouvaient douter au moyen âge (2), mais depuis le concile de Trente (3) la théologie et le droit de l'Occident sont fixés sur ce point capital. Il n'en est pas tout à fait de même en Orient. L'illustre théologien Macaire, fidèle à la *confession de foi de Dosithée* (4), croit que le caractère sacerdotal est indélébile (5). Qu'en pense le magistère ordinaire contemporain de l'Eglise orthodoxe? M. Théotokas raconte qu'en 1880 l'Eglise de Constantinople consulta les Eglises autocéphales sur la valeur des ordinations faites par un évêque déposé ou schismatique. L'Eglise de Grèce seule fut d'un avis plutôt défavorable, et le saint synode lui-même, après mûr examen de la question, n'osa se prononcer :

La question de savoir quelle valeur attribuer aux ordinations faites par un évêque schismatique ou déposé a beaucoup préoccupé l'Eglise de Constantinople durant les dernières années. Après avoir longuement examiné le cas, le saint synode sollicita l'avis des Eglises autocéphales, dont les réponses furent lues dans la séance du

(1) *Op. cit.* p. 406.

(2) *Règlements généraux du saint synode*, traduits et publiés par le R. P. Louis Petit, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1898, t. III; 1899, t. IV. *Règlement organique du saint synode*, art. 12. Un article analogue du nouveau règlement de l'Eglise orthodoxe d'Antioche, ch. IV, art. 9, *Echos d'Orient*, t. IX, p. 238, détermine la procédure à suivre pour la destitution du patriarche de tout l'Orient. La même procédure est observée pour la destitution des patriarches de Jérusalem et d'Alexandrie : car, dit M. Karavakyros dans son *Etude sur l'organisation de la justice en Turquie*, Paris, 1903, p. 41, « les attributions (du saint synode de Jérusalem et du conseil suprême d'Alexandrie) sont les mêmes que celles du saint synode du patriarcat de Constantinople ». Le tome III des *Ἐπισημαντοὶ κώδικες*, p. 2793-2799, contient le règlement du patriarcat de Jérusalem. Nous ne voyons rien de précis dans *Radic*, pour ce qui a trait au patriarcat de *Carlowitz*, mais nous pensons qu'au même titre que l'élection du patriarche la destitution de ce dernier doit dépendre en Cour suprême du *Congrès national* et de la ratification de l'empereur.

(1) Un prêtre est complètement déposé lorsque son nom est effacé de la liste des membres du clergé et rentre dans le rang et l'état des laïques, tout en gardant les obligations du célibat et du bréviaire (s'il y était obligé dans son Eglise), et en obtenant parfois une pension et même la faculté de garder le costume ecclésiastique. Sur ce point de fait les deux droits sont d'accord. VACANDARD, *Dictionnaire de théologie catholique*. THÉOTOKAS, *Νομολογία τοῦ οἰκουμένου πατριαρχείου*, p. 446. SAKELLAROPOULOS, *op. cit.* p. 415.

(2) MORIN, *Commentarius historicus de disciplina et administratione sacramenti pœnitentiæ*. Paris, 1651, p. 200; SALTET, *Les réordinations*. Paris, 1907, ch. XXII.

(3) Sess. VII, canon IX.

(4) ἄρτος 14'. Cette confession de foi était l'écho du magistère ordinaire du XVIII^e siècle.

(5) *Théologie orthodoxe*, t. II, p. 591.

19 novembre 1880. L'avis de toutes ces Eglises, à l'exception de celle de la Grèce, qui s'en remettait, d'ailleurs, à la décision du saint synode, fut qu'il fallait accepter ces ordinations et se contenter envers les clercs ainsi ordonnés d'une simple imposition des mains accompagnée de prière et de la reconfirmation. L'examen de la question fut repris dans la séance du 28 janvier 1881, mais aucune solution ne fut donnée.

A ce propos, ajoute M. Théotokas, nous croyons utile de signaler un travail présenté au saint synode en 1874 et publié en 1887 par Mgr Basile, métropolite de Smyrne. Dans ce travail, l'auteur se propose de démontrer la validité des ordinations accomplies par les évêques déposés, schismatiques ou même hérétiques, pourvu que leur baptême et leur ordination ne puissent être révoqués en doute (1).

Il résulte de ce récit que la théologie et le droit orthodoxes ne sont pas encore fixés sur cette grave question, à moins de dire qu'aux yeux des docteurs grecs qui nient la validité des ordinations faites par un évêque déposé, cette invalidité provient du défaut de juridiction que l'Eglise laisse ou retire selon l'opportunité ou économie aux clercs illégitimes. Cette explication particulière de l'économie, qui était déjà en Occident celle de l'école de Bologne au moyen âge à propos des ordinations accomplies par les évêques schismatiques, hérétiques ou déposés (2), sourirait sans doute à M. Androustos. Mais traduit-elle la pensée de certains théologiens ou canonistes grecs, exprime-t-elle de même la pensée qui préoccupait l'Eglise de Grèce et l'Eglise de Constantinople en 1880? Nous hésitons à le croire.

(1) *Op. cit.* p. 371-372. En faveur de l'opinion qui explique l'invalidité dont il s'agit par l'effacement du caractère sacerdotal chez l'évêque déposé, on ne peut alléguer les termes expressifs employés par certains canonistes orthodoxes. Ces termes usités souvent aussi en Occident sont susceptibles d'une interprétation favorable à la thèse du caractère indélébile du sacerdoce.

(2) SALTET, *op. cit.* c. xx, p. 369 et suiv., c. xix, p. 339-341.

IV

Nous ne parlons pas des divergences des deux droits au point de vue des peines *ab homine, a jure, latæ et ferendæ sententiæ, des amendes, de la contrainte par corps, de la réclusion dans un monastère*. Sur ces peines et d'autres semblables, le désaccord n'existe pas.

Quant à l'interdit, dont Vering a raison de nier l'existence comme peine spéciale dans le droit grec, il peut se ramener à l'ἀπορία ou à l'ἀπορισμός des fidèles (1).

Rien à dire concernant l'ἀπορισμός clérical ayant trait à l'*intercommunio ecclésiastique*. Cette peine est la même dans le droit latin et le droit grec.

Parmi les différences des deux droits ecclésiastiques, on peut citer les *formules* dont les autorités religieuses en Orient ou en Occident se servent pour prononcer les peines ecclésiastiques. Ces formules, étant libres (2), ne constituent sans doute pas une différence juridique entre l'Orient et l'Occident. En fait, cependant, plusieurs de ces formules sont spéciales à l'Orient. Le chevalier Ricaut, dans son livre intéressant, *Histoire de l'état présent de l'Eglise grecque et de l'Eglise arménienne* (3), traduite de l'anglais par M. de Rosemond, en cite une curieuse, employée encore aujourd'hui pour fulminer l'anathème. Comme elle pourra intéresser plus d'un lecteur occidental, nous la transcrivons ici :

S'ils ne restituent pas à autrui ce qui lui appartient, et s'ils ne l'en remettent pas paisiblement en possession ou s'ils souffrent qu'ils le perdent : qu'ils soient séparés de l'Eternel, nôtre Dieu et Créateur; qu'ils soient maudits; qu'ils ne puissent obtenir de pardon; et qu'ils demeurent indissolubles après leur mort, tant dans ce siècle qu'au siècle à venir. Que le bois, les pierres et le fer se dissoudent : mais qu'ils ne le puissent jamais. Qu'ils héritent de la lèpre de Gehazi et de la corde de Judas. Que la

(1) TONDINI, *op. cit.*, p. 74, en note.

(2) *Id. op. cit.*, p. 78, en note.

(3) Middelbourg, 1692, p. 276-278.

terre s'ouvre et les engloutisse, comme Dathan et Abiram. Qu'ils gémissent et soient toujours tremblants sur la terre, comme Caïn; et que l'ire de Dieu soit sur leurs têtes et sur leurs visages. Qu'ils ne voyent rien des choses qu'ils souhaitent : et qu'ils mendient leur pain tout le reste de leurs jours. Qu'il y ait malédiction sur leurs ouvrages, sur leurs biens, sur leur travail et leurs services. Qu'ils ne produisent aucun effet, qu'ils n'ayent aucun succès et soient soufflez et dissipez comme la poussière. Qu'ils soient maudits de la malédiction des saints et justes patriarches, Abraham, Isaac et Jacob; des trois cent dix-huit saints qui furent les pères du concile de Nicée et des saints autres conciles. Et, étant hors de l'Eglise, que personne ne leur administre les choses de l'Eglise, que personne ne les bénisse, que personne n'offre de sacrifice pour eux, que personne ne leur donne le pain béni, que personne ne mange, ne boive, ne travaille et ne s'entretienne avec eux. Et après leur mort, que personne ne leur donne la sépulture, sur peine d'estre dans le même estat d'excommunication, sous lequel ils demeureront jusqu'à ce qu'ils ayent accompli les choses qui sont écrites dans cette sentence.

Ricaut fait précéder cette formule terrible de la réflexion suivante :

Les Grecs mettent si souvent l'excommunication en pratique qu'il semble qu'elle devrait perdre de la force et devenir méprisable (1). Cependant, soit que les paroles terribles de la sentence pénètrent vivement le cœur, soit qu'il y ait quelque chose de vrai dans les accidents funestes que l'on rapporte estre arrivez, non seulement aux vivants, mais même aux carcasses de ceux qui étaient morts sous l'excommunication, ce peuple ne s'est point encore relâché de la crainte et de la vénération qu'il a toujours eues pour les arrêts de son Eglise, qui conserve par là son autorité.

Pour confirmer sa réflexion touchant les suites funestes de *ἡ ἀφορισμός*, l'auteur cite cette histoire dramatique :

(1) En plein XIX^e siècle, M^r BASILE DE SMYRNE, dans son *ὑπόμνημα περὶ ἐκκλησιαστικοῦ ἀφορισμοῦ*, Constantinople, 1896, p. 319, blâmait les évêques orthodoxes de n'user souvent de cette arme spirituelle que pour des intérêts trop exclusivement matériels.

Sans nous arrêter à de petits contes vulgaires, je rapporterai une histoire de cette nature, que je tiens d'un caloyer candide, appelé *Sofronio*, fort connu et fort estimé à Smyrne, qui m'a protesté avec serment que ce qu'il me disait était vrai et qu'il n'en parlait que sur la foi de ses propres yeux.

J'ai connu, *me dit-il*, un homme qui, pour quelque faute qu'il avait commise dans la Morée, s'enfuit dans l'île de Milo. Il évita véritablement de tomber entre les mains de la justice; mais il ne put se dérober à celle de l'excommunication, qui le poursuivit partout, comme faisaient les remords de sa conscience et le sentiment de son crime. L'heure fatale de la mort étant venue et la sentence de l'Eglise n'ayant pas été révoquée, il fut enterré sans soin et sans cérémonie dans un lieu écarté. Ses amis et ses parents étoient affligés au dernier point de le savoir dans un état si pitoyable, tandis que les habitants de l'isle étoient toutes les nuits épouvantés de visions étranges. Ils ne doutèrent nullement qu'elles ne vinssent du tombeau de l'excommunié. Ils l'ouvrirent donc, selon leur coutume, et y trouvèrent un corps qui, bien loin d'être dissous ou corrompu, estoit d'une couleur vermeille et faisoit voir des veines gonflées de sang. Le cercueil estoit garni de raisins, de pommes, de noix, et d'autres fruits de la saison.

Après avoir délibéré sur ce qu'ils avoient à faire, les caloyers résolurent d'avoir recours au remède dont on se sert ordinairement dans ces occasions, c'est-à-dire de démembrer le corps et de le couper en plusieurs morceaux, pour ensuite le faire bouillir dans du vin. Cet expédient fut estimé le plus propre pour chasser le mauvais esprit et pour disposer le cadavre à la dissolution. Mais les amis du défunt, souhaitant que le corps de leur parent reposast en paix et que son âme pust goûter du soulagement, ils obtinrent du clergé que l'exécution de cet arrest seroit surcise. Tandis que l'on différa de couper le corps, on écrivit à Constantinople pour faire lever la sentence. Et l'on eut soin de recommander qu'en envoyant l'acte de révocation on marquast le jour, l'heure et la minute qu'il aurait été signé. En attendant la réponse, le corps fut mis dans l'église; les paisans ne voulant pas souffrir qu'il de-

meurast dans la campagne. Tous les jours on disoit des messes et l'on faisoit des prières pour demander à Dieu la dissolution de ce corps, et la grâce de ce pécheur. Un jour, après plusieurs oraisons, plusieurs supplications et plusieurs offrandes, comme je faisois moy-même le service, on entendit tout d'un coup dans le cercueil un grand bruit qui effraya l'assemblée. On l'ouvrit en diligence et l'on vit le corps dissous et rentré dans les premiers principes, de même que s'il eust été sept ans en terre. Nous remarquâmes exactement l'heure et la minute de cette dissolution; et l'ayant comparée avec l'heure et la minute auxquelles la rémission du patriarche avoit été signée, nous les trouvâmes exactement conformes.

Des missionnaires grecs nous assurent que des récits analoges continuent à

circuler de nos jours de bouche en bouche parmi les populations grecques de Turquie, surtout dans les campagnes et les villes retirées.

V

D'autres divergences pourraient être mentionnées entre les deux droits canons à propos de la *nature et de l'auteur* des peines ecclésiastiques, mais celles que nous avons rappelées suffisent pour montrer que Grecs et Latins modernes ne se font pas toujours du droit canon une idée absolument identique et que, lorsqu'ils sont d'accord, il subsiste souvent des différences de détails assez importantes.

A. CATOIRE.

Constantinople.

ÉTUDE SUR SAINT LUC LE STYLITE (879-979)

(Suite ⁽¹⁾.)

CHAPITRE III.

COMPÉTENCE ET VÉRACITÉ DU PANÉGYRISTE.

La *Vie de saint Luc* est un discours prononcé devant un auditoire de personnes pieuses, et c'est un discours d'apparat. Rien n'y manque, ni l'exorde avec les protestations coutumières d'insuffisance devant la grandeur du sujet, ni la péroraison qui déplore à nouveau les bégayements impuissants de l'orateur et se termine par la doxologie obligée : *le Christ Jésus Notre-Seigneur, à qui soit la gloire.....*, etc....., ni les interpellations à l'auditoire, ni les citations ou allusions vraiment nombreuses à l'Écriture, ni, et ceci est excusable dans un discours d'apparat, tout ce qui peut contribuer à mettre en valeur l'esprit du panégyriste : comparaisons, antithèses, jeu de mots

sur les noms propres, réflexions de philosophie et de psychologie élémentaires, pointes innocentes sur les dames de Constantinople, remarques pittoresques, récits gentiment troussés (1), le tout dans une langue correcte et très solennelle (2).

Je n'ai pas du reste la prétention de proposer cette vie de saint comme un modèle de littérature; les périphrases prétentieuses y remplacent trop facilement le mot propre, le style est très redondant, la composition assez lâche; on trouve tout d'un coup un renseignement là où on ne l'attendait plus; les répétitions sont fréquentes et les amplifications

(1) Lire en particulier, p. 35-39, l'histoire très piquante du pauvre sous-diacre Serge, aux trois quarts assommé dans une écurie par un bouffon, à la suite de plaisanteries vite dégénérées en disputes.

(2) Sur la langue du panégyriste, voir plus haut, p. 138.

(1) Voir *Echos d'Orient*, mai et juillet 1909, p. 138-144, 215-221.

livresques sentent la rhétorique de l'école ou de la chaire. Mais à tout prendre, notre prédicateur n'est pas plus ennuyeux ni moins distingué qu'un autre.

Au moins parle-t-il pour dire quelque chose sur un sujet dont il soit maître? La réponse n'est pas douteuse. A elle seule, la chronologie si exacte de notre biographe prévient déjà en sa faveur, et cette première impression est confirmée par tout le reste. Notre auteur est d'une compétence hors ligne pour nous parler de son héros. A plusieurs reprises, il se présente comme un de ses intimes; pendant vingt-sept ans il a eu avec lui les relations les plus étroites (27, 31), allant le voir fréquemment, usant de ses conseils, le trouvant toujours prêt à lui venir en aide et recueillant ses confidences (12, 12; 16, 10, ssq.; 27 seq.; 55, 30, seq.).

Et c'est un esprit sérieux que notre hagiographe: s'il entend saint Luc prononcer quelques paroles prophétiques, il les note avec soin pour en contrôler l'accomplissement (29, 12-20); c'est un homme pondéré, et qui ne s'en laisse pas facilement accroire. Aussi, même quand il rapporte des faits merveilleux, entend-il être cru. Il a sur ce sujet une page d'une force considérable, et qui mérite d'être rapportée en partie:

Que personne ne mette en doute ce que nous disons..... car ce n'est pas sans examen que nous avons accepté ces choses pour les insérer dans notre récit, comme si nous étions assez simple pour nous attacher, au petit bonheur, à des faits incertains, faible d'esprit et tête légère..... Non, c'est d'elle-même, de cette bouche véridique à laquelle nous avons été bien des fois suspendu, que le récit indiscutable nous en est arrivé. C'est que, pendant vingt-sept ans, par la miséricorde de Dieu....., j'ai connu..... cet homme céleste..... (27, 23 seq.)

D'ailleurs, il note tous les détails de nature à corroborer son témoignage.

Le médecin Etienne m'a affirmé la vérité du fait par serment (53, 20). On peut voir aujourd'hui encore l'homme qui a été

favorisé d'un tel miracle..... et il ne cesse..... de raconter à tout venant les actes de Luc. (42, 24 ssq.) Et que sert de se fatiguer à parler lorsque les faits eux-mêmes, d'une voix éclatante, rendent témoignage à la vérité..... puisque beaucoup de ceux qui ont eu part à ses bienfaits vivent encore?..... (29, 1 ssq.)

Il y a plus. Bien que de temps en temps il enfle la voix, le panégyriste nous apparaît d'ordinaire soucieux de précision et ennemi de toute exagération. C'est ainsi qu'il atténue fréquemment une expression qui lui paraît trop forte. Il dira: « Notre père faisait des miracles chaque jour..... *pour ainsi dire* (49, 13); avant qu'il mourût, on pouvait *presque dire* qu'il était incorporel et immatériel » (51, 32). Même expression et même idée (52, 19). Il sait que quelqu'un est apparu à saint Luc sous la figure de l'évêque Michel de Chalcédoine; pour son compte, il est persuadé que ce quelqu'un était l'archange saint Michel: il note seulement sa persuasion, sans la changer en affirmation d'un fait dont il n'est pas sûr (26, 3 ssq.). Il ne dira pas davantage que saint Luc est apparu à Constantin VII Porphyrogénète comme saint Nicolas à Constantin le Grand, mais, parce que ce n'est là qu'une conjecture de sa part, il dira: « *peut-être* lui est-il apparu » (41, 10.) Il ne craindra pas non plus d'affaiblir l'impression produite par les miracles, en racontant que, malgré l'intervention de saint Luc, il a fallu sept jours pleins au candidat Florus pour être débarrassé de la lèpre (45, 1); à peu près le même nombre de jours à une pauvre veuve de Byzance ou à un charbonnier d'Héraclée du Pont, pour être délivrés des obsessions du diable (48, 2; 33, 19). Notre confiance lui sera d'autant mieux acquise, lorsqu'il affirmera qu'André, préposé aux bains de l'impératrice Sophie, a vu le démon céder, séance tenante, aux prières de saint Luc (32, 22); que le magistros Basile Peteinos (35, 20), la femme de l'illustre Jean (48, 22), Anne, pieuse personne qui demeurait près de *la porte*

de bronze, (49, 6) (1), et George, fils de Serge (51, 17), ont été guéris subitement; qu'un deuxième Héraclote, vigneron celui-ci, ayant mangé un morceau de pain béni par saint Luc, vomit aussitôt, chose extraordinaire (πρὸς ἄμετρον ἐμετόν), le morceau de pain et le démon qui le tyrannisait (33, 24), ou qu'un batelier de Chalcédoine fut immédiatement débarrassé d'un mauvais mal de gorge par trois coups de vin, avalés sur l'ordre du thaumaturge, malgré la défense de la Faculté (45, 31 ssq).

Du même souci de précision provient le soin avec lequel le panégyriste situe les personnages qu'il met en scène; il indique leur nom, leur famille (2), leur état, leur lieu d'origine, même le nom de l'hôpital où l'on a essayé de les guérir quand ils ont été roués par un mime, et celui de l'oratoire où ils ont failli rendre le dernier soupir (36, 17; 37, 8, etc., etc.),

(1) πλησίον τῆς καλουμένης Πύλης Χαλκῆς. M. Vogt, p. 48, n. 1, fait remarquer justement que la Χαλκῆ Πύλη est nommée plusieurs fois dans les Synaxaires. (Voir DELEHAYE, *Synax. Eccles. Constantinop.* Bruxelles, 1902, p. 1178.) Mais il est étonné « que les *Patria* ne la signalent pas et que M. Mordtmann, dans son *Esquisse topographique de Constantinople*, n'y fasse nulle allusion ». Cela provient sans doute de ce que M. Vogt a pris la Χαλκῆ Πύλη pour une des portes de la ville de Constantinople, ce qui a égaré ses recherches. Il s'agit tout simplement d'une des portes du palais impérial, la porte de bronze, dont il est parlé à chaque instant dans l'histoire byzantine. Les *Patria* en parlent fort bien, cf. PREGER, *Scriptores Orig. Constant.* II, p. 373, au mot Χαλκῆ, et M. Mordtmann, dans son *Esquisse*..... y fait allusion, p. 61, n° 110, sous la dénomination « Κάγκελος τῆς Χαλκῆς, la porte d'entrée du Grand-Palais ». De même J. Labarte s'en est occupé en détail, et c'était juste, dans *le Palais impérial de Constantinople et ses abords*. Paris, 1861. Voir la table aux mots *Chalcé* et *Portes dans le palais impérial*. Inutile d'apporter d'autres autorités : elles sont légion.

(2) Ainsi le candidat Florus est signalé comme appartenant à la noble famille des Σαραντάπηχεις. Sous l'impératrice Irène, à la fin du VIII^e siècle, vivait déjà un Constantin Σαραντάπηχος. (THEOPH., *P. G.*, t. CVIII, col. 953.) Les deux noms sont évidemment identiques, mais la finale de Théophane est plus populaire; dans notre auteur, elle est plus savante, plus étymologique, plus pédantesque si l'on veut, soit qu'il faille attribuer cette légère retouche à notre hagiographe soucieux de beau langage, et cela ne nous étonnerait pas; soit que les descendants de Constantin Σαραντάπηχος aient

et jamais rien dans ces détails qui soit contredit par les sources, bien au contraire.

A l'occasion, il ne manquera pas de rappeler un sobriquet. Il nous dira qu'une statue est appelée περιγύτην, « le garçon de bain » (39, 22) (1); qu'un illustre du nom de Jean était appelé abusivement Ἰούβη (48, 12) (2), et qu'un certain Basile, « ni obscur ni inconnu, mais au contraire très illustre et très glorieux, revêtu de la charge de magistros si honorable aux yeux du monde..... avait un surnom qui ressemblait au nom des oiseaux, celui de *Peteinos* » (35, 9-17) (3).

A première vue, ce Basile, avec la manière pompeuse dont il est présenté par le biographe, et la pointe ironique qui lui est décochée à la fin, paraît être un grand personnage de l'époque qui n'aurait pas laissé un fort bon souvenir. Pour en avoir le cœur net, il n'y a qu'à feuilleter les chroniqueurs; l'on s'aperçoit bien vite que le magistros Basile était un franc coquin, très influent à la cour, et dont le nom est presque toujours accolé dans les sources à ce sobriquet de *Peteinos*. C'est lui qui, en 944, organisa dans le palais même la conspiration qui renversa l'empereur Romain Lécapène et aboutit à donner le pouvoir à Constantin VII (4). En 961, il fut l'âme d'un autre complot qui devait détrôner Romain II, mais qui fut découvert à temps (5). Il est superflu

jugé plus convenable à la dignité croissante de leur famille une finale vraiment noble, et ceci ne nous étonnerait pas davantage. Mais il faudrait trop de bonne volonté pour trouver bien probable avec M. Vogt, p. 44, n. 1, une identité d'origine entre les Σαραντάπηχος et les Σαραντινοί « dont M. Schlumberger a publié quelques sceaux ». (SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'empire byzantin*, p. 696.)

(1) Voir plus haut, p. 141 seq.

(2) Le mot n'est pas grec; il correspond au latin *Juba*; ce devait être un surnom : *Jean la crinière* ?

(3) τῆ τῶν πετεινῶν προσηγορία παρόμοιον τὴν προσωμίαν ἐκέκτητο. On lit dans les sources : Βασίλειος οὗτος ἐτύγγανεν, ὁ πετεινὸς τὴν προσηγορίαν. CEDRENIUS, *P. G.*, t. CXXII, col. 56 seq. Ἐἶχον δὲ πρωτοῦργόν καὶ πρωτάτιον Βασιλείον μάλιστα τὸν λεγόμενον πετεινόν, *ibid.*, col. 76, etc., etc.

(4) CEDRENIUS, *ibid.* col. 56-59.

(5) CEDRENIUS, *ibid.* col. 76 seq.

de rapporter ici tous les passages où il est question de lui, mais il ne le sera pas de remarquer que tous ces passages attestent, d'une manière très nette, l'exactitude de notre biographe, en confirmant, avec le sobriquet de Péteinos, l'importance du sinistre personnage, et en le mettant, juste au moment de sa plus grande prospérité, entre 945 et 956, en relations avec saint Luc et Théophylacte, ce qui est un nouveau *confirmatur* de notre chronologie.

Je ne suis pas sûr d'avoir été aussi heureux dans mes recherches sur l'illoustrios Jean dit Ἰούβη; j'ai cependant retrouvé dans les sources un nom exactement semblable. Un certain Χασέ, fils de Ἰούβη (1), se rendit si insupportable, comme gouverneur d'Achaïe, par ses malversations et ses débauches, que, sans égard pour la sainteté du lieu, les Athéniens le lapidèrent derrière l'autel de leur église. Ce Χασέ vivait sous l'impératrice Zoé; il mourut vers 915. Son père était-il le Jean Ἰούβη dont il est parlé dans notre *Vie*? En admettant que Χασέ fut lapidé à trente ans, saint Luc étant monté sur sa colonne d'Eutrope en 935, soit vingt ans plus tard, il faudrait supposer, d'après 48, 23, que Jean Ἰούβη eut un enfant vers soixante-dix ans environ. De plus, il semble que Jean Ἰούβη vivait encore quand fut prononcé notre panégyrique (2), c'est-à-dire, selon nous, vers 980 (3); il serait donc mort âgé d'environ au moins cent quinze ans. Ce ne sont pas là choses impossibles, bien improbables cependant. Il suffit de noter que le nom de Ἰούβη se

rencontre dans l'histoire quelque temps avant sa mention par notre auteur, et qu'il s'applique justement à un personnage de famille assez honorable pour qu'un de ses membres fût gouverneur d'Achaïe; or, la femme de Jean Ἰούβη occupait une haute position selon le monde, dit le texte de la vie de saint Luc (48, 12, 29); ce n'est là qu'un détail, mais il est typique.

Cette vie de saint Luc n'a donc rien de commun avec tant d'autres où ne se traînent que de lamentables banalités. Ici, tout est pris sur le vif par un historien bien documenté, et quand on connaît Constantinople et les environs, c'est un vrai plaisir d'apprendre de lui que, de son temps, il y avait déjà, comme aujourd'hui, des nuées de moustiques et des pêcheries à Calamich, des bandes de tortues dans les parages (25, 6 et 16; 30), et que le vent du Sud soufflait déjà assez fort pour démonter la mer et vous mener aux îles quand vous pensiez aborder à la colonne d'Eutrope, près de Chalcédoine (38, 30; 54-55).

Après tout cela, je suis persuadé que, si les chroniqueurs racontaient tout, nous y trouverions la confirmation complète de tous les détails consignés dans notre *Vie*, persuadé aussi que notre *Vie* est elle-même un document historique de premier ordre et qu'il est permis d'en faire état à l'égal de toute autre source.

* *

Il n'y a donc pas eu imprudence de notre part à fixer d'après notre *Vie* la bataille de Bulgarophygos à l'année 897; il n'y en aura pas davantage à prendre bonne note de ce qu'elle nous dit pour déterminer à peu près l'épiscopat de Michel de Chalcédoine, personnage qui nous est connu seulement par notre texte et un Synaxaire (1), et quand il y aura

(1) παρὰ χασέ υἱοῦ τοῦ Ἰούβη. THEOPH. CONTIN., P. G., t. CIX, col. 405. Le sobriquet de Ἰούβη n'est accompagné d'aucun autre qualificatif; le personnage était donc bien connu et le sobriquet avait apparemment évincé complètement le vrai nom, celui de Jean, dans le langage courant.

(2) ὃν καὶ Ἰούβην καταχρηστικῶς προσαγορεύουσιν. Il y a l'indicatif présent; pour Basile Peteinos, c'est le plus-que-parfait qui est employé: ὅς καὶ τῆ τῶν πετεινῶν προσηγορίᾳ παρβύσιον τὴν προσωνομίαν ἐκέκτετο; c'est qu'il était mort peu de temps après la conjuration de 961. Cf. CEDRENIUS, P. G., t. CXXII, col. 77.

(3) Voir plus bas, c. iv.

(1) M. Vogt dit bien à propos du passage de notre *Vie* qui mentionne Michel de Chalcédoine: « Je ne connais pas d'autres textes le concernant », p. 24, n. 1. Il a cependant réimprimé lui-même, p. 9-10, la notice du Synaxaire à laquelle je fais allusion: καὶ τῷ προσεστῶτι τῆς ἐκκλησίας ἐντυχῶν

désaccord entre Lebeau, Du Cange et notre auteur, c'est à ce dernier que nous donnerons la préférence, si les deux premiers n'apportent pas en leur faveur des raisons absolument convaincantes.

Il faudra traiter de même les Synaxaires quand ils s'écarteront de la suite des faits proposée par notre biographe.

* *

Aussi, je n'hésite pas, sur la foi de notre texte, à affirmer que l'évêque Michel occupait le siège de Chalcédoine en 935; il le conserva jusqu'à ce que « le désordre survenu ensuite dans les églises » (24, 6-9) l'eût engagé à donner sa démission. L'allusion se rapporte de façon assez claire à l'intervention maladroite de Nicéphore Phocas (963-969) dans les affaires religieuses. Cet empereur sacristain décréta, et quelques évêques eurent la faiblesse d'y souscrire, « qu'il fallait son avis ou son ordre pour élire ou pour consacrer quelqu'un évêque » (1). Apparemment, Michel de Chalcédoine fut un de ceux qui résistèrent, et il ne fut pas plus souple quand Phocas, ayant conçu l'idée saugrenue de faire rendre aux soldats morts sur le champ de bataille les mêmes honneurs qu'aux martyrs, « pressa le patriarche et les évêques de se prêter à cette mesure » (2). De pareils tiraillements avec le pouvoir décidèrent à la retraite un évêque ami de la paix et de sa tranquillité (24, 9 seq.); il laissa la place aux amateurs.

Passons à Du Cange et à Lebeau.

Il est dit dans notre *Vie* que saint Luc guérit un employé des bains de l'impératrice Sophie. D'après la chronologie que nous avons établie, cet événement n'a pu se produire avant le 11 décembre 935. A cette époque, Christophore, fils de Romain Lécapène et mari de Sophie, était mort (3). Or, Du Cange, *Familiae Augustæ*

Byzantinæ, édit. de Venise, p. 125, dit que Christophore une fois mort, Sophie fut chassée du palais par son beau-père, et Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, I. LXXIII, n° 53; I. LXXIV, n° 42, avance qu'aussitôt après la mort de son mari, Sophie fut chassée du palais et renfermée dans le monastère du Caniclée. Dans ce cas, il n'y aurait pas de place dans notre chronologie pour le miracle en question. En effet; d'une part, André semble avoir été envoyé à saint Luc par l'impératrice Sophie elle-même qui garantit ensuite la véracité du fait (32, 4, 9); d'autre part, on n'admettra pas facilement que, dans un couvent byzantin, Sophie ait eu à sa disposition des hommes pour s'occuper de chauffer ses bains.

Mais Du Cange s'appuie sur un texte de la *Vita S. Basili Junioris, Acta SS. Mart.* III, 23, qui dit simplement, après avoir rapporté la naissance de Romain II, fils de l'impératrice Hélène : Ἀπὸ τῆς δὲ ἡ Αὐγούστα Ἑλένη, πρώτη τῶν ἄλλων Βασιλίδων ἦν· ἡ γὰρ δευτέρα σύμβιος τοῦ πατρὸς αὐτῆς Ῥωμανοῦ Θεοδώρου τελευτήσασα ἦν· ἡ τε Σοφία ἡ τοῦ Χριστοφόρου, ἐκεῖνου τελευτήσαντος, κατηρέχθη τῆς βασιλείας. Cela ne signifie pas que Sophie fut chassée du palais, mais qu'elle perdit l'influence que lui donnait la dignité de son mari. Quant à Lebeau, il dépend de Du Cange, puisqu'il renvoie uniquement à ce dernier, et les deux ne font plus qu'un. Entre une conjecture de Lebeau et de Du Cange et l'affirmation de mon biographe toujours si précis, je n'hésite pas un instant, et je soutiens que Sophie resta au palais impérial au moins quelques années encore après la mort de son mari. La chose est d'autant plus vraisemblable que Romain Lécapène, au dire des historiens, se lamenta sur la mort de Christophore plus que n'ont coutume de le faire les Egyptiens (1). Curieuse manière de le pleurer que de disgracier aussitôt sa femme! Mais il sera tout naturel d'envoyer Sophie au couvent le 16 décembre 944, puisqu'à cette

Μιχαὴλ τοῦνομα καὶ σύμβουλον τοῦτον λαβόν.... Cf. DELEHAYE, *op. cit.* col. 209-300, *Synax. selecta*.

(1) Cf. CEDRENUS, *P. G.*, t. CXXII, col. 101.

(2) Cf. CEDRENUS, *ibid.* col. 104.

(3) Depuis 931, d'après LÉO GRAMMAT., *P. G.*, t. CVIII, col. 1156; depuis 926, d'après CEDRENUS, *P. G.*, t. CXXII, col. 45.

(1) THEOPH. CONTIN., *P. G.*, t. CIX, col. 437.

date Romain Lécapène fut détrôné et enfermé dans un monastère de l'île de Proti.

Nous n'hésiterons pas davantage à corriger les Synaxaires par notre *Vie*. Il suffit d'une lecture superficielle pour s'apercevoir que les trois Synaxaires dont M. Vogt a reproduit les notices dépendent l'un de l'autre (1) : ce sont les mêmes faits, choisis au petit bonheur, et presque les mêmes termes ; il n'y a donc pas à s'émouvoir de leur accord lorsque, contrairement à notre biographe, tous les trois envoient saint Luc au mont Olympe après trois ans de vie stylite, ou quand ils leissent quarante-cinq ans sur la colonned'Eutrope. Notre *Vie* affirme qu'il y resta juste quarante-quatre ans, et nous avons vu (2) que cela concordait au mieux avec les autres données chronologiques. De même, il est absolument nécessaire de placer les trois ans de vie stylite après le séjour au mont Olympe, si l'on veut que le rigoureux hiver de 933 ait trouvé saint Luc où il devait être, sur sa colonne de Phrygie. C'est notre texte qui a raison.

Voici maintenant qui est spécial au Synaxaire que M. Vogt introduit (p. 8), sous la rubrique *Nicodème Synaxariste*. On y rencontre une date (919), et elle est encadrée dans une phrase assez mal bâtie et d'un grec assez insolite pour qu'on ne sache pas trop ce qui est daté, la naissance de saint Luc, ou la naissance de Théophylacte, ou le début du règne de Romain Lécapène. S'il faut rapporter cette date au début du règne de Romain ou plutôt, à cause de la marche de la phrase, à la naissance de Théophylacte, on peut laisser passer 919 sans protestation, car 919 c'est presque 920, première année du règne de Romain, et

(1) On peut ajouter qu'en définitive ils dépendent de notre *Vie* : cela est surtout remarquable pour le troisième qui a même reproduit littéralement certaines expressions du panégyrique. L'originalité de ces trois notices se borne à nous fournir les noms des parents de saint Luc (toutes les trois), le lieu de sa naissance (la troisième), et à commettre (toutes les trois) les deux bévues que je vais indiquer.

(2) Pour tout ce qui est dit ici, voir le chapitre II, p. 215 ssq.

cela donne presque seize ans à Théophylacte en 933 (1) : vu les flottements de la chronologie byzantine, il n'y a pas lieu dans ce cas, pour une année de différence, de chicaner sur cette date de 919. Il en va autrement si on la rapporte à la naissance de saint Luc ; c'est ce que fait M. Vogt, et il a dès lors mille fois raison de la rejeter (p. 8, n. 3), car, autant que la sienne (899), cette date se heurte à des impossibilités manifestes (2). Nous en concluons que la date déduite de notre texte reste avec tous ses droits.

Le même Synaxaire avance que saint Luc se serait nourri des Saintes Espèces que *d'autres* lui auraient apportées (3), tandis que notre *Vie* (4) et les deux autres Synaxaires disent formellement qu'il se nourrissait des Saintes Espèces offertes par lui-même (5), et c'est ce qu'il y a de plus naturel, puisque notre stylite était prêtre. Ici encore il n'y a pas moyen de prendre en défaut la compétence de notre historien : elle est hors de doute non moins que sa véracité.

*
*
Je n'entends pas affirmer pour autant qu'il faille accepter à l'aveugle tous les jugements de l'écrivain. Il nous dit (26, 22-27, 12) que pendant quarante-deux ans et plus, par les temps de gros orages, les cinq croix d'airain dont était surmontée la colonne du stylite lançaient des éclairs, au milieu de la nuit : il voit là un grand miracle qu'il s'empresse, selon sa manière, de comparer au buisson ardent de Moïse,

(1) Théophylacte fut sacré patriarche en février 933 : il avait seize ans. Cf. CEDRENIUS, *P. G.*, t. CXXII, col. 65.

(2) Personnellement, à cause même de l'étrangeté de la rédaction, je serais tenté de considérer cette date εν ετει Κυβ ητοι 919 comme une note marginale qui aura ensuite passé dans le texte, juste au milieu, afin de ne point prendre parti.

(3) την προσφοραν την οποσαν τω εφερον.

(4) της προσκομιζομένης υπ' αυτού προσφορας. 19, 2 seq.

(5) της προσκομιζομένης παρ'αυτου προσφορας (2° Synax.); της προσκομιζομένης προσφορας, sans complément (3° Synax.). C'est probablement cette leçon indéterminée qui a occasionné la bévue du 1° Synaxaire. Il a compris παρ' άλλων au lieu de παρ'αυτου et il a complété dans ce sens.

à la colonne de feu du désert, au char enflammé d'Elie et à la fournaise de Babylone. On n'est pas obligé de le suivre sur ce terrain et rien n'empêche de préférer un rapprochement plus simple avec le phénomène naturel connu des marins sous le nom de feu Saint-Elme.

Il y a lieu de distinguer ici, comme si souvent en histoire, entre le fait et l'interprétation du fait. Le fait n'est pas douteux; l'écrivain le tient de Luc lui-même (27, 23 seq.); mais son interprétation, qui, du reste, n'était peut-être pas celle du saint, est sujette à caution.

Loin de moi, d'ailleurs, la pensée de jeter un doute général sur l'origine surnaturelle des faits extraordinaires qui sont rapportés dans la vie de saint Luc. Je mets à part celui dont je viens de parler; à part aussi l'épisode des moustiques de Calamich qui s'acharnèrent sur le Saint et le criblèrent de leurs piqûres empoisonnées; comme ils ne respectent pas davantage, au ^{xx}e siècle, les admirateurs du grand thaumaturge, l'intervention des « brigands homicides dès le commencement » (23, 13) ne s'impose pas avec évidence. Il y a bien encore l'histoire de ces diables qui se divertissent la nuit (1) à assommer saint Luc à coups de tortues, lui font une tête en capilotade et le rendent muet pour plusieurs jours (25, 5-11). Un esprit difficile préférera peut-être attribuer ce mauvais coup à de vilains drôles que la nuit aura fait prendre à saint Luc pour des esprits infernaux; cependant, cette exégèse n'est rien moins que nécessaire: les diables ont conservé l'habitude de ces facéties de haut goût, et le curé d'Ars en savait quelque chose en plein ^{xix}e siècle.....

En tout cas, les autres faits me paraissent du meilleur aloi, apparentés à ces merveilles bien authentiques, bien simples, plus faites pour édifier que pour étonner, dont l'Évangile et les vies des saints contemporains nous offrent tant d'exemples. C'est un signe de bonne marque, et, s'il

faut savoir gré à l'hagiographe de nous en avoir servi surtout de pareils, il n'en a que plus de droit à notre confiance.

CHAPITRE IV.

LIEU, AUDITOIRE, AUTEUR
ET DATE DU DISCOURS.

Sur le sujet qui va nous occuper, M. Vogt écrit (p. 7): « Le discours fut sans doute prononcé à quelque anniversaire de la mort de saint Luc. » Voyons si l'on ne peut pas aller plus loin.

a) Où fut prononcé le discours.

Quand le discours fut prononcé, les restes de saint Luc reposaient au monastère de Bassianus, à Constantinople (52, 23 seq.), et il est naturel de penser que c'est là que notre orateur a parlé. L'hypothèse est plausible, mais elle est fautive.

Luc, dit le panégyriste, fut envoyé vers la grande ville, la première de toutes les villes, je veux dire la ville royale... (23, 21-22), et il alla vers la royale d'entre les villes, et tous les temples illustres de *lâ-bas* (1), il les visita... (23, 33 seq). C'était près de l'endroit appelé *Τύχη*, en ville... (37, 8) (2). Un habitant de la grande ville, de la ville royale... (44, 13). Le corps fut transporté dans la ville royale... (52, 23). Une autre fois, une veuve qui habitait *au delà de la mer, à gauche de la partie de Byzance qui est appelée l'Acropole, vers le pays des Thraces*... (47, 12 seq.) (3).

Ce dernier texte est le plus fort; des autres il ne serait pas déjà téméraire de conclure que le discours n'a pas été prononcé à Constantinople; mais de celui-ci il serait téméraire de ne pas conclure qu'il a été prononcé hors de la grande ville. Bien plus, les expressions employées ne sont justifiées que si le panégyrique a été donné sur la côte d'Asie. Alors seulement Byzance est en face, séparée

(1) τοὺς ἐκεῖσέ τε πάντας περιωνόμεους ναοὺς.

(2) κατὰ τὴν καλουμένην Τύχην τῆς πόλεως.

(3) πέραν τῆς θαλάσσης εὐώνυμα τῆς τοῦ Βυζαντίου καλουμένης Ἀκροπόλεως πρὸς τῇ Θράκων χώρᾳ.

(1) νύκτωρ.

par la mer, et, à gauche de l'Acropole, s'étend la Thrace.

Sur la côte d'Asie, la ville qui est la plus proche de Constantinople est Scutari, l'ancienne Chrysopolis; elle est exclue à cause même de l'expression trop générale qui la désigne : « Sisinnius, habitant de la célèbre Chrysopolis.... » (50, 10.)

Chalcédoine est également mise de côté par l'expression suivante : « Luc traverse la mer et arrive à la métropole de Chalcédoine. Aussitôt il se présente au chef de l'Eglise de là-bas. » (24, 3-5.) (1)

En avançant sur la côte, à peu de distance de Chalcédoine, et avant d'arriver à Phanaraki, nous rencontrons Calamich, l'ancien quartier d'Eutrope (2); c'est là même que saint Luc a passé quarante-quatre années de sa vie (23, 29; 52, 6). En effet, d'après notre texte (43, 1; 45, 11), le quartier d'Eutrope était près de Chalcédoine et il devait y avoir tout auprès un port artificiel bâti de grandes pierres (55, 12), sous lequel on reconnaîtra sans peine le port construit par Justinien à Hiéria (3). La position d'Hiéria (aujourd'hui Phanaraki) et de Chalcédoine (aujourd'hui Kadi-Keuī) (4) étant connue, le quartier d'Eutrope vient se placer de lui-même entre les deux, au Calamich actuel. L'identification est d'autant plus certaine que l'on peut voir encore à Calamich, dans la petite église grecque de Saint-Jean Chrysostome,

la pierre tumulaire d'Eutrope, et il n'y a pas d'apparence qu'elle ait été rapportée de bien loin (1).

Ne serait-ce pas ici qu'il conviendrait de placer ce discours? Je le crois sans peine, car voici ce que dit le biographe : « Ce n'est pas de lui-même, par un acte de sa propre volonté, que *saint Luc est arrivé pour ainsi dire ici....* » (23, 25.) (2) Ici, sans restriction, cela signifierait l'endroit même où était plantée la colonne et à côté duquel parlait l'orateur; avec la restriction, cela signifie que le discours est prononcé à une certaine distance de la colonne. Peut-être dans l'église du monastère d'Eutrope (53, 25; 54, 26)? Je ne pense pas, car elle serait, il me semble, désignée en termes plus formels que ceux-ci : « La colombe vola au-dessus de l'église bâtie dans le monastère. » (53, 24-25.) Et alors à quel endroit? A celui qui est le plus indiqué pour honorer un stylite, l'endroit le plus proche possible de la colonne, pas tout à côté cependant, pour une raison de force majeure, à savoir que la colonne d'Eutrope baignait dans l'eau, au moins quelquefois, comme nous le montrerons plus tard.

Ainsi *ce panégyrique, selon toute apparence, fut prononcé au quartier d'Eutrope, sur la partie du rivage qui faisait face à la colonne de saint Luc.*

(1) τῆς ἐκεῖσε ἐκκλησίας.

(2) ἐν ταῖς Εὐτροπίου κτήμασιν, 23, 29.

(3) Le panégyriste ayant à se rendre en barque de Constantinople au couvent d'Eutrope faillit périr dans une tempête affreuse; l'intervention de saint Luc le sauva; il atteignit aussitôt le rivage vers lequel il cinglait et il aborda πρὸς ὄρμον τινὰ χειροποίητον ἐκ μεγάλων κατασκευασμένων πετρῶν.

L'indétermination même de l'expression fait penser à un port différent de celui d'Eutrope où l'on aurait dû normalement aborder; d'un autre côté, tout le récit, 55, 7-18, montre que le port dont il s'agit ne saurait être bien éloigné de celui d'Eutrope et que le panégyriste n'eut à fournir qu'une médiocre course du point d'atterrissement à la colonne de saint Luc, et nous voilà ramenés au port d'Hiéria.

(4) On ne peut guère appeler Kadi-Keuī un bourg (Vogt, p. 11, n. 1); c'est une bonne petite ville d'au moins 40000 habitants. Par contre, Phanaraki est un assez maigre village.

(1) Le lecteur ne sera probablement pas fâché de lire ici cette inscription, bien qu'elle ait déjà été publiée ailleurs. Elle comprend trois distiques élégiaques gravés par une main soigneuse sur un marbre de 0^m,84 de haut sur 2 mètres de long :

Εὐτροπίου τάφος εἰμι περίφρονος, ἧ γὰρ ἀληθές
 Οὕνομα τῆς ἀρετῆς εἶχεν αἰδόμενον.
 Ἄτροπε, μοιράων τί τὸν Εὐτροπον ἤρπασας ἄνδρα;
 Ὅς φέρεν ἐξ μονάδας τρεῖς δ'ἑτέων δεκάδας.
 Πέτρος δὲ γνωτὸς σταθερὴν πλάκα τίνθε χαράξας
 Στήσεν ἀποφθειμένῳ τούτῳ γέρας παρέχων.

Sur l'identification de Calamich et du quartier d'Eutrope, voir aussi J. PARGOIRE, *Hiéria* dans *Izvestia, rouskago arkéol. Institutouta v. Constantin.* 1899, p. 32, où il fait appel à la même inscription et à d'autres textes qui, avec ceux de notre *Vie*, rendent l'identification tout à fait certaine.

(2) ἐνταῦθα, ὡς ἂν τις εἴποι, παραγίνεται. Je ne fais pas état d'un autre passage 27, 20, où le mot ἐνταῦθα n'a pas nécessairement le sens local, mais signifie plutôt : en ceci, en cela = *Dieu honorait même en cela son fidèle serviteur.*

b) *Auditoire.*

Le texte du discours, si on en pèse bien tous les mots, donne quelques indications. Nous lisons dans la péroraison très solennelle :

Voilà ce que nous t'offrons, à toi, le plus grand parmi les saints pères, le premier parmi les élus bienheureux, nous, tes pauvres enfants; ce sont de faibles bégayements d'enfants, enfants dignes de blâme sans doute, mais qui ne sont pas des étrangers pour toi. Depuis longtemps, ils ont été confiés à tes soins, maintenant encore on te les abandonne, et, jusqu'à la fin, ils te resteront confiés, et c'est en toi, après Dieu, qu'ils placent leurs espérances et leurs espoirs de salut. (55, 31; -56, 2.)

Des expressions de cette force conviendraient moins à un auditoire quelconque, mais s'expliquent facilement d'un auditoire d'enfants spirituels, pour qui saint Luc a été et sera toujours, après Dieu, avant tout autre saint et toute autre sainte, le vrai père.

Et si on voulait restreindre, arbitrairement je crois, au nom d'une rhétorique étroite, le pluriel de cette apostrophe, à ne signifier que l'orateur lui-même, on sera bien forcé d'entendre de l'assemblée toute entière, orateur et auditeurs, la supplication finale :

O tête vénérable et précieuse devant Dieu, souviens-toi de *ton troupeau*, à jamais, devant le Seigneur; ceux que tu soutenais de tes avis spirituels, lorsque tu leur étais présent de corps, maintenant que tu es parti et que tu as émigré vers le Seigneur, ne les abandonne pas davantage! (56, 8-14.)

Le terme de troupeau ne saurait raisonnablement s'appliquer à des visiteurs de rencontre à qui saint Luc aurait donné un conseil, une faveur temporelle ou spirituelle; pas davantage à des auditeurs de passage qui se seraient trouvés là à point nommé pour écouter l'éloge du stylite et qui n'auraient point connu le saint personnellement d'une manière suivie. Il faut, de toute nécessité, trouver un groupement

qui ait eu saint Luc pour pasteur durant sa vie et qui prétende demeurer sous sa houlette après sa mort. Je ne vois à remplir cette double condition que les moines formés à son école, ceux qui avaient vécu et vivaient toujours à l'ombre de sa colonne, et ceux du monastère de Bassianus dont saint Luc était « nouveau fondateur » (1) et propriétaire, avec tous les devoirs et tous les droits que ce titre comportait. Les religieux de Bassianus ont pu venir de Constantinople pour assister à la cérémonie; dans ce cas, le discours s'adresse à eux et aux moines d'Eutrope; sinon ces derniers seuls forment la partie intéressante et nécessaire de l'auditoire.

Ce discours s'adressant à des moines, on saisit mieux, parce qu'elles gardent toute leur force, des expressions comme les suivantes (2) :

Parlons d'abord, si vous le voulez bien, d'une femme qui paraît le mériter à cause de sa haute position *dans le monde*.... Après cette femme qui jouissait d'une situation en vue *dans le monde*, en voici une autre, dépourvue de toute dignité *selon le monde*.... Il était revêtu de la charge de magistrats si honorable *aux yeux du monde*. (48, 12, 29, 30; 35, 11.)

Ceci ne veut pas dire qu'il n'y eût absolument que des moines dans l'auditoire; nous croyons même qu'il y avait là quelques femmes, puisqu'une pointe est lancée en passant aux plus distinguées d'entre elles, les citadines de la grande ville (48, 9). Mais *le discours s'adresse avant tout à des moines, à ceux du couvent d'Eutrope et peut-être aussi à une députation du couvent de Bassianus.*

c) *Auteur.*

Le panégyriste se compte lui-même au nombre des pauvres enfants de saint Luc; il ne s'exclut pas davantage de son

(1) νέος κτήτωρ, 53, 5. (Voir c. v, *Vie de saint Luc.*)

(2) τῷ κοσμικῷ δοκοῦσα προύχειν ἀξιώματι.... τῆς κοσμικῆς περιφανείας εὐμοιρήσασαν.... κοσμικοῦ ἀξιώματος ἄμοιρος.... τῷ μεγίστῳ κατὰ κόσμον ἀξιώματι.

troupeau spirituel; il apparaît donc bien qu'il était, lui aussi, un des moines dont saint Luc était le pasteur, mais il n'était pas du couvent d'Eutrope. A la mort du stylite, il habitait Constantinople. Il accourut en toute hâte pour assister aux premières cérémonies funèbres en l'honneur de son père (54, 12) (1), et retourner ensuite à sa résidence habituelle (55, 28) (2), à Byzance, par conséquent. *Il est naturel de penser que l'orateur appartenait au monastère de Bassianus* et que, vu ses mérites, il y occupait une charge importante. Dignitaire d'un couvent dont saint Luc était le patron, on comprendrait facilement qu'il ait eu avec lui des relations continues pendant vingt-sept ans (3), que, saint Luc à peine mort, il en ait reçu la nouvelle aussitôt et que, sans hésiter, il ait bravé une mort presque certaine pour se rendre plus vite auprès de la dépouille mortelle (4). Et puis, le monastère de Bassianus n'avait-il pas une autre raison d'être prévenu sans retard? Saint Luc devait y être enterré (5), et si j'avais que notre panégyriste, malgré les bonnes raisons qu'il en avait, ne put, ainsi qu'il l'avoue, rester auprès du cadavre autant qu'il l'aurait voulu (6) parce qu'il devait retourner en ville organiser les funérailles, ce ne serait qu'une hypothèse, mais elle ne serait pas si invraisemblable.

Il est à regretter que l'orateur se soit montré si discret à nous parler de sa personne: il ne se met en scène qu'autant qu'il le faut pour relever le prestige de son père. Saint Luc avait dû lui donner une haute idée de l'humilité.

d) Date.

Nous sommes tout à fait de l'avis de M. Vogt: « Le discours fut sans doute prononcé à quelque anniversaire de la

mort de saint Luc. » Il n'y a là rien que de vraisemblable, car cela était bien conforme à l'usage habituel.

En quelle année? La question devient plus difficile: le discours ne renferme aucune donnée positive qui permette de fixer une date. Il est bien dit que Constantin VII, mort en 959, est le dernier empereur de ce nom connu de l'orateur (40, 6-7); mais Constantin VIII n'étant monté sur le trône qu'en 1026, cela nous fait une marge de quarante-sept ans. Et si nous apprenons que saint Luc est « la nouvelle merveille de l'univers » (11, 5), ou que « beaucoup vivent encore de ceux qui ont eu part à ses bienfaits » (29, 4 seq.), c'est encore plus vague.

Mais par une autre voie il est possible d'arriver, je crois, à une précision suffisante et d'affirmer que le *panégyrique fut prononcé le 11 décembre d'une des années qui vont de 980 à 985 inclusivement*:

Le 11 décembre 979 est exclu parce que c'est le jour même où mourut saint Luc et que le discours fut prononcé lorsque le corps du stylite reposait déjà à Saint-Bassianus; or, la translation n'eut pas lieu le jour même de la mort (52, 23; 54-55). Quant à l'année 986 et aux suivantes, elles sont exclues par la raison que je vais dire.

On n'a pas oublié que la colonne d'Eutrope fut détruite le 25 octobre 986 (1). Quand notre discours fut prononcé, elle existait encore. On s'explique ainsi pourquoi l'orateur ne décrit nulle part la colonne: les auditeurs n'avaient qu'à se reporter à ce qu'ils avaient sous les yeux. De plus, la destruction d'une colonne qui avait servi quarante-quatre ans de logement à saint Luc était, dans la circonstance, un fait assez sensationnel pour être indiqué, ne serait-ce que d'un mot, et ce mot fait défaut. Il y avait aussi là matière à compléter par un trait pittoresque le beau mouvement oratoire de l'exorde. « Au milieu d'une mer tumultueuse... les assauts des vents et des flots laissaient

(1) τῆς πατρικῆς κηδεύας.

(2) πρὸς τὰ οἴκητα.

(3) 27, 31; voir plus haut, p. 272.

(4) 54-55.

(5) 52, 24.

(6) ἐφ' ἱκανὸν ὡς δυνατὸν, 55, 22.

(1) Voir plus haut, p. 216 seq.

le Bienheureux insensible », s'écrie l'orateur (15, 24), et il ne soulignerait pas que, une fois, les assauts des vents et des flots furent si violents que la colonne fut renversée et le stylite, successeur de saint Luc, jeté à la mer? C'est bien invraisemblable. Invraisemblable aussi, si le stylite eût été alors sur la colonne, que l'orateur ne lui ait pas adressé un salut en passant.

Ceci m'amène à croire que *le panégyrique se rapproche plutôt de 980 que de 985*, à une époque où la colonne existait encore, mais où saint Luc n'y avait pas encore été remplacé.

SAMUEL VANDERSTUYF.

(A suivre.)

Kadi-Keuï, février 1909.

MELETIOS SYRIGOS, SA VIE ET SES ŒUVRES

(Suite.)

ŒUVRE LITTÉRAIRE (1)

Chez Dosithée, la notice de Meletios Syrigos a comme dernier paragraphe une liste des œuvres écrites, retouchées ou traduites par le hiéromoine. Celui-ci se présente, en effet, sous le triple aspect d'un auteur, d'un adaptateur et d'un traducteur, et le patriarche de Jérusalem a eu soin de distinguer en lui ces trois caractères.

Donc, au témoignage de Dosithée, notre Syrigos s'occupa de neuf ouvrages.

a) Il composa 1° l'*Antirrhexis*, contre Cyrille Lucaris; 2° des homélies pour tous les dimanches de l'année; 3° trois volumes sur différents textes scripturaires; 4° des *martyria* pour de nombreux martyrs contemporains.

b) Il corrigea, en la faisant passer en grec, la profession de foi de Pierre Movilä.

c) Il traduisit du latin en grec le commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains, et du grec ancien en grec moderne: 1° les traités de Jean Cantacuzène contre l'islamisme; 2° les *Institutes* de Justinien; 3° la *Nomike Epitome* de Léon et Constantin.

Cette liste d'ouvrages comprend, comme on le voit, jusqu'à trois numéros que nous

n'avons point rencontrés en narrant la vie de Syrigos. Il y manque, par contre, deux écrits à la rédaction desquels cette vie nous a, pour ainsi dire, permis d'assister. Et si la présence ici de trois tomes sur différents sujets scripturaires, ainsi que des *Institutes* et de la *Nomike Epitome*, nous cause une agréable surprise, c'est de la déception que nous éprouvons en constatant l'absence de l'explication de la liturgie et des vingt-quatre chapitres théologiques. Il y a donc lieu pour nous de revenir avec attention sur l'œuvre littéraire de Syrigos et d'en examiner une à une les diverses parties. D'autant que cet examen nous fournira l'occasion non seulement de mentionner un travail que ni Dosithée ni les pages précédentes ne nous ont fait connaître, mais encore d'ajouter plus d'un supplément peut-être utile aux détails déjà réunis.

*
*
*

Consacrons, avant de commencer, quelques lignes à deux œuvres douteuses.

En 1626, on se le rappelle, Meletios Syrigos offrait au hiéromoine Benoît Tzankarollos un manuscrit de 388 feuillets écrit cette année-là même et renfermant des commentaires sur les quatre livres de la Physique d'Aristote. Le manuscrit repose aujourd'hui à la bibliothèque de Pathmos sous la cote 402. En l'y rencontrant, J. Sak-

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1908, p. 264, 331; 1909, p. 17, 167.

kelion a émis une hypothèse : comme ces commentaires anonymes ne ressemblent en rien à ceux de Korydaleus et que Syrigos comptait parmi les savants les plus remarquables de son époque, il a proposé d'en attribuer purement et simplement la paternité à Syrigos même (1). Est-ce avec raison? Je ne saurais dire. Voici, du moins, pour permettre à d'autres de trancher le problème, les premiers mots des commentaires τὸ τῆς φιλοσοφίας ὄνομα ἀρχὴν εἰληφέναι.

L'autre œuvre douteuse, infiniment plus douteuse encore, est une série de 18 homélies contenues dans le cod. M 254, p. 807-1076, sous ce titre : διδαχαὶ Μελετίου ἱερομονάχου Κρητὸς τοῦ....., ἃς ἔλεξεν εἰς τὸν Ἰανθάσα. L'espace compris entre τοῦ et ἃς a toujours été blanc dans le codex que j'ai soigneusement examiné à cet endroit. Ne faut-il pas, puisque notre Crétois Meletios fut prédicateur à Candie, y suppléer Συρίγου? Peut-être. Mais Kera-meus a suggéré de combler la lacune avec Βλαστοῦ (2), et rien n'empêche son hypothèse d'être la meilleure, car le Crétois Meletios Vlastos prêcha, lui aussi, et beaucoup, devant les Candiotes.

Parmi les œuvres certaines de Syrigos, la première place n'appartient assurément pas à ses traductions. Cependant, pour débayer le terrain, nous allons parler d'elles en premier lieu.

1° Les dix livres d'Origène sur l'épître de saint Paul aux Romains sont une œuvre perdue en grec mais imprimée plusieurs fois en latin, et, par exemple, dans la Patrologie grecque de Migne (3). La traduction faite par Syrigos embrasse les dix livres. Elle gît, inédite, dans le cod. M 755, le seul, à ma connaissance, qui la renferme. J'ai sommairement décrit ce codex en son lieu et j'ai brièvement reparlé de lui à l'année 1661; je ne vois rien à en dire de plus.

2° Les écrits de Jean Cantacuzène

contre l'Islam comprennent les quatre apologies et les quatre discours contre Mahomet, dont le texte original, imprimé pour la première fois à Bâle en 1543, peut commodément se lire dans le recueil de Migne (1). Nous avons dit sous l'impulsion de qui, à quelle date et en quel lieu Syrigos entreprit de les mettre en un grec plus accessible aux orthodoxes du xvii^e siècle. Sa métaphore, restée inédite, se trouve non seulement dans les codices de Constantinople, S 34, M 26, M 196 et M 365, que nous avons déjà signalés, mais aussi en divers fonds, par exemple à Paris, dans le numéro 1243 A (2); à Pathmos, dans le numéro 371 (3); à l'Athos, dans les numéros 2573, 4294 et 4688 (4).

3° La traduction des *Institutes* de Justinien est mentionnée par Dosithée et par tous ceux qui l'ont transcrit, à l'exception du seul Zabiras, qui a substitué les *Novelles* aux *Institutes* (5), dans un moment de distraction, sans doute, et sans qu'il y ait lieu pour nous, je crois, de retenir ici les *Novelles*.

En parlant de la traduction qui nous occupe, le patriarche de Jérusalem en attribue expressément l'initiative à Basile le Loup. Au fait, cet hospodar eut une activité législative très remarquable, et l'on sait qu'il fit imprimer à Iassi, en 1646, sous le titre de *Carte Românescă de invățătură de la pravilele împărătești* (6), toute une collection de lois traduites du grec en roumain, sur son ordre, par le logothète Eustratios (7). Evidemment, le travail demandé à Syrigos fut ordonné à cette

(1) P. G., t. CLIV, col. 371-692.

(2) H. OMONT, *Catologue sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale*, t. I^{er}, p. 275.

(3) J. SAKKELION, *op. cit.* p. 167.

(4) S. LAMBROS, *Catalogue of the Greek manuscripts on mount Athos*, t. I, p. 217; t. II, p. 47, 172.

(5) Νέα Ἑλλάς, p. 447.

(6) I. BIANU et H. HODOS, *Bibliografia Românescă veche*, t. I, p. 156-158. Voir aussi G.-I. SION, *Carte Românescă de învățătură de la pravilele împărătești*. Botoșani, 1875; I. M. BUJOREANU, *Collecțiune de legiuirile Românicî*, t. III, p. 3.

(7) A. D. XÉNOPOL, *Histoire des Roumains*. Paris, t. II, 1896, p. 35.

(1) Πατριακὴ ἐκκλησιολογία, p. 179, 180.

(2) Ἱεροσολυμιτικὴ ἐκκλησιολογία, t. IV, p. 229.

(3) P. G., t. XIX, col. 833-1292.

grande œuvre et en constitua comme un des éléments préparatoires. Suit-il de là, cependant, comme le veut C. Erbiceanu (1), que le hiéromoine crétois ait su le roumain et ait directement collaboré avec Eustratios dans la constitution du code de Basile le Loup en cette langue? Je ne le crois d'aucune façon, car lorsque Dosithée écrit que Syrigos traduisit les *Institutes* « de la langue grecque εἰς περὶ τῆς ὑπόθεσεως », c'est sûrement le romain ou grec moderne qu'il vise et non le roumain.

De cette métaphore des *Institutes* par Syrigos, aucun manuscrit ne m'est connu ni aucune édition. Papadopoli, il est vrai, affirme que cette œuvre fut imprimée en Roumanie, en 1690; il se donne même l'air de citer : *Syrigus, Præfat. in Instit. Justin. ad Basil. Moldav. Princ. Cyrilli Typis Dacic. An. 1690* (2). Mais qui ne sait l'effroyable facilité de Papadopoli à créer des sources de toutes pièces. Je crains, avec Legrand (3), que « nous ne soyons ici devant une des nombreuses inventions du faussaire crétois », car « personne jusqu'à ce jour n'a signalé l'existence d'un pareil livre ». Pas plus qu'Erbiceanu et Legrand, I. Bianu et N. Hodos n'en connaissent d'exemplaires.

4° Comme celle des *Institutes*, la traduction de la *Nomike Epitome* m'est uniquement connue par l'affirmation de Dosithée, et je ne saurais en dire quoi que ce soit, sauf qu'elle dut son origine, elle aussi, à l'initiative de Basile le Loup, et non, comme Sathas le veut (4), à celle du prince valaque Constantin Bassaraba.

* * *

Si, après ces traductions, nous passons aux productions originales de Syrigos et que nous commençons par les écrits théologiques, la première œuvre qui se présente chronologiquement à nous est la lettre sur le jeûne, datée du 1^{er} mars

1635. Avec cette lettre, et sans prétendre d'ailleurs les dater exactement, il nous faut traiter des vingt-quatre chapitres auxquels, par sa position matérielle dans les manuscrits, elle sert comme de préface.

Une lettre sur le jeûne, vingt-quatre chapitres de théologie, voilà des œuvres dont le patriarche Dosithée ne souffle mot dans son catalogue, ni aucun de ses plagiaires. Démétrakopoulos, lui, a connu les vingt-quatre chapitres, car il termine sa notice sur Syrigos en disant : « Il a aussi composé vingt-quatre chapitres théologiques, conservés encore inédits dans les bibliothèques : il y condamne l'innovation latine au sujet du Saint-Esprit. » (1) Et Legrand a introduit dans sa liste des œuvres de Syrigos (2) le titre περὶ νηστείας, sans aucune explication, mais avec renvoi au cod. 202 du metokhion du Saint-Sépulcre, à Constantinople.

Le numéro auquel renvoie Legrand répond au cod. M 117 ou au cod. M 356, car, chose curieuse, ces deux manuscrits étaient autrefois cotés l'un et l'autre 202. Kerameus, qui les a décrits successivement, n'a établi aucun rapprochement entre eux et n'a pas deviné leur auteur. Il a présenté le premier tacitement, comme complet, et le second formellement, comme tronqué, sans prendre garde que la différence de celui-ci à celui-là est exactement d'une syllabe en plus. Il a dit de l'un : « mémoire théologique d'un anonyme » (3), et de l'autre : « écrit théologique d'un anonyme » (4), sans prendre garde que le nom de l'écrivain s'établait sur le dos d'un des manuscrits.

C'est, en effet, le nom de Syrigos qu'il faut reconnaître dans la deuxième ligne que porte le morceau de parchemin collé sur la reliure du codex M 356.

Le mot ζυρίγου, jé le sais, n'est point Συρίγου, mais je sais aussi que les graphies Τζυρίγος, Τζυρίγος et Ζυρίγος, Συρίγος sont souvent substituées, dans le nom de

(1) *Bibliografia grăcă*, dans *Biserica orthodoxa Română*, t. XXV, 1901, p. 837.

(2) *Hist. Gymnas. Patav.* t. II, p. 309.

(3) *Bibliographie hellénique*, XVII^e siècle, t. V, p. 219.

(4) *Νεοελληνική φιλολογία*, p. 260.

(1) Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, p. 159.

(2) *Op. et loc. cit.* p. 220.

(3) Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. IV, p. 106

(4) *Ibid.* p. 331.

notre hiéromoine, à la graphie Συρίγος.

L'auteur du catalogue ancien des manuscrits du metokhion publiés par Sathas (1), et qui lisait sans doute l'inscription complète, n'a pas manqué d'attribuer lettres et chapitres à Syrigos.

D'ailleurs, pour dissiper toute incertitude, il suffit de constater que la lettre sur le jeûne fut écrite le 1^{er} mars 1635, à la Khrysopégé de Galata. Le 1^{er} mars 1635, le curé de la Khrysopégé de Galata était bien Meletios Syrigos.

Ni la lettre sur le jeûne ni les vingt-quatre chapitres ne sont, je crois, imprimés. Je ne connais même à les contenir que les deux codices du metokhion. Mais peut-être, s'il faut prendre à la lettre l'expression de Démétrakopoulos, « conservés encore inédits dans les bibliothèques », se trouvent-ils ailleurs qu'à Constantinople.

*
*
*

Par ordre chronologique, le second ouvrage de théologie dû à Syrigos est l'*Antirrbesis*, ou, pour donner exactement le début du titre, l'Ὁρθόδοξος ἀντίρρησις κατὰ τῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων τοῦ Κυρίλλου. Nous avons dit en son temps comment cette œuvre fut composée de novembre 1638 à novembre 1640, dans la cure de la Khrysopégé. Disons ici, en nous référant à Dosithée, que son auteur l'écrivit d'abord en grec ancien, quitte à la mettre en romain plus tard. Disons aussi que, sous une forme ou sous l'autre, elle se rencontre en plusieurs manuscrits : par exemple, sans rappeler le M 334 et le M 643 décrits dans les premières pages du présent travail, elle se trouve à Paris, dans le cod. 225 du supplément grec (2); à Jérusalem dans le cod. 502 (3); à l'Athos, dans le cod. 5788 (4).

En outre, Cl. M. Koikyliès signale (5), à Jérusalem, dans le cod. arabe 8, une traduction du traité de Syrigos « contre

les calvinistes et les luthériens ». Cette traduction, faite sur l'ordre de Dosithée, a été achevée en 1690 par un auteur dont le nom est resté inconnu.

Mais pourquoi parler de manuscrits alors que l'*Antirrbesis* existe imprimée? Elle fut imprimée à lassi en 1690, sous sa forme romaine, par le patriarche Dosithée, et c'est elle précisément qui constitue, conjointement avec un écrit propre de ce patriarche, le livre rarissime dont il a été question tout au commencement de notre étude. Le précieux volume (1) est un in-folio de 9 feuillets non chiffrés, 162 feuillets chiffrés, un feuillet blanc et 93 pages, dont la dernière porte par erreur 92. Fol. 1 : titre. Fol. 1^{vo} : un bois aux armes de Valachie et une épigramme au prince Constantin Basaraba. Fol. 2 : une seconde épigramme au même et une troisième, de Chrysanthe Notaras, à Syrigos. Fol. 2^{vo}-4^{ro} : lettre de Dosithée à Constantin Basaraba. Fol. 4^{vo}-6^{vo} : avertissement de Dosithée au lecteur. Fol. 7 : vie de Meletios Syrigos par le même. Fol. 8 et 9 : tables. Les 162 feuillets chiffrés contiennent l'*Antirrbesis* de Syrigos; les 93 pages renferment l'*Enchiridion* de Dosithée.

Il ne tint pas aux Jésuites que l'*Antirrbesis* ne parût plus tôt. Fixés à Galata, tout à côté de la Khrysopégé, ces zélés anticalvinistes eurent connaissance de cet ouvrage dès sa composition. Ils s'offrirent, dit le patriarche Nectaire (2), à le faire imprimer, demandant simplement à l'auteur de modifier certaines expressions, certains détails; d'écrire, par exemple : « les conciles œcuméniques » au lieu de « les sept conciles œcuméniques ». De ces amendements, Syrigos ne voulut

(1) On en trouvera la description complète, comme je l'ai dit en commençant, soit dans LEGRAND, *op. cit.* t. II, p. 458-473, soit dans I. BIANU et HODOS, *op. cit.* t. I, p. 298-315. Aux trois exemplaires signalés par ces auteurs, on peut ajouter un quatrième au metokhion du Saint-Sépulcre, à Constantinople, et un cinquième dans notre bibliothèque de Kadi-Keuf.

(2) SCHELSTRATE, *Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresim*. Rome, 1739, p. 392; *Perpétuité de la foi*, édit. MIGNE. Paris, 1841, t. II, col. 1182.

(1) Μεσαιωνική βιβλιοθήκη, t. I, p. 303.

(2) H. OMONT, *op. cit.* t. III, p. 235.

(3) A. P. KERAMEUS, *op. cit.* t. II, p. 568.

(4) S. LAMBROS, *op. cit.* t. II, p. 350.

(5) Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεροσολυμῆϊκῆς βιβλιοθήκης. Jérusalem, 1901, p. 1.

absolument pas, et son œuvre resta inédite jusqu'en 1690.

Pour être retardé, le but recherché par les Jésuites n'en fut pas moins atteint : avec Richard Simon et surtout avec Eusèbe Renaudot, l'*Antirrbesis* devint une arme aux mains des catholiques contre les réformés. Simon publia le chapitre de la transsubstantiation en 1684 dans l'*Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant* (1), et en 1687 dans la *Créance de l'Eglise orientale sur la transsubstantiation* (2). Renaudot, qui avait fourni cet extrait à Simon, le publia, lui aussi, à la suite des homélies de Genadios, en 1709 (3), et c'est de là qu'il est passé, texte grec et version latine, dans les divers recueils où on le trouve, par exemple dans celui de Schelstrate (4). Dès 1674, le troisième volume de la *Perpétuité de la foi* avait donné la traduction française du même passage (5). En 1711, dans le quatrième, et en 1714, dans le cinquième volume de cet ouvrage, Renaudot, devenu le continuateur de Nicole et d'Arnauld, revint à maintes reprises sur Meletios Syrigos et cita, traduits en français, plusieurs longs paragraphes de l'*Antirrbesis* (6).

Est-il besoin de relever ici l'erreur des trop nombreux Grecs (7), qui, mal informés de la littérature occidentale, ont l'air de prendre les quelques pages de Syrigos éditées par Renaudot en 1709 comme un traité spécial sur l'Eucharistie?

*

**

Plus d'erreurs encore ont été dites, et plus grossières, sur la *Confession de foi orthodoxe*, mais des erreurs sur lesquelles il

serait inutile d'insister après les renseignements très précis fournis plus haut. Ecrite en latin par Pierre Mogilà, remise entre les mains de Parthenios I^{er} à Iassi durant la première quinzaine de septembre 1642, traduite par Syrigos en grec moderne tout aussitôt, expédiée à Constantinople le 30 octobre 1642, approuvée synodalement au Phanar le 11 mars 1643, la *Confession* nous est désormais connue aussi bien que possible. On ne dira donc plus, avec Kimmel- (1), que son auteur primitif la composa en russe. On ne dira plus également, à la suite de Renaudot (2), qu'elle arriva sur le Bosphore dès avant le concile de Iassi. On n'écouterait point Du Cange (3) quand il lui donne pour traducteur en grec vulgaire le fameux drogman Panayote Nikoussios. Et l'on fermera la bouche au Meletios de Braïla qui ose en revendiquer pour lui-même et la composition première et la traduction (4).

Comme l'*Antirrbesis*, et presque aussi longtemps, la *Confession* resta d'abord inédite. Elle avait paru en russe depuis de longues années (en 1645), lorsque son texte grec dressé par Syrigos sortit des presses. Il en sortit sans indication de lieu et sans indication de date; mais le bibliographe E. Legrand a largement comblé cette lacune. En s'appuyant sur une dépêche très instructive de l'ambassadeur Olier de Nointel (5), en réunissant diverses données éparses, E. Legrand a montré que le texte grec de la *Confession* fut imprimé dans les Pays-Bas en 1667 (6). Ce serait une histoire curieuse à conter dans ses détails que celle de cette édition. On y verrait comment, pour ménager une agréable surprise au drogman Panayote et gagner son appui auprès de

(1) P. 199-215.

(2) Je ne peux fournir la référence exacte à cet ouvrage.

(3) *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani homilia de sacramento Eucharistiæ*. Paris, 1709, p. 156-162.

(4) *Op. cit.* p. 396-401.

(5) Edit. MIGNE, t. II, col. 1223-1226.

(6) Par exemple, dans l'édition de MIGNE, t. III, col. 687-691, 811, 930-932, 965-966, 1034-1038, 1044-1046, 1061.

(7) Entre autres SATHAS, *Νεοελληνική φιλολογία*, p. 258.

(1) *Libri symbolici ecclesiæ orientalis*. Iéna, 1843, p. LIII.

(2) *Op. cit.* t. III, col. 333.

(3) *Glossarium ad script. med. et inf. græcit.*, index auct. col. 58.

(4) E. LEGRAND, *op. cit.* t. IV, p. 116.

(5) Voir *Perpétuité de la foi*, édit. cit., t. II, col. 1199-1201.

(6) *Op. cit.* t. II, p. 202-216.

la Porte, les Etats généraux de Hollande n'hésitèrent pas, eux, tout de feu pour le protestantisme, à prendre spontanément à leur charge l'impression d'un livre si peu en harmonie avec les doctrines de l'Eglise réformée.

Les exemplaires de l'édition hollandaise, dès 1672, étaient rares même à Constantinople, bien que tout le tirage eût été apporté dans cette ville par le résident hollandais Justin Collier, le 25 mai 1668 (1). Aussi, en 1672, le grand drogman Panayote méditait-il une seconde édition, comme on le voit par la lettre d'approbation du patriarche Denys IV, placée en tête du cod. Paris. 1265. Le cod. Paris. 1265, pour le dire en passant, était un des originaux de la *Confession* signés par les patriarches en 1643, et c'est Panayote en personne qui l'offrit, durant l'année 1673, à Nointel, avec deux exemplaires du volume imprimé (2).

Se trouvant à Paris vers 1680, Emmanuel de Schelstrate, chanoine de Saint-Pierre et bibliothécaire de la Vaticane,

connut ces deux exemplaires apportés en France par son ami Jean Garnier. Il en eut un autre à sa disposition à Rome même. Aussi résolut-il de rééditer l'ouvrage, avec une traduction latine de son cru; mais son livre ne devait paraître qu'en 1739 (1).

La deuxième édition est donc en réalité celle de Laurent Normann, professeur à l'Université d'Upsal, édition publiée à Leipzig en 1695, avec une traduction latine due au même professeur (2). En 1699, le texte grec paraissait encore, seul cette fois, à l'imprimerie du monastère de Snagov (Roumanie), grâce à l'initiative du patriarche Dosithée (3).

Comme le livre de Schelstrate lui-même est loin d'être d'un abord facile, hâtons-nous de dire que la *Confession* se lit aisément dans les recueils plus récents de Kimmel (4), de Mesoloras (5) et de Michalcescu (6).

(A suivre.)

† J. PARGOIRE.

IGNACE JARBOUH

SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DES CHOUÉRITES (1756-1761)

Avec l'article sur les *Règles et constitutions chouérites*, nous avons terminé la première partie de notre travail (1697-1757) sur la *Congrégation des Basiliens*

Chouérites. Le lecteur, qui a bien voulu nous suivre, a dû remarquer la conduite de la Providence, si visible dans la for-

(1) E. LEGRAND, *op. cit.*, t. II, p. 202.

(2) *Ibid.*, p. 213-216.

[On comprend que ceci a été rédigé avant l'apparition de l'étude du regretté abbé G. MOREL : *La Confession orthodoxe, un original manuscrit grec et latin*, dans la *Revue catholique des Eglises*, t. II, 1905, p. 144-161. Il s'y agit justement du cod. Paris. 1265. L'abbé Morel préparait une édition de l'original latin de la *Confession*. Dès qu'il connut son article, le P. Pargoire lui écrivit, pour lui signaler ses propres recherches sur Syrigos. On convint vite d'une publication à deux. Hélas! une double mort prématurée devait peu de temps après empêcher ce projet de réalisation d'une collaboration qui n'aurait pas manqué d'être féconde.]

(1) *Op. cit.*, p. 107. La *Confession* occupe dans cet ouvrage les pages 414-628.

(2) E. LEGRAND, *op. cit.* t. III, p. 38-40.

(3) *Ibid.* p. 61-75; I. BIANU et N. HODOS, *op. cit.*, t. I, p. 378-389 (avec une liste bibliographique).

(4) *Libri symbolici ecclesiae orientalis*. Iéna, 1843, p. 56-324 (avec la traduction latine de Normann).

(5) *Συμβολικὴ* t. I, Athènes, 1883, p. 362-487 (d'après Kimmel).

(6) *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse des griechisch-oriental. Kirche*. Leipzig, 1904, p. 22-122. P. SCHAFF, *The creeds of christendom*, New-York, 1899, t. II, p. 275-401, donne en grec et en latin la première partie de la *Confession* (d'après Kimmel).

mation et le développement de cette nouvelle famille religieuse au début du XVIII^e siècle.

Après avoir passé près d'un quart de siècle (1697-1720) dans des tâtonnements douloureux et pleins d'inquiétude sur l'avenir de leur Congrégation, les Chouérites tiennent enfin leur premier Chapitre général à Mar-Hanna en 1720. Ils se livrent immédiatement à des œuvres de zèle, opèrent des conversions nombreuses à Homs, Baalbek, Hama, Ras-Baalbek et ailleurs; les moines du couvent de la « Saïdé » et de Mar-Chaya se hâtent de se réunir à eux; ils souffrent de dures persécutions, non seulement de la part des orthodoxes, mais encore du côté de leur patriarche, Cyrille VI Thanas. Malgré tout, ces nouveaux religieux affrontent tous les périls et demeurent foncièrement attachés au siège de Pierre. Ce fut leur note distinctive durant plus d'un demi-siècle, et il faut leur rendre ce témoignage que c'est grâce à leurs efforts et à leur zèle que nous devons d'avoir encore des chrétiens catholiques dans tout le pays de Syrie, notamment au mont Liban.

Mais le P. Nicéphore Carmet, le premier Supérieur général, n'était pas homme à soutenir de si heureuses dispositions; la Providence y destinait le P. Nicolas Saïgh, qui fut le véritable fondateur de la Congrégation chouérite. Son premier acte fut de s'assurer une résidence auprès du Saint-Siège apostolique : la basilique *Sancta Maria in Dominica*, dite vulgairement *della Navicella*, lui fut concédée par le pape Clément XII. Il se préoccupa ensuite de se concilier les bonnes grâces du patriarche Cyrille VI Thanas, ainsi que de l'Ordinaire du diocèse, qui fut d'abord Néophyte l'Aveugle, orthodoxe endurci, et ensuite Athanase Dahan, élève et ami du Général chouérite. En paix avec l'extérieur, il mit tous ses efforts à pacifier l'intérieur de la jeune communauté. Il édicta de sages réglemens que le Chapitre général se hâta de sanctionner et qui devaient plus tard figurer au nombre des *Constitutiones S. Basilii Magni*; il mit à la tête de chaque

monastère des hommes remarquables par leur science et leur prudence, tels que le P. Maxime Hakim, le P. Joasaph Dahan, le P. Jean Naqqach, le P. Moussa Bitâr; il confia des missions dans les villes et les bourgades au P. Joachim Moutran, le plus célèbre prédicateur du XVIII^e siècle en Syrie. En un mot, sous son généralat qui dura trente ans (1727-1757), les Chouérites jouirent d'une réputation de vertu et de science qu'ils n'ont plus connue depuis; leur ascendant était considérable sur la société syrienne catholique dont ils se proclamaient, à juste titre, les défenseurs et les gardiens. Le P. Nicolas Saïgh avait aussi formé des disciples tendrement aimés et qui occupèrent plus tard les plus hautes fonctions dans l'Eglise, tels que le P. Ignace Jarbough, qui lui succéda dans le gouvernement de la Congrégation et devint plus tard archevêque d'Alep; le P. Agapios Qnay'er, devenu archevêque de Diarbékîr en 1775; le P. Jacques Sâjâti, qui gouverna la Congrégation chouérite durant treize ans.

L'essai de réunion des Chouérites avec les Salvatoriens, tenté par Cyrille VI Thanas, ainsi que les menaces et les nombreuses persécutions occasionnées par le patriarche ne l'intimidèrent guère. Il demeura inflexible dans sa soumission à Rome et le maintien d'une règle qui devait être confirmée par l'autorité souveraine du Vicaire de Jésus-Christ. Une seule affaire lui fit saigner le cœur, celle des religieuses Chouérites. Il en triompha cependant par la patience et acquit à la Congrégation chouérite une gloire sans égale dans la Ville Eternelle.

A sa mort, il laissait les Chouérites en pleine prospérité; ses successeurs n'avaient qu'à continuer la mission de ce saint fondateur et à suivre ses instructions. Malheureusement, cet âge d'innocence ne dura pas plus de dix-sept ans (1757-1774), et les Chouérites tombèrent tout d'un coup dans une décadence déplorable dont ils ne se sont peut-être pas encore relevés.

*
*
*

Le lendemain des obsèques du P. Nicolas Saïgh, le Chapitre général chouérite s'était

réuni à Saint-Michel de Zouq-Mikail. Le nouvel élu fut le P. Ignace Jarbouh, homme d'un caractère conciliant, très doux et animé des meilleures dispositions, à l'exemple de son maître, le P. Saïgh. Né à Alep en 1717, il entra à Saint-Jean de Chouéir à l'âge de vingt ans, 1737, et, trois ans après, il était ordonné diacre par M^{gr} Athanase Dahan, métropolitain de Beyrouth, 25 mars 1740. D'une conduite exemplaire, on lui confia la direction des novices, qu'il édifiait par sa piété. Le patriarche Cyrille VI Thanas, qui le chérissait particulièrement, l'éleva au sacerdoce le 7 juin 1741. Ignace Jarbouh continua cependant des'occuper de ses chers novices, jusqu'au 17 décembre 1756, date de la mort de son maître, le P. Saïgh. Le surlendemain, il était proclamé Général, à l'unanimité des voix.

Son généralat n'est point marqué par des faits éclatants comme celui de son prédécesseur ; mais, pour paisible et conciliateur qu'il fût, il n'en a pas été moins profitable à la Congrégation et n'en a pas moins contribué à son avancement spirituel.

C'est à lui que Benoît XIV adressa la bulle *Ecclesiae catholicae regimini meritis*, du 11 juin 1757, qui approuvait les *Constitutiones S. Basilii Magni*, œuvre du P. Nicolas Saïgh, ainsi que les bulles *Ad augendam fidelium religionem* du 26 septembre 1757 et *Cum sicut dilectus Filius Nicolaus Saïgh* du 24 septembre 1757, qui accordaient des indulgences aux chapelles conventuelles des Chouérites, suivant l'exposé que nous avons donné dans notre dernier article sur « les Constitutions basiliennes ». Un mois plus tôt, sur les bonnes nouvelles que lui donnèrent de la Congrégation les PP. Jean Naqqach et Thomas Corbaj, Benoît XIV adressait au nouveau Général chouérite la bulle *Non possumus satis* du 12 août 1757, en même temps que le *Décret* de la S. Cong. des Indulgences *Ad humillimas preces patris Nicolai Saïgh*, en date du 11 août 1757.

Cette même année 1757 eut lieu, en

Syrie, une grande famine qui sévit principalement à Alep, dont elle décima les deux tiers de la population, racontent les *Annales* (1) : 70 000 musulmans, 1 200 chrétiens et 5 000 Juifs seraient morts ; beaucoup de fuyards se réfugièrent au Liban, dans les monastères, ce qui donna occasion au Général d'exercer magnifiquement la charité religieuse. L'année suivante 1758 fut de même cruellement éprouvée par des tremblements de terre extraordinaires, dont les *Annales* (2) nous tracent à la hâte toutes les horreurs :

En cette année 1758 se produisirent des tremblements de terre à Damas, à Baalbek et à Ras-Baalbek. Or, en un clin d'œil, presque la moitié des habitations de Damas furent détruites ; quant à Baalbek et à Ras-Baalbek, ils le furent entièrement : ce qui occasionna la mort de plusieurs, notamment de 500 personnes qui trouvèrent la mort dans la chute d'une grande maison où elles s'étaient réfugiées. Notre couvent de la « Saïdé » fut de même entièrement détruit ; il n'y resta debout que la chapelle où les religieux étaient réunis pour la prière. M^{gr} Basile, évêque de Baalbek, fut à moitié enseveli sous les ruines de sa maison épiscopale : il en sortit heureusement sain et sauf. Ces tremblements se produisirent aussi au Liban, à Alep et ailleurs, mais nulle part avec plus de dégâts et de violence qu'à Damas, à Baalbek et à Ras-Baalbek. Vous eussiez vu la terre trembler sans cesse, les rochers rouler à terre, les animaux jeter des cris affreux et courir affolés, une vapeur épaisse et sulfureuse, répandant une odeur empestée, sortir des vallées nouvellement creusées par ce désastre général, les hommes atterrés se retirer dans le désert sous des tentes faites en poils de chèvre, des fontaines aux eaux abondantes sécher tout d'un coup et des lieux arides produire des sources abondantes d'eau vive, la mer diminuer sensiblement et rentrer dans son lit, de sorte que, à Saïda, à Saint-Jean d'Acre et ailleurs, les navires gisaient à terre dans le sable ; des vallées nouvelles se former, la terre s'entr'ouvrir en des endroits innombrables, les pierres tombales rouler au fond des torrents

(1) T. 1^{er}, cah. XXIV, p. 382.

(2) *Loc. cit.*, p. 382-383.

et les os des morts apparaître sur la surface de la terre, les moulins cesser de fonctionner par suite du manque d'eau, etc., etc. Ces tremblements se renouvelèrent une année durant et occasionnèrent des dégâts innombrables dont il reste des traces jusqu'à nos jours.

Toutes ces catastrophes cependant n'empêchèrent point le P. Jarbough d'entreprendre énergiquement des réformes matérielles utiles à sa Congrégation. Ainsi, dès la seconde année de son généralat, nous le voyons construire une grande cave à Mar-Hanna et élever au-dessus quatre belles cellules qui existent encore. La chapelle conventuelle de Mar-Chaya réclamait des réparations urgentes; il les fit exécuter, fit paver convenablement la chapelle et ajouta une nouvelle aile à l'ancienne bâtisse. Cette construction est encore connue aujourd'hui sous le nom de *rouaq el jadid*, le nouveau corridor. Enfin, il ajouta à l'autel majeur de la chapelle deux autres autels latéraux dédiés, l'un à saint Basile, l'autre à saint Nicolas de Myre, en souvenir de son tendre et bien-aimé père Nicolas Saïgh.

Ces travaux divers absorbèrent toute l'année 1758. Comme le nombre des religieuses basiliennes de Notre-Dame de l'Annonciation, à Zouq-Mikail, croissait toujours et que le premier monastère des moniales chouérites devenait insuffisant à les abriter, le P. Jarbough s'occupa activement de leur trouver un local; dans ce but, il fit l'acquisition d'un petit terrain au hameau d'Aïn-Roumané, à l'est de Déir es-Chir, et y construisit un tout petit monastère qu'il dédia à saint Joseph, pour lequel il professait une dévotion particulière. Les travaux ne furent achevés que vers la fin de l'année 1761, et, au mois de novembre, quelques moniales de Notre-Dame de l'Annonciation s'y installèrent de leur mieux. Mais, cinq années plus tard, 1766, sous le généralat du P. Jacques Sâjâti, lorsqu'un grand bienfaiteur damasquin eût bâti le grand couvent de Notre-Dame de l'Assomption à Béqa'âtouta, toutes les moniales de Saint-

Josephs'y transportèrent et abandonnèrent leur couvent à la garde d'un prêtre chouérite qui devint plus tard le curé du petit village. La petite chapelle du monastère devint l'église paroissiale, et le couvent le presbytère.

A la vérité, Saint-Joseph ne pouvait, à cause de l'étroitesse et de la disposition quelque peu étrange du monastère, abriter plus de trois ou quatre religieuses. On y pénètre par une porte basse, placée du côté du Sud, puis l'on traverse un étroit corridor de 3 mètres de long sur 1 mètre de large, qui conduit à un singulier escalier tournant de 50 centimètres de largeur. Bientôt, l'on arrive au rez-de-chaussée qui renferme un autre petit corridor de 4 mètres de long sur 2 mètres de large. Une petite chambre à gauche (4 × 3) et deux autres cellules de même grandeur, à droite, dont l'une sert de cuisine et l'autre de dépense, complètent cette mince habitation. Quant à la chapelle, elle occupe tout le sous-sol et mesure 7 mètres de long sur 5 mètres de large. Nous n'avons jamais rencontré en Syrie de couvent aussi misérable et d'une architecture si pitoyable. Mais il faut tenir compte des circonstances, et nous ne croyons pas que la famine de 1757 et les tremblements de terre de 1758 aient laissé beaucoup de ressources au P. Jarbough pour entreprendre de grandes constructions; de plus, on était pressé par le nombre toujours croissant des religieuses pour lesquelles un nouveau monastère devenait indispensable, et il fallait se hâter. Plus tard, le P. Jarbough dota Saint-Joseph de nombreuses fermes de mûriers, dont les revenus devaient suffire à entretenir les religieuses (1); elles sont situées aux alentours du couvent, dans le hameau même d'Aïn-Roumané. Lors de la séparation en deux branches de la Congrégation choué-

(1) Les Chouérites ont toujours été fort pratiques pour tout ce qui touche au côté matériel de la Congrégation. Ne recevant aucun subside de l'étranger, ils ne fondaient jamais un monastère sans l'avoir au préalable pourvu de quelques métairies, dont les revenus devaient servir à l'entretien des moines.

rite, 1829, le monastère Saint-Joseph échut aux Chouérites baladites ou indigènes; ils y placèrent un prêtre qui est à la fois curé du petit hameau et intendant des propriétés du monastère.

*
**

La fin du généralat du P. Jarbough fut troublée par les tristes événements du patriarcat melkite, arrivés à la mort du patriarche Cyrille VI Thanas. On sait comment l'abdication de ce patriarche en faveur de son petit-neveu Ignace Jauhar fut cause des troubles qui affligèrent la nation melkite durant toute l'année 1760 et longtemps encore. Le R. P. Cyrille Charon a très bien résumé toute cette histoire dans cette revue même (1); nous prions le lecteur de s'y reporter. Mais ce que le R. P. Charon a passé sous silence, ce fut la part active qu'y prit le Général des Chouérites.

Dès les premières nouvelles de cette abdication, le P. Jarbough s'était rendu, en compagnie de M^{sr} Athanase Dahan, métropolitain de Beyrouth, auprès du vieux patriarche, à Dér el Moukhallès. On était au grand Carême (mars 1759). Ils le supplèrent de ne pas donner suite à son projet, en agissant contrairement aux saints canons; le patriarche essaya de calmer leurs appréhensions par des paroles doucereuses qui ne les rassurèrent guère. Ils se joignirent donc au P. Michel 'Arraj, Supérieur général des Salvatoriens, et au P. Augustin, premier assistant, et dressèrent un acte solennel qui était censé rédigé par le patriarche lui-même. Cet écrit, assez bref, renfermait le testament de Cyrille VI Thanas et se terminait ainsi :

Nous voulons et nous ordonnons que notre successeur sur le siège patriarcal ne soit élu que par les évêques de notre patriarcat, sans en excepter un seul et sans que personne ait le droit d'y trouver à redire.

Cette pièce fut confiée au P. 'Arraj, qui jouissait d'un grand crédit auprès du pa-

triarche, avec mission de la lui faire signer et cacheter aux heures de lucidité. Mais, Cyrille VI entra en colère, mit cette pièce sous séquestre et ne s'affermir que davantage dans sa première résolution. Un nouvel acte, plus grand que le premier, fut alors rédigé à Mar-Hanna par M^{sr} Dahan et le P. Jarbough. On y disait en substance : 1° L'élection du nouveau patriarche n'aura lieu qu'après la mort de Cyrille; 2° Elle ne sera effectuée que par l'accord de tous les évêques présents au synode électoral; 3° Elle sera effectuée au moyen du vote ecclésiastique ordinaire, avec toutes les conditions requises pour une sainte élection; 4° Tout candidat qui serait élu contrairement à l'une ou l'autre de ces conditions ne sera point regardé comme patriarche légitime, mais plutôt comme un intrus et un larron dans la bergerie du Christ; 5° Si quelqu'un — ce qu'à Dieu ne plaise! — se montre infidèle à cet engagement, il sera réputé perfide, sacrilège et menteur à l'Esprit-Saint.

Un prêtre fut chargé de faire signer et cacheter cette pièce par tous les évêques melkites, ce qui fut exécuté en quelques jours. Tous se prêtèrent à cet arrangement et donnèrent leur adhésion à cette pièce, dont nous possédons une copie avec toutes les signatures épiscopales (1).

Mis ainsi en demeure d'abandonner son projet, grâce à l'entente unanime de l'épiscopat, Cyrille s'empressa d'user de douceur à l'égard de ses collègues et, dans les premiers jours de mai, il lança une circulaire patriarcale pour les convoquer en synode à Dér el Moukhallès. Il leur promettait, en même temps, une profonde soumission à tous les avis qu'ils jugeraient bon d'émettre au sujet de son abdication en faveur du prêtre Ignace

(1) Les voici dans l'ordre même donné par cette pièce :

MAXIME, métropolitain d'Alep; ATHANASE, métropolitain de Beyrouth; BASILE, évêque de Saïda; BASILE, évêque de Baalbek; ANDRÉ, métropolitain de Tyr; CLÉMENT, métropolitain de Saïdnaya; MACAIRE, évêque de Damas; IGNACE, métropolitain de Homs; EUTHYME, évêque de Zahlé.

Jauhar. Flattés par cette nouvelle attitude, les évêques se rendirent à Dêir el Moukhalès, où le patriarche les entretint tout d'abord des affaires de leurs diocèses, puis leur dit ouvertement qu'étant trop âgé pour porter plus longtemps le fardeau du patriarcat, il avait résolu d'abdiquer en faveur de son petit-neveu le P. Ignace Jauhar. A cette déclaration, tous les évêques se récrient; alors Cyrille use des stratagèmes les moins avouables pour les amener à se ranger à son avis. Sept évêques sur neuf se laissent finalement gagner à ses vues; tous néanmoins quittent Dêir el Moukhalès, à l'exception d'Ignace, archevêque de Homs. Un soir, au début de juillet, à l'insu de tous les moines, Cyrille VI Thanas, assisté du métropolitain de Homs, sacre évêque son petit-neveu sous le nom d'Athanase Jauhar et abdique le patriarcat en sa faveur. C'est alors que les évêques fidèles, M^{re} Maxime Hakim et M^{re} Athanase Dahan, ainsi que le P. Jarbough, en appellèrent à Rome et adressèrent à la Propagande, par l'intermédiaire du P. Simaân Sabbâgh, un long rapport sur tous les faits qui s'étaient passés depuis le 9 mars 1759 jusqu'au jour du sacre. On connaît le reste. Le patriarche Cyrille mourut le 1^{er} janvier 1760.

*
**

En novembre 1759, le triennat du P. Jarbough prenait fin; il fut réélu dans le Chapitre général qui se tint à cette époque à Mar-Hanna. Cette fois, on lui donna pour premier assistant, le P. Jacques Sâjâti, celui-là même qui, deux ans plus tard, devait lui succéder dans le gouvernement de la Congrégation (1). En effet,

(1) Ici, les *Annales*, t. 1^{er}, cah. XXIV, p. 386, nous rapportent le fait suivant: « Cette même année (1760), le patriarche Tobie el Khazen retira l'excommunication qui pesait sur la Congrégation libanaise des Maronites baladites. Il les avait, en effet, excommuniés depuis cinq ans pour avoir scindé la Congrégation en deux branches, alépine et baladite, sans jamais consentir à se réunir de nouveau. Ces événements parvinrent jusqu'à Rome qui sanctionna la scission. C'était sous le généralat du P. Aqlimos Clément, qui encouragea fort cette

deux ans après, lorsque le métropolitain d'Alep, Maxime Hakim, fut nommé directement par Clément XIII patriarche de l'Eglise melkite catholique, le nouvel élu sacra trois nouveaux évêques à Mar-Hanna (1761): Ignace Jarbough, pour Alep; le P. Philippe, quatrième assistant, pour Baalbek; le P. Joseph Safar, supérieur de Mar-Chaya, pour Qâra. Ces trois candidats étaient chouérites. Le gouvernement de l'Ordre échut alors au P. Jacques Sâjâti, qui dirigea la Congrégation par intérim, avec le titre de *vice-général* (1), jusqu'à l'époque du Chapitre général, novembre 1762, où il fut élu régulièrement Supérieur général des Chouérites.

Quant au nouvel archevêque d'Alep, il gouverna son diocèse avec beaucoup de douceur et une grande modération, rapportent les *Annales* (2); très dévot à saint Joseph, auquel nous lui avons vu dédier le couvent des religieuses d'Aïn-Roumané, il introduisit son culte dans l'éparchie d'Alep et y établit la coutume de célébrer sa fête très solennellement le 19 mars au lieu du dimanche après Noël, jour où l'Eglise melkite n'en fait qu'une simple commémoration (3). Il lui dédia même un autel latéral dans son église cathédrale d'Alep qui existe encore de nos jours. Après la mort du saint archevêque, on revint à la coutume de célébrer cette fête

scission. Les mauvaises langues ont rapporté plus tard que c'était le patriarche Tobie qui leur avait conseillé cette scission, et que, lorsqu'ils l'eurent accomplie, il les excommunia. »

(1) C'est là une règle à laquelle les Chouérites ont toujours été fidèles, depuis leur fondation jusqu'à nos jours: quand le Général est décédé, ou bien lorsqu'il est élevé à l'épiscopat ou qu'il devient inhabile à remplir les fonctions de sa charge, c'est le premier assistant auquel incombe le gouvernement de l'Ordre, avec le titre de vice-général, jusqu'au 1^{er} novembre de la même année ou jusqu'à l'époque du Chapitre général triennal, car il n'y a que le Chapitre général qui puisse confirmer le Supérieur général dans sa charge par une élection *régulière*, suivant les Constitutions. Quant à ce qui concerne l'absence des assistants, c'est au Chapitre des assistants seul qu'il incombe d'y pourvoir.

(2) T. 1^{er}, cah. XXV, p. 400.

(3) C. CHARON, *Le rite byzantin*. Rome, 1908, p. 198-199.

le dimanche après Noël, pratique observée encore aujourd'hui. A Zahlé cependant, on la célèbre le 19 mars depuis 1827, où elle y fut introduite par l'évêque Ignace 'Ajjouïri, à la suite d'une peste (1). M^{gr} Jarbough gouverna l'éparchie d'Alep

pendant quinze ans et quatre mois; il mourut le 1^{er} décembre 1776.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

L'ÉGLISE ORTHODOXE EN POLOGNE

AVANT LE PARTAGE DE 1772

(Fin.)

Peu après ces incidents (2), Catherine II montait sur le trône impérial de Russie (juin 1762). Avec elle la question des dissidents allait bientôt se poser d'une façon encore plus aiguë, pour fournir, le moment venu, à sa politique habile mais peu scrupuleuse, le prétexte cherché d'une intervention décisive.

L'évêque orthodoxe de Blanche Russie se fit un devoir de se rendre à Moscou pour le couronnement de l'impératrice. En déposant à ses pieds ses hommages et ceux de ses ouailles, il ne craignit pas de laisser entrevoir l'espoir qu'il nourrissait d'une prochaine délivrance (3). Une semblable démarche était plus qu'étrange de la part d'un sujet polonais occupant dans son pays une si haute charge. Elle constituait même, à tout prendre, un acte de trahison qualifié envers le gouvernement dont il était le sujet. Il faut reconnaître que les idées courantes sur les rapports entre la religion et la nationalité pouvaient lui servir de circonstance atténuante.

Dans son manifeste d'avènement, Catherine II avait déclaré que l'un des points de son programme politique serait de défendre l'orthodoxie et le peuple russe

contre les machinations de l'étranger. Il y avait là évidemment une allusion voilée aux événements de Pologne; et c'est bien ainsi que les uniates aussi bien que les orthodoxes du royaume interprétèrent ce passage du manifeste. Koniski put donc se croire autorisé à espérer que le moment était venu d'une intervention plus active de la Russie en faveur des intérêts qui lui tenaient à cœur.

Dans le discours de félicitation qu'il avait adressé à l'impératrice à l'occasion des fêtes du couronnement, il s'était étendu sur les souffrances et les persécutions endurées par les orthodoxes de Blanche Russie (1). Il y revint avec plus de détails encore dans une supplique adressée à l'impératrice en date du 29 septembre (2). Après avoir rappelé l'insuccès des démarches tentées jusqu'à 'par les représentants de la Russie à Varsovie, il prie l'impératrice de nommer un commissaire spécial auprès de la cour de Pologne. Ce commissaire aurait pour mission de recueillir les plaintes des persécutés, puis de les présenter, en les soutenant, devant le gouvernement polonais. Il prendrait pour base de ses réclamations les traités intervenus et les lois du royaume. De plus, vu sa situation et la

(1) *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 211.

(2) Voir *Echos d'Orient*, juillet 1903, p. 227-233.

(3) KOIALOVITCH, p. 19.

(1) KONISKI, t. I^{er}, p. 285-289.

(2) TCHISTOVITCH, p. 69.

connaissance approfondie qu'elle lui fournirait de l'état de l'orthodoxie en Pologne, il pourrait proposer à l'impératrice les meilleures mesures à prendre pour la protéger.

Pendant qu'il poursuivait ses démarches à Moscou, Koniski recevait de Blanche Russie des nouvelles attristantes. Un rapport du Consistoire daté de novembre 1762 lui signalait un redoublement d'activité de la part des missionnaires catholiques dans le district de Mohilev. Il s'agissait des Jésuites, cette fois-ci. Les autorités de la région s'étaient mises, écrivait-on, à leur disposition, pour amener par la force, et sous peine d'amende et de fouet, les orthodoxes à leurs prédications. Ils avaient même essayé de prendre possession de la cathédrale et du monastère orthodoxe, mais, en ayant été empêchés, ils s'étaient installés sur la place publique et s'y étaient répandus en injures contre les croyances et les sacrements des orthodoxes. Ils avaient ouvertement encouragé la noblesse à user de sa puissance pour extirper la foi orthodoxe, menaçant de la prison et même du bûcher ceux des orthodoxes qui s'obstinaient à ne pas accepter l'union. Aux représentations faites par le clergé orthodoxe en faveur de leurs ouailles, au nom de la Constitution, les missionnaires avaient répondu : « Que nous importent la Constitution et les chartes, nous avons les décrets des papes qui condamnent à la mort et au feu ceux qui refusent l'union (1). » Sur ces données plus ou moins authentiques (2), le saint synode, qui jugeait que les réclamations par la voie des agents du collège des Affaires étrangères resteraient comme à l'ordinaire sans résultat, décida de s'adresser directement à l'impératrice et de solliciter son intervention et des mesures efficaces (13 décembre). Il renouvela ses instances dans un rapport daté du 15 février 1763 (3).

Sur ces entrefaites, le bruit s'était répandu en Blanche Russie que Koniski ne rentrerait plus dans son diocèse, et que le roi, sollicité par le pape, n'accepterait plus désormais pour le siège orthodoxe de Mohilev de candidat orthodoxe. D'ailleurs, de tous côtés, en Pologne, on accusait ouvertement Koniski d'avoir trahi son pays en allant solliciter l'appui du gouvernement moscovite; et l'évêque uniaste de Polotsk, Smogarpevski, s'était fait l'écho de ces accusations dans une circulaire publique à ses coreligionnaires. Les orthodoxes ne songeaient guère à défendre leur évêque, car ils ne pouvaient pas ne pas sentir eux-mêmes l'incorrection de sa démarche; d'ailleurs, ils étaient terrorisés par les rumeurs qui circulaient et les signes manifestes d'une indignation croissante parmi les catholiques uniastes aussi bien que latins (1).

Exactement renseigné sur tous ces faits, Koniski eut un moment de découragement et offrit au saint synode sa démission d'évêque de la Blanche Russie, le priant de l'autoriser à se retirer dans un monastère et à y finir ses jours en paix. Sa demande ne fut pas acceptée; et lorsque la cour se transporta de Moscou à Pétersbourg, en juin 1763, il fut invité à la suivre dans cette dernière ville pour y attendre que les événements devinssent plus favorables.

Les changements attendus n'allèrent pas tarder à se produire. Le 5 octobre 1763, Auguste III mourut, et les troupes russes pénétrèrent en Pologne. Le 1^{er} mars 1764, Koniski adressait un rapport au saint synode où il rappelait qu'il était urgent de profiter de l'inter règne pour venir au secours des orthodoxes et leur assurer l'exécution des traités conclus en leur faveur avec la Pologne : « Si le secours attendu et désiré ne vient pas cette fois, ajoutait-il, nos adversaires, voyant l'abandon ou nous sommes livrés, ne laisseront pas trace de l'orthodoxie, et ce à bref délai » (2).

(1) TCHISTOVITCH, p. 69-70.

(2) Inutile d'insister sur l'évidente et tendancieuse exagération des plaintes formulées par les orthodoxes.

(3) TCHISTOVITCH, p. 71-72.

(1) TCHISTOVITCH, *ibid.*

(2) *Ibid.* p. 73.

Les appréhensions de Koniski n'étaient pas tout à fait sans fondement, car il est certain qu'il existait parmi les catholiques un fort mouvement d'opinion pour la suppression du siège de Blanche Russie, le seul siège orthodoxe qui subsistât encore dans le royaume de Pologne. Le pape Clément XIII lui-même, dans une lettre adressée au roi en date du 4 décembre 1762, avait déjà insisté sur ce point (1). Rappelant les interventions faites dans le même sens par ses prédécesseurs Benoît XIII et Benoît XIV, mais restées sans effet par suite des menaces russes, le pape déclarait qu'il croyait le moment venu de réaliser ce projet. Le titulaire actuel se trouvait en Russie et ne devait plus, dit-on, revenir dans son diocèse. Il suffisait de ne pas accepter le candidat orthodoxe qu'on proposait pour son successeur, ou tout au moins, comme le suggérait l'évêque uniâte de Polotsk, de différer indéfiniment sa nomination. Toutefois, entre ces deux solutions, le pape préférait la première et adjurait le roi de l'adopter pour le plus grand bien de la religion catholique.

La présence de Catherine II sur le trône de Russie et son intervention directe dans les affaires de la Pologne devaient avoir pour conséquence non seulement de mettre obstacle à la réalisation de ces projets, mais encore de modifier du tout au tout la situation respective des orthodoxes et des catholiques dans ce dernier pays. Avec Catherine II, on le sait, la politique russe inaugure vis-à-vis de la Pologne une tactique agressive qui aboutira au partage. La question religieuse habilement exploitée lui fournit un excellent prétexte pour intervenir et lui permettre de dérober sous un masque de justice et de libéralisme ses desseins intéressés. Je n'ai pas à m'arrêter ici sur les événements politiques ou autres qui se déroulèrent pendant les dix années qui précédèrent immédiatement la chute de la Pologne; je ne retiendrai que les faits intéressants directement la question reli-

gieuse, et plus spécialement le conflit entre orthodoxes et catholiques.

Mais il nous faut auparavant revenir en arrière de quelques années et jeter un rapide coup d'œil sur la situation de l'Eglise orthodoxe en Petite Russie, et ce, afin d'expliquer le rôle d'un personnage dont l'action fut étroitement associée à celle de Koniski, dans la question qui nous occupe. Je veux parler de l'archimandrite Melchisédech Znatchho-lavorski, dont le nom a été déjà mentionné au début de cet article.

* * *

Melchisédech était né en 1716 dans le gouvernement de Poltava. Par son origine il appartenait à la race vigoureuse et entreprenante des Cosaques de l'Ukraine. Après quelques années passées à l'Académie de Kiev, il entra, vers l'âge de 22 ans, dans l'un des nombreux couvents échelonnés sur la rive droite du Dniéper, celui de Matrona. En 1745 il est définitivement admis dans la communauté; puis il passe successivement par les différentes charges et dignités monastiques, pour être nommé en 1753 higoumène du monastère. C'est à partir de cette époque que commence son rôle d'homme public sur lequel nous reviendrons plus loin (1).

Pour le moment, arrêtons-nous sur la situation religieuse et sociale de l'Ukraine vers le milieu du XVIII^e siècle.

Conquises par Pierre le Grand au cours de la lutte contre Charles XII et son allié l'hetman Mazeppa, les vastes provinces de l'Ukraine avaient été en partie restituées à la Pologne par le traité de 1711. Toute la rive gauche du Dnieper restait à la Russie, avec Kiev en plus. La Pologne rentrait en possession des districts situés sur la rive droite: Bielaïa, Tserkov, Kanev, Tcherkassy, Tchiguirin, etc. Insuffisamment peuplées, en outre, périodiquement ravagées par les incursions ou les guerres, ces régions étaient cependant fertiles: aussi, lorsque la paix y ramena le calme et la tranquillité, virent-elles affluer les

(1) THEINER, *Monumenta*, t. IV, 3, p. 2.

(1) *Archiv.*, t. II, introd., p. XXIII-XXXV.

colons. Ceux-ci, venant pour la plupart des provinces polonaises, étaient en grande majorité catholiques, uniates ou latins. D'ailleurs, les terres se trouvaient réparties entre un petit nombre de grands seigneurs polonais et surtout lithuaniens, qui, eux-mêmes catholiques, favorisaient de préférence l'immigration de leurs coreligionnaires. C'est grâce en partie à ce mouvement de population que, de 1730 à 1764, le nombre des paroisses uniates en Ukraine s'était élevé de 150 à près de 2 000, sans compter les groupements paroissiaux latins. Au contraire, la population orthodoxe de ces contrées avait pendant le même laps de temps diminué, au point de se réduire à une vingtaine de paroisses tout au plus vers 1760. Ce dernier phénomène était dû en partie à l'émigration qui avait entraîné, loin du joug abhorré des Polonais, vers les plaines de l'Ukraine russe, une portion de la population orthodoxe; en partie à la propagande catholique, qui avait à sa disposition, outre sa supériorité religieuse et morale, l'influence de l'autorité et du nombre (1).

Très réduit comme nombre, ce petit troupeau orthodoxe se trouvait, en outre, dans une situation mal définie au point de vue hiérarchique et religieux. Le seul siège orthodoxe subsistant dans la partie de la Petite-Russie soumise à la Pologne, celui de Loutsk, avait été supprimé officiellement vers l'année 1711 (2). Le titulaire de ce siège, Cyrille Choumlanski, adversaire de l'union, avait alors émigré en terre russe et était allé s'établir à Kiev, puis à Périéaslav. De là, il avait continué, sous le titre d'évêque de Loutsk, Ostrog et Périéaslav, et en qualité de coadjuteur du métropolite orthodoxe de Kiev, à régir au spirituel ce qui restait de son ancien diocèse. Ses successeurs firent de même ou du moins s'y efforcèrent. Mais leur autorité et leur droit d'intervention se trouvaient dépendre, en fait, du bon vouloir, soit des autorités polonaises, soit des

grands propriétaires ou de leurs intendants. Le métropolite orthodoxe de Kiev lui-même, à qui les traités de 1686 reconnaissent un droit de juridiction sur tous les orthodoxes de Pologne (1), ne pouvait user de ce droit que dans la mesure plutôt restreinte de la tolérance administrative et gouvernementale. Et même, celle-ci une fois assurée, il fallait encore compter avec les dispositions ou les caprices des fonctionnaires locaux et de la noblesse provinciale, non moins qu'avec l'influence exercée sur eux par le clergé catholique, dans un sens généralement défavorable aux intérêts de l'orthodoxie.

Toutes ces causes réunies rendaient très difficiles, sinon tout à fait impossibles, les relations régulières entre les pasteurs et le troupeau; et il en résultait forcément un état d'anarchie et de désorganisation religieuse poussé à l'extrême.

Le clergé se recrutait dans les conditions les moins favorables. Les paysans élaient eux-mêmes leurs prêtres. Ils choisissaient habituellement l'un d'entre eux, souvent le fils de leur ancien pope ou d'un pope du voisinage, en ayant soin de discuter au préalable avec lui le montant du traitement qu'ils auraient à lui verser et le tarif des différentes cérémonies religieuses (2). Il arrivait, naturellement, que dans bien des cas le choix se faisait au rabais. Ces points une fois réglés, il s'agissait de trouver un évêque consécrateur. On avait le choix entre le métropolite de Kiev, l'évêque de Périéaslav et les évêques orthodoxes des régions voisines turques ou tartares. Mais encore devait-on compter avec la volonté de l'administrateur ou du propriétaire des terres sur lesquelles se trouvait la paroisse. Ce dernier jouissait, en effet, du droit de patronage dans toute l'étendue de ses domaines, et il fallait au candidat son agrément avant de songer à aller se présenter devant un évêque consécrateur. L'acquiescement donné par le *patron* n'allait pas, bien entendu, sans

(1) *Ibid. passim.*(2) *Archiv.* I, t. IV, n° 151, p. 340, et n° 153, p. 344.

(1) B. KAMENSKI, p. 125-126.

(2) *Archiv.* I, t. II, n° 2, p. 7.

une redevance traditionnelle, qui était à la charge des électeurs ou plus ordinairement du candidat lui-même (1). Muni des lettres de recommandation nécessaires, soit de la part des paroissiens, soit de la part du propriétaire ou de son gérant, le candidat se mettait en route pour la frontière russe, tartare ou turque. Là il lui arrivait assez fréquemment d'avoir maille à partir avec les autorités polonaises de la frontière, lesquelles ne voyaient pas d'un bon œil ces allées et venues des sujets orthodoxes du royaume, surtout à destination de la Russie. Ces obstacles surmontés et le but du voyage une fois atteint, le candidat avait, avant d'être ordonné, à se soumettre à une très rapide préparation, la seule, du reste, qu'on exigeât de lui avant de le faire prêtre. A cet effet, il suivait pendant quelques semaines des cours de catéchèse, de liturgie et de chant; puis, après avis favorable de l'examineur et du confesseur, on l'admettait à l'ordination; après quoi on lui délivrait ses lettres testimoniales. Avant l'ordination, le candidat devait prêter serment de fidélité à l'Eglise orthodoxe ainsi qu'à l'évêque et à ses représentants: c'est ainsi, du moins, que les choses se passaient à Périavlav et à Kiev (2). Ailleurs, nous le verrons plus loin, on procédait plus sommairement.

Après en avoir fini avec toutes ces formalités, le candidat n'avait plus qu'à regagner son poste et à s'efforcer de récupérer les frais nombreux que ces multiples démarches lui avaient nécessairement occasionnés.

Il saute aux yeux qu'un clergé ainsi recruté et obligé de compter, d'un côté avec ses ouailles dont il dépendait exclusivement au point de vue pécuniaire, de l'autre, avec des *patrons* plus ou moins bien disposés à son égard, étant eux-mêmes catholiques et polonais, ne pouvait avoir aucune liberté d'action, et que, par conséquent, son influence était nulle,

même abstraction faite de son infériorité intellectuelle et morale. Et encore n'ai-je parlé jusqu'ici que des cas les plus favorables comme conditions de recrutement: les prêtres ainsi ordonnés présentaient au moins quelques garanties de sérieux et d'honnêteté, et subissaient le contrôle d'une autorité ecclésiastique quelconque.

Mais, à côté d'eux, il y avait en Ukraine toute une catégorie de prêtres orthodoxes indépendants, gyrovagues, errant de paroisse en paroisse à la recherche d'une position ou d'un gagne-pain. Ces chemineaux du clergé se recrutaient en général parmi les aspirants qui, ne cherchant dans le sacerdoce qu'un métier moins pénible et plus lucratif que d'autres, tâchaient coûte que coûte de trouver un évêque pour les ordonner, et se mettaient ensuite en quête d'une paroisse ou d'un poste. C'était le plus souvent du côté de la Bessarabie, de la Moldavie ou de la Chersonèse, sur les terres du sultan ou du khan de Crimée, qu'ils allaient chercher un évêque complaisant, qui consentit à les ordonner à un prix modéré et sans exiger d'eux aucun titre justificatif (1).

La *Volochtbina*, dont il est fréquemment question à ce propos dans les documents de l'époque, doit être identifiée avec la région d'Otchakovsk ou Ukraine tartare, au nord-ouest de la Crimée (2). Là, pour quelques pièces de monnaie, et sur le simple avis conforme d'un confesseur de fortune, le candidat inconnu était ordonné au titre d'une *vacance*, c'est-à-dire du premier poste venu, libre ou non, dont il parviendrait à s'emparer. Et de fait, rentré dans son pays avec ses lettres d'ordination, il n'avait plus qu'une préoccupation, se caser quelque part et tirer profit de son sacerdoce. Une cure vacante s'offrait-elle, il tâchait de s'entendre avec les paroissiens, de se faire accepter par le *patron*, et s'y installait sans plus de cérémonie (3). En cas contraire, il prenait

(1) *Archiv.* t. II, introd., p. XLV-XLVI.

(2) *Op. cit.* t. II, n° 1, p. 1-7 et *passim*.

(1) *Archiv.* t. III, n° 58, p. 403, et n° 71, p. 469.

(2) *Op. cit.* t. II, introd., p. LXII, note 2.

(3) *Op. cit.* t. III, n° 43, p. 320.

patience, ou, si les circonstances s'y prêtaient, provoquait une vacance. Les paysans fatigués de leur prêtre, les propriétaires désireux d'accroître les revenus que leur procurait leur droit de patronage avaient toujours la ressource de s'adresser à l'un ou à l'autre de ces prêtres, en quête d'une situation. Ceux-ci, pour se procurer le poste, acceptaient volontiers une réduction sur les tarifs religieux ou proposaient au *patron* une prime plus forte. On conçoit quel actif levain de désordre et de démoralisation constituait au milieu du clergé orthodoxe d'Ukraine, déjà si désorganisé par ailleurs, cet élément gyrovague. (1)

Ce n'est pas tout. L'influence toute-puissante dans ce pays du clergé uniate et latin pesait aussi sur lui lourdement et s'exerçait, bien entendu, à son désavantage. En bien des cas, les candidats aux postes vacants dans les paroisses orthodoxes étaient obligés de compter avec les autorités ecclésiastiques catholiques et de se munir de l'autorisation du métropolitain uniate. Celui-ci pouvait, c'était assez naturel, profiter de l'occasion pour essayer d'imposer comme titulaire un uniate ou quelqu'un de favorable à l'union. Il arrivait alors ce fait regrettable : des candidats peu scrupuleux, pour couper court à toute complication, se déclaraient ouvertement ou en secret partisans de l'union, et se laissaient ordonner par un évêque uniate. Puis, une fois en place, ils imaginaient toutes sortes de combinaisons pour gagner et garder la confiance de leurs paroissiens orthodoxes, sans se mettre cependant en révolte ouverte contre

les autorités ecclésiastiques uniates (1). Ils posaient dans leurs relations avec leurs ouailles en vrais et fidèles orthodoxes, ne se différenciant en rien pour la célébration du culte liturgique des autres prêtres orthodoxes. Voyaient-ils arriver dans leur paroisse un dignitaire ecclésiastique uniate ou latin en tournée d'inspection ou comme simple visiteur, ils s'entendaient avec leurs paroissiens pour lui en faire accroire sur la nature de leurs sentiments à l'égard du catholicisme. L'un d'eux s'arrangeait, en pareil cas, pour que ses chantres fissent traîner en longueur le chant du Chérubin, de façon à ce que l'illustre et redouté visiteur ne s'aperçût pas qu'il omettait au canon la mention du Pape; un autre s'enivrait régulièrement ou simulait l'ivresse, ce qui le dispensait naturellement de célébrer la messe (2); d'autres adoptaient simplement pour la circonstance le rituel uniate, quittes à revenir aux pures cérémonies orthodoxes quand le visiteur n'était plus là (3).

En résumé, la situation de l'Église orthodoxe d'Ukraine se trouvait être, au début de la seconde moitié du XVIII^e siècle, la plus misérable qui se puisse imaginer. Désorganisée intérieurement, privée de chef, entamée sur tous les points par la propagande uniate et latine, cette Église était menacée de disparaître à bref délai lorsque se produisirent les événements et surgirent les hommes qui furent les instruments de son salut.

J. Bois.

(1) *Op. cit.* t. II, n° 8, p. 27, et n° 10, p. 32 et *passim*.

(1) *Archiv.* t. III, n° 39, p. 292; n° 72, p. 472; n° 52, p. 368; n° 73, p. 478. Cf. t. II, introd., p. LVIII sq.

(2) *Archiv.* t. III, n° 77, p. 498.

(3) *Op. cit.* t. II, introd., p. LXII.

LE SÉMINAIRE SAINTE-ANNE A JÉRUSALEM

(Fin.) ⁽¹⁾

IV

Quel accueil a été fait à cette œuvre, depuis sa fondation jusqu'aujourd'hui? Du côté des missionnaires latins, tout d'abord, l'espoir n'était pas grand, et même l'œuvre de Sainte-Anne était condamnée à l'avance par beaucoup à un insuccès certain. « Il n'y a rien à faire avec les Grecs, disaient-ils (2). Depuis tant de siècles que Rome travaille à les ramener, infime est le nombre de ceux qu'elle a gagnés, et ceux qui sont revenus à l'unité sont dans le plus triste état. » Ces appréciations pessimistes, émises d'ailleurs par des gens de bien, reposaient sur deux idées préconçues, répandues alors dans la presque totalité du clergé missionnaire d'Orient du rite latin. La première, c'est que tout apostolat auprès des Grecs était nécessairement infructueux. Il est évident que, tant que les missionnaires montraient peu de sympathie pour les rites religieux et les usages civils des Orientaux, ils ne s'attireraient pas beaucoup d'attachement de la part de ceux-ci. D'un autre côté, avait-on vraiment pris le bon moyen pour faire du bien aux chrétiens du rite oriental?

Les œuvres de toute sorte que l'on entreprend auprès d'un peuple ne sauraient avoir de fruits sérieux, s'il n'y a pas un bon clergé paroissial pour les soutenir et les continuer. Or, ce clergé faisait complètement défaut, et tous les efforts faits par les missionnaires pour l'atteindre avaient à peu près échoué, parce que, dans la généralité des cas, il est impossible de faire de bons et saints prêtres de ceux qui n'ont reçu aucune

formation ou qui en ont reçu une mauvaise, comme c'était le cas pour la très grande majorité du clergé oriental catholique en Syrie, tant melkite que maronite. Pour exercer une action efficace sur le peuple, il fallait atteindre d'abord le clergé, et l'on ne pouvait songer à réformer celui-ci qu'en prenant la chose par la base. Le moyen est lent, mais il est sûr. Or, jusqu'à présent, si l'on en excepte le Séminaire fondé par les Jésuites à Ghazir, transféré depuis à Beyrouth, mais destiné avant tout et par la force des choses à une élite restreinte, quels étaient les Séminaires vraiment dignes de ce nom érigés pour la bonne formation des Melkites? Il n'y en avait pas, car on ne peut faire entrer en ligne de compte, soit le Séminaire melkite de 'Aïn-Trâz, qui n'eut d'ailleurs qu'une existence éphémère et qui a toujours manqué d'un personnel capable, soit les scolasticats des trois Congrégations basiliennes, qui n'avaient jamais fonctionné sérieusement.

Les études que l'on faisait dans ces maisons étaient très insuffisantes : on n'y apprenait assez bien que la langue arabe, à laquelle se joignaient quelquefois, dans les couvents, la simple lecture — et encore combien incorrecte! — de la langue grecque et quelques éléments de français. A 'Aïn-Trâz, le grec était quelquefois un peu mieux enseigné, grâce à la présence de quelques Hellènes qui, il faut le dire, n'y venaient souvent que poussés par des velléités de conversion très peu sincères (1); le français était aussi appris avec plus de soin. Pour les sciences

(1) Voir *Échos d'Orient*, juillet 1909, p. 234 à 241.

(2) Dans leur esprit, *Grecs et Melkites* étaient synonymes.

(1) Il y eut entre autres un certain archimandrite du nom de Zervopoulos, mort je ne sais où, et un P. Basile Papadopoulos, qui gagna quelque temps la confiance du patriarche Grégoire, et qui, depuis, mène une vie errante, en compagnie de sa femme, quelque part sous la calotte des cieux.

sacrées, l'auteur le plus suivi était le *Qotf' el 'Azhar* du P. Emmanuel Chemma, théologie morale très élémentaire, et qui a cependant conservé sa vogue jusqu'à nos jours; puis venait la théologie morale de Gury, traduite en arabe, il y a un demi-siècle, par M^{gr} Jean Habib, archevêque maronite de Nazareth. Le dogme était très négligé; quant à l'Écriture Sainte, au droit canon, à l'histoire ecclésiastique, on n'en connaissait guère que le nom. L'éloquence sacrée se confondait avec les règles, Dieu sait combien diffuses! de la rhétorique arabe, pour laquelle la forme l'emporte avant tout sur le fond. C'était à peu près tout; mais, par contre, le concile de Qarqafé était trop souvent lu, malgré les défenses oubliées du Saint-Siège, par les religieux surtout, et il ne laissait pas d'exercer sur eux sa funeste influence. La liturgie s'apprenait par la pratique, et cette pratique variait à l'infini, suivant les lieux et même les individus. Quant au chant, c'était le chant arabe avec toutes ses fantaisies : la psaltique était peu connue, et, en tous cas, le nez jouait un rôle dominant dans l'exécution.

Voilà pour les études. Quant à la formation, qui fait seule le véritable prêtre, comment ceux qui étaient chargés de la donner auraient-ils pu le faire, n'en ayant reçu aucune? Quelques-uns, il est vrai, avaient étudié à Rome : mais ceux qui sont au courant des choses savent qu'un séjour à Rome, pour être vraiment profitable, doit être précédé d'une formation préliminaire dans un Séminaire ordinaire. Ces anciens élèves de Rome n'en formaient pas moins la meilleure partie du clergé, mais ils étaient très peu nombreux, beaucoup moins qu'au XVIII^e siècle, par exemple, où les Ordres religieux de Syrie envoyaient régulièrement quelques jeunes religieux se former aux sciences sacrées dans la Ville Eternelle.

La formation se bornait donc à un certain cadre d'ordre plutôt extérieur. Quant à la direction particulière qui convenait aux moines, combien peu avaient — et ont

encore — une idée exacte de la nature de leur saint état et de la fin pour laquelle ils avaient été institués? Les couvents dits de Saint-Basile, comme ceux de Saint-Benoît, sont voués avant tout à la prière publique, l'*opus Dei* par excellence, à laquelle vient s'ajouter le travail, soit manuel, soit intellectuel. Par suite des nécessités des temps, les religieux basilien ont toujours été, depuis leur fondation en Syrie aux XVII^e-XVIII^e siècles, lancés dans la vie active du ministère paroissial. Ils n'en ont pas moins rendu un inappréciable service à l'Église melkite, puisqu'ils y ont presque seuls assuré durant longtemps la perpétuité du sacerdoce, mais cela a été aux dépens de leur perfection intérieure. On se faisait moine uniquement parce que l'on voulait se faire prêtre.

Les bouleversements amenés par la scission de la Congrégation de Chouëir en deux branches, au commencement du XIX^e siècle, les disputes causées par les écrits de Germanos Adam et le concile de Qarqafé dont il fut l'âme, les rivalités de clochers entre montagnards, damasquins, alépins, ont amené ces Ordres, méritants par ailleurs, à l'état déplorable où nous les voyons aujourd'hui. L'observation des vœux de religion y a sombré, celle du vœu de pauvreté en particulier. Les règles de saint Basile, imprimées à Rome en 1745, sont devenues extrêmement rares et n'ont jamais été rééditées depuis, pas plus que les constitutions des Chouérites, approuvées par le Saint-Siège et imprimées à Rome en 1758. On lit encore au réfectoire, dans les monastères chouérites ou alépins, une partie de ces constitutions, mais la lettre seule en reste. Quant aux Salvatoriens, qui sont pourtant les mieux disposés, ils n'ont jamais eu de constitutions approuvées par Rome et imprimées : la loi, chez eux, est formée par la coutume et la tradition des anciens. Des pratiques de la perfection monastique, il ne reste plus que les jeûnes, les abstinences et l'office du chœur, souvent célébré d'une manière déplorable : le costume monastique lui-même a disparu.

La seconde idée inexacte qui portait nombre de bons esprits et de missionnaires latins, zélés par ailleurs, à douter de l'œuvre de Sainte-Anne, c'était le manque de distinction entre Melkites et Hellènes. Dans l'esprit du cardinal Lavignerie, fondateur de Sainte-Anne, dans celui de ses premiers collaborateurs et même de personnes qui auraient pu, ce semble, étant donnés leurs rapports fréquents avec l'Orient ou les Orientaux, être mieux au courant des choses (1), les élèves formés dans le nouveau Séminaire devaient être un trait d'union, dans l'avenir, entre l'Eglise romaine et les peuples orthodoxes, en particulier les Hellènes. Or, il y a entre Hellènes et Melkites une différence profonde qui s'étend tout d'abord à la race, ensuite à la langue et aux usages; par suite, une antipathie profonde règne entre les descendants des Byzantins et ceux qu'ils appellent dédaigneusement les Arabes. Auteurs et propagateurs de la funeste séparation entre les deux Eglises, les Hellènes sont le peuple oriental sur lequel le bras de Dieu s'est appesanti le plus. Leur retour à l'union, au moins par petits groupes, n'est pas impossible, quoique certains en disent, mais il est au moins particulièrement difficile. Or, parmi eux, ceux qui laissent le plus à désirer sont peut-être les membres de la confrérie du Saint-Sépulcre à Jérusalem, les seuls qui représentent encore l'élément grec en Syrie. Il est bien certain qu'avec ceux-là il n'y a rien à faire : le clergé qu'ils forment est trop mal recruté, trop attaché à l'or et à beaucoup d'autres choses.

Du côté des Melkites, c'est différent. Evidemment, il y aurait illusion complète à croire que les Melkites pourront jamais ramener à l'union d'autres peuples du rite byzantin; l'Orient est trop particulariste pour cela. Mais ils ont déjà

fort à faire à procurer le retour des 300 000 à 350 000 arabophones de Syrie, de Palestine et d'Egypte. Avec ceux-ci, il est clair que l'union ne se fera pas, tant que le clergé catholique melkite ne sera pas à la hauteur de sa tâche. L'accroissement de la population melkite catholique en Syrie, depuis le mouvement d'union du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours, paraît dû en très grande partie à la forte proportion des naissances, et, en Egypte, à l'immigration continuelle. Malgré tout, la conversion d'individus isolés ou de groupes plus ou moins compacts n'est pas un fait absolument inouï, et, pour peu sûres que soient ces conversions, tant que l'on n'est pas parvenu à élever les générations nouvelles, il faut pourtant se garder de désespérer. Le meilleur moyen de parvenir à ce but est précisément celui que se propose Sainte-Anne : la formation d'un bon clergé catholique, d'esprit vraiment catholique, vraiment romain, tout en étant sérieusement attaché au rite oriental.

Depuis vingt-sept ans environ que l'œuvre existe, elle ne s'est guère attiré que des sympathies de la part des missionnaires latins, si l'on en excepte toutefois ceux que le préjugé de la latinisation continue à animer. Un religieux éminent, qui avait prêché plusieurs fois la retraite annuelle à Sainte-Anne, me disait un jour qu'il était étonné du niveau moral auquel les Pères Blancs amènent leurs jeunes gens. Cette parole, écho d'un sentiment très sincère d'affectueuse sympathie, ne suggère qu'une remarque : les Orientaux, comme tous les peuples, ont leurs défauts particuliers; mais leurs enfants, soumis à la formation normale d'un Séminaire bien tenu et préalablement choisis avec soin, pourvu que l'on prenne les précautions nécessitées par les circonstances de temps et de milieu, sont susceptibles de parvenir au même niveau que le meilleur clergé d'Europe et de donner un jour les mêmes résultats. Le Saint-Siège, de son côté, n'a pas ménagé ses encouragements et son appui à l'œuvre, et elle est devenue le prototype d'institutions semblables,

(1) Par exemple, le P. NICOLAS FRANCO, prêtre albanais résidant à Rome, dans ses articles *Les Grecs melkites et l'hellénisme*, parus dans la *Terre Sainte* (1898), p. 353, 373; (1899), p. 65, 84, et réédités depuis en brochure.

érigées dans d'autres pays pour une fin similaire. Un certain nombre de bourses, nombre trop restreint, il est vrai, pour un pays où, par suite d'un préjugé étrange, toute éducation ecclésiastique est considérée par les familles comme devant être absolument gratuite, ont été fondées, soit par des catholiques généreux d'Occident, soit par des œuvres vouées spécialement à l'éducation du clergé indigène dans les missions (1), soit même par un prélat d'Orient dont je ne veux pas trahir le nom.

Je me suis étendu, trop longuement peut-être, sur l'état de l'opinion au sujet de Sainte-Anne parmi les missionnaires latins d'Orient. La conclusion qui s'en dégage est celle-ci : l'œuvre, contredite et même combattue à ses débuts, s'est cependant affermie ; elle a gagné sa cause, et, de ce côté, on peut dire qu'elle ne saurait plus rencontrer raisonnablement que des amis.

V

Qu'en est-il maintenant de l'état d'esprit du clergé oriental vis-à-vis d'une œuvre qui l'intéresse au premier chef ? Avant de traiter cette délicate mais nécessaire question, une remarque importante est nécessaire.

Les Orientaux sont particulièrement méfiants de tout ce qui pourrait porter la plus légère atteinte à leurs privilèges. Cette prétention, quand elle se renferme dans des limites raisonnables, n'a d'ailleurs rien que de très légitime. Mais il faut avouer que les anciens procédés d'un certain nombre de missionnaires n'étaient pas faits pour leur faire quitter cette méfiance. Les évêques ne voyaient pas, sans une irritation plus ou moins cachée, leurs meilleurs sujets passer au rite latin et entrer dans les Congrégations existantes en Orient. D'un autre côté, ces Congrégations avaient absolu-

ment besoin de s'adjoindre quelques sujets du pays, étant donnée surtout la difficulté réelle de la langue arabe pour les Européens, langue que bien peu arrivent à parler et surtout à prononcer correctement. On n'oserait non plus blâmer des jeunes gens qui, se sentant une vocation ecclésiastique solide et un grand désir de travailler à la gloire de Dieu, prévoyant que dans leur propre Eglise ils seraient annihilés et rendus incapables d'opérer un bien sérieux, prenaient la résolution de quitter leur rite et d'entrer dans un Ordre quelconque, où du moins ils trouveraient une règle fidèlement observée, une formation solide et des moyens d'assurer leur persévérance dans le bien, tout en travaillant au salut des autres. Il y avait là un conflit d'intérêts légitimes des deux côtés. La solution en est encore très difficile, vu la complexité des circonstances, bien qu'elle paraisse avoir été trouvée par des Congrégations qui, comme les Assomptionnistes, les Résurrectionnistes, et jadis les Lazaristes, acceptent des sujets du rite oriental et leur font ensuite exercer leur rite dans les missions qu'elles ont en Orient.

La ligne de conduite adoptée par le cardinal Lavigerie et imposée à ses collaborateurs fut éminemment sage et pratique. Dans les premiers règlements de la maison, faculté était laissée aux élèves qui s'en sentiraient la vocation de s'adjoindre à l'Institut des Pères Blancs. Mais bientôt, et précisément pour assurer le succès de l'œuvre que l'on avait avant tout en vue, une prohibition absolue fut portée sur ce point par le cardinal, et depuis on ne s'en est jamais départi. Cette disposition était de nature à concilier à l'œuvre l'attachement des évêques, et, d'ailleurs, elle reposait sur la logique. En vue de réagir contre le principe de la latinisation, il était entendu à l'origine que, si quelque séminariste de Sainte-Anne voulait entrer dans la Société des missionnaires d'Afrique, il devrait avant tout conserver son rite. Or, la fin de cette Société est exclusivement limitée aux missions d'Afrique, parmi les musul-

(1) Je veux parler ici de *l'Institut-œuvre de Saint-Pierre pour la formation du clergé indigène dans les missions*, fondé à Paris il y a une dizaine d'années, et qui a déjà donné une bourse à Sainte-Anne.

mans et les païens. Ce n'est que par un concours de circonstances tout à fait fortuites, que j'ai exposées plus haut, et surtout par une vue secrète mais admirablement sage de la Providence, que les Pères Blancs avaient reçu la garde du sanctuaire de Sainte-Anne. Ils n'avaient et ne pouvaient guère avoir d'autres maisons en Orient. Or, à supposer qu'un de ces sujets du rite byzantin, admis dans la Société, ne pût un jour, pour une raison ou une autre, être conservé à Sainte-Anne, que serait-il devenu en Orient? Et à quoi aurait-on pu l'employer en Afrique, avec son rite oriental?

Les mêmes considérations dictèrent une ligne de conduite semblable par rapport aux Pères Blancs eux-mêmes. Le cardinal aurait désiré, et ses premiers collaborateurs aussi, que les Pères employés au Séminaire de Sainte-Anne prissent le rite byzantin. Mais c'est une tradition constante de l'Eglise que, en matière générale, un changement de rite une fois fait est irrévocable. A l'époque où cette question fut d'ailleurs agitée, le courant des idées était peu favorable à des changements de cette espèce. L'autorisation sollicitée pour le changement de rite fut donc refusée (1). Plus tard, les vues ayant changé, la Propagande revint sur ses premières décisions et pressentit les Pères Blancs sur la question du changement de rite. Mais la même difficulté qui s'était déjà présentée pour les séminaristes se posa, elle aussi, pour les Pères. Un membre de la Société passé au rite byzantin ne pourrait être employé en Orient ailleurs qu'à Sainte-Anne, et, s'il venait à être forcé de quitter cette maison, son rite d'adoption lui fermerait l'entrée des missions d'Afrique, fin primaire de son Institut. Les Pères Blancs, appuyés sur ces raisons très justes, crurent devoir décliner l'offre, et Rome n'insista pas. De fait, un grand nombre d'entre eux, dont plusieurs évêques, après un séjour plus ou moins long à Sainte-Anne, travaillaient dans les missions africaines. On

eut ainsi ce qui, au premier abord, paraîtrait passer pour une anomalie : un Séminaire du rite oriental dirigé exclusivement par des prêtres du rite latin.

La solution, renouvelée des propositions du cardinal Léopold Kollonitch au xvii^e siècle, a été pratiquement donnée par Léon XIII. En 1897, il confiait aux Bénédictins le collège grec de Rome, et donnait aux religieux attachés à ce collège la faculté d'user du rite byzantin durant tout le temps qu'ils y demeureraient. Il n'y a pas là un *passage* au rite, quel que soit le temps de leur séjour dans la maison; lorsqu'ils rentrent dans leur monastère, ils reprennent par le fait même le rite latin auquel, en réalité, ils n'ont jamais cessé d'appartenir. Mais tous les avantages désirables sont obtenus par cette concession si large et si opportune. Les Pères Blancs se trouvent exactement dans la même situation : ils en retireraient les mêmes avantages.

Il est cependant impossible que, dans une même maison, deux rites différents coexistent sur le pied de l'égalité. L'un doit forcément céder la place à l'autre. Les Pères Blancs firent résolument ce sacrifice, que l'on peut sans exagération taxer, sinon d'héroïque, au moins de très méritoire. Le rite byzantin règne absolument à Sainte-Anne. On ne pouvait évidemment songer à transformer la basilique elle-même, bâtie par les Croisés, en église du rite : son architecture ne s'y serait d'ailleurs pas prêtée, et la pose d'un iconostase aurait détruit toute l'harmonie de l'édifice. Mais l'autel majeur, avec le baldaquin qui le surmonte, a été exécuté d'après toutes les prescriptions du rite de Byzance, et, à part quelques jours par an en nombre fort restreint, il ne sert qu'aux fonctions de ce même rite. Les dimanches et jours de fête, deux grandes images, placées en avant de chaque côté, simulent un iconostase et permettent le bon accomplissement des cérémonies. Toujours par suite des exigences architecturales, la prothèse a été placée, non derrière l'autel, à droite, comme l'exigerait le rite, mais

(1) Décret de la Propagande du 6 mars 1882.

devant, à droite, appuyée contre une des colonnes qui soutiennent l'édifice. Sauf deux ou trois jours par an, les messes latines se disent à voix basse, aux autels latéraux ou dans la crypte. C'est aussi dans la crypte que se donne le salut du Très Saint Sacrement selon le rite latin; celui selon le rite byzantino-melkite se donne toujours sur l'autel majeur. Au réfectoire, la prière de la bénédiction de la table se dit en français, mais c'est la traduction exacte de celle qui se trouve dans l'Horologion grec. Si l'on en excepte l'*Angelus* et quelques autres courtes formules récitées à la fin des exercices où assiste toute la communauté, Pères, Frères convers et séminaristes, c'est tout ce que le rite latin a retenu à Sainte-Anne.

Devant l'étendue d'un tel sacrifice, on comprendra sans peine que les Pères Blancs n'ont fait qu'user d'un droit, lorsqu'ils ont formé leurs séminaristes à exécuter en plain-chant les deux ou trois messes latines dont le service de l'église requiert la célébration solennelle, ainsi que les saluts du Très Saint Sacrement qui se donnent au cours de l'année. Et encore cette règle est observée : chaque fois qu'il doit y avoir un salut selon le rite oriental, le salut du rite latin est supprimé ce jour-là *ifso facto*. De même, ils se font servir la messe par leurs élèves : c'est un excellent moyen de leur faire concevoir du respect pour un rite qui y a droit autant que ceux de l'Orient.

La même discrétion absolue préside aux rapports des Pères Blancs de Sainte-Anne avec l'extérieur. La ville de Jérusalem, assez isolée du reste de la Syrie, ne comptant par ailleurs qu'une communauté melkite catholique fort peu nombreuse (1), s'y prête très bien. Cet éloignement évite aussi des rapports trop fréquents avec les familles, dont un certain nombre, ne comprenant pas du tout ce qui caractérise une vocation sacerdotale, ne seraient pas fâchées de faire élever gratuitement leurs

enfants pour les lancer ensuite dans le commerce ou même les envoyer en Amérique. Il n'y a pas beaucoup de pays où la résistance des familles entrave autant les vocations ecclésiastiques sérieuses, étant donné aussi l'état d'abaissement dans lequel est tombé le clergé, non seulement orthodoxe, mais même parfois catholique.

Jamais les Pères Blancs ne se mêlent des affaires intérieures ou extérieures de la nation melkite. Une fois leurs élèves sortis de leurs mains, les rapports qu'ils conservent avec eux ne sont pas autres que ceux qu'un prêtre peut en droit strict avoir avec ceux qu'il a choisis pour diriger sa conscience. Ils désirent même qu'on ne parle pas d'eux et qu'on les laisse poursuivre dans le calme et la paix l'œuvre à laquelle ils se sont voués. Si j'entre ici dans tant de détails, c'est pour faire mieux connaître une œuvre très belle et très méritoire.

Une entreprise conçue sur ces bases était évidemment faite pour s'attirer toute la sympathie du clergé oriental. Celui-ci se défia d'abord. Mais bientôt toutes les préventions des hommes de bonne foi tombèrent, et ce qu'il y avait de clairvoyant dans le clergé melkite catholique applaudit à l'œuvre si désintéressée des Pères Blancs. Le patriarche Grégoire avait contribué à rendre la fondation possible : il ne cessa jamais de témoigner à Sainte-Anne toute sa reconnaissance et tout son attachement. Sans nommer des personnes vivant encore, il faut accorder un souvenir à la mémoire de M^{gr} Athanase Sabbâgh, évêque de Saint-Jean d'Acre de 1894 à 1899. C'est grâce à l'initiative de ce zélé prélat, dont l'épiscopat fut malheureusement trop court, que fut érigé, à l'aide du produit d'une souscription faite parmi l'épiscopat et le clergé melkites, le buste du cardinal Lavigerie qui se trouve dans le petit jardin avoisinant l'église. Ces sentiments continuent à se développer, et même ceux qui, intimement, sont peu favorables au Séminaire, sont bien forcés de reconnaître qu'ils en ont besoin. Au fur et à mesure que les prêtres qui y ont été formés se

(1) Une centaine de personnes pour Jérusalem même.

répandent dans les éparchies, le peuple lui-même les apprécie et témoigne sa gratitude à leurs éducateurs.

Un exposé impartial des choses oblige à dire que tous ne sont pas encore du même avis. Le développement du Séminaire de Sainte-Anne, c'est la réforme complète, assurée à une échéance plus ou moins longue, de tout le clergé melkite catholique, séculier et surtout régulier. Ce n'est un mystère pour personne que, dans tous les corps qu'il s'agit de rendre meilleurs, il y a toujours des membres qui ne veulent à aucun prix de la réforme. Parmi les religieux qui desservent la plupart des paroisses, il en est un certain nombre qui considèrent cette desservance comme un droit absolu, se basant pour cela sur le fait qu'il en est ainsi depuis un siècle et demi; mais cette excuse n'a aucune base, si on la considère à la lumière des principes mêmes du droit canonique et si l'on réfléchit à ce qui fait l'essence de l'état religieux. Ces adversaires acceptent que les nouveaux prêtres soient employés dans les écoles, attendu que la surveillance des enfants et la tenue des classes n'a pas grand attrait pour eux. De même, ils ne s'opposent pas à ce qu'on les confine dans les villages, où le peuple est pauvre et par suite la vie dure et les ressources peu abondantes. Mais que les évêques entendent user du droit inaliénable qu'ils ont de mettre à la tête des paroisses qui bon leur semble, pour appeler dans les villes les nouveaux membres de leur propre clergé, les religieux protestent par tous les moyens, que ces moyens soient conformes ou non à la justice et à la charité.

Pour en donner une idée, il suffira de dire que, en 1903, les religieux d'une des plus grandes éparchies, mécontents de leur métropolitaine pour plusieurs raisons, résolurent, avec le consentement tacite de leur supérieur régulier, d'abandonner quelques villages dont ils avaient jusque-là la desservance et de se retirer dans leur couvent. Il en fut ainsi fait, et le métropolitaine dut faire appel à tous les

dévouements pour combler les vides laissés par cette indigne désertion. Il put y réussir au bout de quelques semaines, grâce à l'appoint que lui fournirent précisément quelques-uns de ces nouveaux prêtres si combattus par certains. On comprend à quelle extrême prudence sont obligés les évêques animés des meilleures intentions, et certes, ce n'est pas là un des côtés les moins difficiles d'un renouvellement absolument indispensable et urgent, surtout avec les besoins que crée la nouvelle situation de l'empire ottoman.

Ce n'est pas cependant qu'il n'y ait parfois, même dans le haut clergé, des oppositions, sourdes à la vérité, mais non moins réelles. Il est telle éparchie, infestée de protestantisme, dont l'évêque n'a jamais voulu avoir pour desservir ses paroisses que des religieux ou des prêtres mariés. A l'un de ses sujets qui, ayant terminé ses études, lui demandait l'ordination, il répondait toujours : *Ou faites-vous religieux, ou mariez-vous*. Comme le sujet en question ne voulait à aucun prix se marier et ne se sentait aucune vocation à l'état religieux, il attendit ainsi plusieurs années: enfin, il se résigna à changer d'Ordinaire.

Parmi toutes les éparchies, ce sont celles qui relèvent immédiatement du patriarche qui ont les plus grands besoins, à cause de l'importance des postes que le clergé particulier de Sa Béatitude est appelé à occuper : vicariats patriarcaux, collèges nationaux, service paroissial dans des villes comme Alexandrie et Le Caire, qui demandent des prêtres à la fois d'une solide piété pour pouvoir se conserver au milieu de dangers tout particuliers, et en même temps d'une instruction plus étendue. Il ne faut pas oublier que, parmi les communautés chrétiennes de l'Égypte, c'est sans exagération celle des Melkites catholiques qui l'emporte, non par le nombre, mais par la valeur et la position sociale de ses membres. Le patriarche Grégoire avait compris cela, et il ne négligeait rien pour assurer chaque année l'envoi régulier d'un certain nombre d'enfants au Séminaire de Sainte-Anne. Grâce

à ces sages précautions, le clergé patriarcal comptait en 1906 dix-huit prêtres ou diacres ayant entièrement terminé leurs études à Sainte-Anne. M^{gr} Pierre IV Géraïgiry n'aimait pas cette maison, sur laquelle il aurait voulu avoir la haute main. Pendant les quatre années de son patriarcat, aucun enfant ne fut envoyé en son nom au Séminaire, et il songeait à ouvrir une autre maison pour former son clergé suivant ses vues. La mort l'empêcha heureusement de donner suite à ce projet, qui, d'ailleurs, n'aurait certainement pu réussir. Toujours est-il que le patriarche aurait besoin d'avoir chaque année au moins trois ou quatre nouveaux prêtres à sa disposition, et que, d'ici quelques années, il arrivera une période de quatre ans environ pendant laquelle personne ne sortira en son nom de Sainte-Anne.

Lors de la mort de M^{gr} Géraïgiry, les évêques, réunis en synode à 'Aïn-Trâz pour l'élection de Sa Béatitude le patriarche actuel, arrêterent de concert un ensemble de seize articles qui devaient être mis à exécution pendant la durée du patriarcat qui allait commencer. L'un de ces articles (1) préconisait la réouverture du Séminaire de 'Aïn-Trâz, fermé depuis plusieurs années. Parmi les inspireurs de cette mesure, il y en avait certainement qui y voyaient un moyen de hâter le renouvellement du clergé et le remplacement graduel des religieux à la tête des paroisses par des prêtres séculiers ayant reçu une éducation et une formation régulières. Mais il y en avait d'autres, qui avaient pour but, à n'en pas douter, de faire d' 'Aïn-Trâz une maison rivale de Sainte-Anne, dans laquelle les séminaristes auraient été formés — ou ne l'auraient pas été du tout — d'après des principes différents.

Quoique la maison de 'Aïn-Trâz ait été restaurée complètement en vue du concile national qui devait s'y tenir vers 1903, le projet dont je viens de parler n'a pas

encore été mis à exécution. Le sera-t-il? C'est le secret de Dieu, mais il est certain que sa réalisation présenterait de très graves difficultés, ne fût-ce que pour le recrutement du personnel dirigeant. On n'improvise pas les premiers venus, fussent-ils même de bons prêtres, directeurs de Grand Séminaire.

Quelles que soient les oppositions de certaines individualités, l'œuvre de Sainte-Anne paraît bien avoir été manifestement voulue de Dieu, et à ce titre seul elle subsistera et se développera encore davantage.

VI

Pour terminer cet exposé, il me reste à dire quelques mots de la méthode suivie au Petit et au Grand Séminaire dans la formation intellectuelle des élèves. Je ne dirai rien de la formation spirituelle, elle ne diffère en rien de celle qui est donnée dans les Séminaires les mieux tenus à ce point de vue.

Les directeurs sont nommés par le Supérieur général de la Société des Missionnaires d'Afrique. Ils sont aidés au Petit Séminaire, particulièrement pour l'enseignement de la langue arabe, par quelques-uns de leurs anciens élèves qui restent près d'eux un certain temps après leur ordination diaconale ou sacerdotale, et accomplissent en même temps les fonctions liturgiques du rite oriental. Ce séjour, qui varie selon les individus et selon les circonstances, est un complément très précieux de leur formation.

Le recrutement préliminaire se fait dans chaque éparchie par les soins des évêques et, pour les trois Congrégations basiliennes, par ceux des Supérieurs généraux. Chaque année, deux Pères Blancs, délégués à cet effet par le Supérieur de Sainte-Anne, font une tournée en Syrie et passent quelque temps dans chaque ville épiscopale et dans chacune des trois maisons généralices basiliennes. Les enfants leur sont présentés, ils prennent connaissance des renseignements que l'on a recueillis sur eux et font un premier choix. Ils

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 360-362, le texte complet de ces articles.

rentrent à Jérusalem dans la seconde moitié de septembre, ramenant avec eux de vingt à vingt-cinq enfants en moyenne chaque année. Ceux-ci sont revêtus aussitôt de l'uniforme du Petit Séminaire, consistant en une robe courte de couleur bleu foncé, serrée à la taille par une ceinture rouge, avec un veston de la même couleur que la robe et un *tarbouche* ou fez rouge. Sauf la couleur, uniforme pour tous, ce costume est, somme toute, celui du pays, porté presque universellement au moment où le Séminaire a été ouvert, et qui est encore très répandu aujourd'hui dans la classe moyenne de la population, quoique les habits à l'européenne s'introduisent de plus en plus, surtout dans les villes. Les religieux déjà profès, élèves du Petit Séminaire, gardent, comme de juste, la soutane noire, la ceinture de cuir et un pardessus noir; pour sortir, ils mettent en plus le manteau à larges manches appelé *jebbé*, le *rasso* des Grecs, et la coiffure cylindrique nommée *scoufa*. Les élèves nouveaux, âgés ordinairement de onze à douze ans, sont ensuite répartis entre les différents cours suivant le degré de leurs connaissances.

Les études du Grand Séminaire durent cinq ans: une année est consacrée à la philosophie, les quatre autres à la théologie et aux sciences annexes. A part les offices liturgiques, les deux maisons, Grand et Petit Séminaires, sont entièrement séparées.

Le costume du Grand Séminaire est l'habit ecclésiastique byzantin complet, tel du moins qu'il était porté par la majorité du clergé au moment où les cours furent ouverts pour la première fois, à savoir: la soutane ouverte et croisée sur la poitrine (1), un pardessus descendant jusqu'aux genoux ou un peu plus bas (2)

(1) Depuis une dizaine d'années, l'usage s'introduit de plus en plus dans le clergé melkite catholique de porter la soutane fermée par devant, sans boutons apparents. Quelques novateurs mettent même des soutanes à boutons. La forme croisée est plus conforme à l'ancienne tradition.

(2) D'après les règles du rite, l'habit de dessus, par-dessus la soutane et sous le grand manteau,

et le manteau à grandes manches. Comme coiffure, le bonnet sans rebord appelé *scoufa*, et le kalimafki ou *qallousé* proprement dit à partir du diaconat. Dans l'intérieur de la maison, une toque légère en étoffe noire. L'usage de porter les cheveux longs, universel dans le clergé melkite il y a une trentaine d'années, tend à disparaître aujourd'hui; à Sainte-Anne, on s'est conformé sur ce point secondaire à cette dernière pratique.

L'économie des études est ainsi comprise d'une manière générale: deux classes chaque jour d'une heure chacune, l'une avant midi, l'autre après, précédées chacune d'une étude préparatoire durant aussi une heure. Dans la soirée, une longue étude de deux heures et demie est consacrée à l'étude simultanée du dogme et de la morale pour les théologiens, de la philosophie pour les autres, ainsi qu'à la rédaction des devoirs et à la préparation des examens hebdomadaires oraux bien connus en France sous le nom de mercuriales ou de sabbatines, et qui roulent alternativement sur toutes les matières étudiées. Chaque semestre, ont lieu des examens écrits et oraux, et les résultats sont récompensés à la fin de chaque année par une distribution des prix d'un caractère très sérieux et éminemment pratique. Dans un pays où les livres de valeur se comptent sur les doigts et où les communications postales sont difficiles, coûteuses et peu sûres, on ne peut que très justement apprécier la manière d'agir des Pères Blancs, qui, non contents de fournir gratuitement à leurs élèves tous les manuels nécessaires, leur montent encore, par le moyen de cette distribution des prix, une petite bibliothèque ecclésiastique composée avec le plus grand soin.

est un manteau moins ample, à manches moins larges, que les Grecs appellent *κόρυς* et les Melkites *roumyyé* ou *sakko*. L'usage n'en est pas assez répandu. Les anciens moines portaient une espèce de veston ne descendant pas plus bas que la ceinture, fort disgracieux. L'usage des douillettes latines s'introduit de plus en plus, et c'est regrettable, car la douillette n'est pas conforme au rite, et il n'y a aucune raison de convenance ou autre pour changer le *κόρυς*.

Voici maintenant quelques détails sur le plan d'études.

Philosophie. — Un an. Deux classes par jour. L'auteur suivi est la *Philosophie scolastique* de Farges et Barbedette, S. S., édition française. Pendant cette même année, il y a, en outre, une heure de classe par jour, précédée, elle aussi, d'une heure d'étude sur les sciences élémentaires, en insistant sur les points qui peuvent avoir des rapports avec le dogme. Cette classe alterne avec celle de langue latine, suite régulière des cours du Petit Séminaire. Les élèves sont ainsi en état, en entrant en théologie, de lire couramment leurs auteurs.

Dogmatique. — Le cours dure trois ans et demi avec une classe chaque jour. L'auteur suivi est Tanqueray, S. S., en trois volumes, distribués de manière à pouvoir être vus en entier. Aucun traité n'est donné à étudier en particulier pendant les vacances, contrairement à ce qui se fait dans nombre de Séminaires français. Le professeur, dans son cours, insiste sur les questions particulières à l'Orient. Des devoirs écrits sont donnés de temps à autre. Les six derniers mois de la quatrième année sont consacrés à l'étude de la pastorale, comme je le dirai.

Morale. — Quatre années, avec la même marche que pour le dogme. L'auteur est le P. Nolding, S. J.

Pastorale. — Les six derniers mois de la quatrième année sont consacrés à l'étude de la pastorale et des diaconales, au lieu et place des classes de dogme et d'histoire, ainsi que des études préparatoires à ces deux classes. Les auteurs sont Génicot et la *Charité sacerdotale ou cours de théologie pastorale*, du P. Desurmont, C. SS. R., en deux volumes.

Spiritualité. — Une demi-heure de classe chaque dimanche pendant les cinq ans.

Écriture sainte. — Trois classes d'une heure par semaine pendant quatre ans, avec une heure d'étude préparatoire chaque fois. Un devoir écrit par semestre et une

composition écrite à chaque examen semestriel. Chaque matin, les séminaristes doivent lire en particulier la Sainte Écriture durant une demi-heure, soit dans la belle version arabe des Pères Jésuites de Beyrouth, soit dans la version française du chanoine Crampon. Ils lisent les livres étudiés pendant l'année. L'auteur est le *Manuel biblique* de Bacuez et Vigouroux, S. S.: un volume par an. Un musée biblique fort intéressant aide aux explications exégétiques.

Histoire ecclésiastique. — Deux classes d'une heure par semaine, avec deux études. Un devoir écrit chaque semestre et une composition écrite à chaque examen semestriel. Le cours dure trois ans et demi (voir ci-dessus l'article *Pastorale*) et l'auteur est Kraus, distribué en trois volumes. Qui nous donnera une histoire de l'Église orientale, en deux ou trois volumes, propre à être enseignée dans les Séminaires d'Orient? (D'ailleurs, le moment de l'écrire est-il venu?)

Liturgie. — Quatre années, avec une heure de classe et une heure d'étude par semaine. Une composition écrite aux examens. Tous les offices du rite sont, en outre, célébrés régulièrement (il n'y a pas d'office récité en chœur). Cette matière si importante, dans un pays où tout se fait par routine, est loin d'être négligée à Sainte-Anne. Le professeur, un Père Blanc, comme pour toutes les autres branches d'études, est un maître dans sa partie. La langue grecque est très employée et la récitation de l'Office divin en cette langue est habituelle pour quelques-uns des anciens élèves. Seulement, pour cela encore, ce sont les éditions manuelles des livres liturgiques qui manquent.

Psaltique byzantine. — Trois quarts d'heure de classe par semaine. Le chant arabe, avec ses improvisations et ses fioritures, si inconvenant dans l'église et malheureusement si répandu, au mépris des règles canoniques, est rigoureusement proscrit à Sainte-Anne.

Eloquence sacrée. — Cette partie, si

importante dans un pays où l'on ne prêche jamais, si ce n'est pour prononcer des discours d'un style trop relevé et, d'ailleurs, vides d'idées, fait l'objet de nombreux avis, et chaque séminariste doit composer un sermon en vacances, sermon prêché ensuite au réfectoire et critiqué en lecture spirituelle. Inutile de dire que ces exercices se font en arabe, et qu'il y a un maître très compétent pour les apprécier, l'étude de la langue arabe étant nécessairement en honneur chez les missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (1).

Pas plus au Grand qu'au Petit Séminaire,

les élèves ne retournent dans leurs familles en vacances. Des raisons de haute prudence, ayant pour but de sauvegarder les vocations dans un milieu où elles seraient en grand péril de se perdre, s'y opposent. Telle est l'organisation du Séminaire de Sainte-Anne. Pour tout esprit clairvoyant, il n'y a pas à douter que cette œuvre, encouragée et aidée comme elle le mérite, ne soit la source devenue indispensable du renouvellement de tout le clergé melkite.

CYRILLE CHARON.

Rome.

A PROPOS D'UN POLYCANDILON

Le numéro de mars des *Echos d'Orient* a publié une note sur un polycandilon trouvé dans nos fouilles de Saint-Pierre. La *Revue biblique* de juillet 1909 signale cette publication et contredit à l'attribution du grafite à la seconde moitié du ve siècle : « Cette date est trop haute, dit la *R. B.*, surtout établie sur une aussi étroite base. Pourquoi ce texte si peu correct, même gravé ainsi qu'il l'est, ne pourrait-il être attribué au VIII^e-IX^e siècle? »

Si étroite que soit la base, je maintiens la hauteur de la date, pour continuer la figure hasardée de la *Revue biblique*. J'ai tenu à donner la photographie de l'inscription : la physionomie des lettres étant caractéristique.

Il semble que la *Revue biblique*, pour appuyer sa contradiction, s'arrête surtout à faire ressortir l'incorrection du texte. Mais cette incorrection est-elle si criante? Le manière analytique de s'exprimer n'est pas nécessairement un « défi à la syntaxe grecque », et l'emploi de H pour EI est tellement courant à cette époque qu'on

peut à peine le taxer de faute d'orthographe. Les manuscrits de Bossuet ont des façons d'écrire qui scandaliseraient nos modernes primaires, ce qui ne prouve pas que Bossuet fût un ignorant.

En somme, qu'a-t-on voulu dire? Que le couvent de Saint-Théodose offre cette lampe, et que le moine Joseph l'a déposée au nom de sa communauté. Il n'y a pas à chercher beaucoup de syntaxe là-dedans. Dans la note 3, l'auteur de l'article insiste sur ces « défis à la syntaxe grecque, compliqués d'outrages à l'orthographe »; voilà de bien grands mots pour de bien petites choses.

J'ai parlé de textes analogues de l'Athos. On déclare n'en avoir trouvé aucun dans les 570 numéros du *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*. Je n'ai pas pris la peine de faire cette vérification; je m'en suis tenu simplement à l'affirmation du R. P. Petit, qui a vu les textes de l'Athos et qui, du reste, ne les a pas encore tous publiés. Mon honorable contradicteur aurait pu s'en tenir à la mienne.

Il n'y a pas jusqu'au terme de *polycandilon*, appliqué à un porte-lampe, qui ne soulève une objection. « En cette hypothèse, le terme serait plutôt πολυέλαϊος que

(1) Le droit canon n'est pas enseigné, pour les raisons que j'ai exposées, *Echos d'Orient*, t. XI (1908), p. 295 seq.

πολυκάνδιλον. » (Cf. Clugnet, *Dict....*) Beaucoup d'expressions pourraient provoquer de semblables réflexions. On appelle couramment le sacristain grec qui soigne les lampes le κανὸνολάμπτης.

Mais cette préoccupation de rajeunir l'objet dont nous parlons est-elle purement objective? La question de l'identification de l'église Saint-Pierre *in Gallicantu* a fait, avec l'extension des fouilles, de notables progrès. Jadis, on niait tout simplement l'existence d'une église en cet endroit : on ne peut plus tenir cette position. L'existence d'un couvent et d'une église est devenue évidente. Alors on épilogue sur l'origine, sur l'âge présumé de la fondation; on la verrait volontiers se perdre dans la brume des légendes moyenâgeuses. Des moines ignorants auraient vu là des croix sur une citerne et ils auraient dit : « C'est un lieu saint, faisons-y une église. »

Cette hypothèse, toute gratuite, ne tient pas devant l'examen attentif des débris d'architecture trouvés là. Chapiteaux et bases de colonnes, mosaïques, fragments de cancels et de clôtures de fenêtres, lampes ornées de symboles ou de textes chrétiens témoignent qu'il y a eu là un sanctuaire bien avant le VIII^e siècle.

Le polycandilon du moine Joseph n'est

pas le seul document du VI^e siècle trouvé dans les fouilles. Un spécimen de sculpture bien caractérisé suffit, pour un archéologue, à dater un monument. Un seul débris de quelques centimètres trouvé dans les fouilles de la basilique de Saint-Martin à Tours a suffi à Courajod pour affirmer que la basilique avait été rebâtie au temps de Charlemagne, quoique l'histoire n'en parlât pas. Des découvertes postérieures ont donné raison à Courajod.

Or, ici, ce n'est pas un débris, mais des organes complets d'architecture qui permettent d'affirmer que l'église exista bien avant le VIII^e siècle. Ils ne sont plus en place, il est vrai, sauf un panneau de mosaïque, mais on n'est pas allé les chercher ailleurs pour les cacher là, sous une couche de décombres de *dix-huit pieds d'épaisseur*, dépôt de plusieurs siècles.

Dans la confusion des ruines successives, les débris de diverses époques ont pu se mêler, mais la plupart remontent bien au delà des VIII-IX^e siècle.

Ce n'est d'ailleurs pas à cette époque, mais bien plus tard, qu'il y a eu des transpositions de sanctuaires, et s'il y a eu une église là, au VIII^e siècle, c'est qu'il y en avait une avant.

J. GERMER-DURAND.

Jérusalem.

SOLUTION DE LA QUESTION DE CHYPRE

Rappelons brièvement quelle était la situation dans l'île de Chypre au mois d'août 1908. Le patriarche de Jérusalem, M^{gr} Damien, a exigé la démission du métropolitain de Kition, la mise à l'écart du « Saint » de Kyrénia et la collaboration de chaque patriarcat à l'élection du futur archevêque. A son tour, le patriarche d'Alexandrie, M^{gr} Photios, mis en demeure de se prononcer nettement dans cette affaire, a accepté que M^{gr} Cyrille de Kition ne soit pas candidat, à la condi-

tion que son rival, M^{gr} Cyrille de Kyrénia, retire, lui aussi, sa candidature. D'un autre côté, le « Saint » de Kition, bien résolu à se faire élire archevêque, s'est fait envoyer les listes des électeurs; enfin, non moins décidé à rester sur son siège, M^{gr} Cyrille de Kyrénia a refusé de donner sa démission (1).

Dans cet article, nous parlerons d'abord

(1) Voir *Echos d'Orient*, septembre 1908, p. 340-347.

des négociations diverses entre les trois patriarches et entre les Chypriotes et les Anglais, puis de la Commission épiscopale envoyée dans l'île par S. B. M^{gr} Photios, et enfin de l'élection de M^{gr} Cyrille de Kition au trône archiépiscopal de Chypre.

I. NÉGOCIATIONS DIVERSES.

On le conçoit, le Phanar a été très mécontent de l'attitude observée par la communauté sionite dans cette affaire et formulée en ces derniers temps par le patriarche Damien. Pourtant, c'est bien à tort : car la position prise dans ce conflit par le chef de l'Eglise de Jérusalem a l'avantage de n'être pas en contradiction avec sa conduite passée et d'être en harmonie avec les *saints canons*.

Mais il s'agit moins du droit que de l'intérêt, et, à l'heure actuelle, tous les intéressés travaillent fiévreusement.

Dans l'île de Chypre, c'est l'ex-métropolitite grec d'Alep, représentant de S. B. M^{gr} Photios d'Alexandrie, qui cherche à se rendre maître de la situation. Accompagné du métropolitite de Kition, le candidat qu'il soutient, il se rend durant la première semaine de septembre à Limassol pour conférer avec le gouverneur anglais (1).

Dans cette entrevue très courte, muni des instructions de son chef hiérarchique, le représentant de Photios fait ressortir aux yeux de l'agent britannique la difficulté qu'il y aura à rassembler dans l'île les évêques des divers patriarchats appelés à coopérer à l'élection prochaine. En fin politique, il représente les inévitables complications auxquelles une solution rapide mettrait fin et ajoute que S. B. M^{gr} Photios, appelé à se rendre au Soudan au mois de février 1909, désirerait régler cette question avant son départ.

Au fond, le but du métropolitite est d'obtenir de l'agent britannique l'autorisation de faire l'élection projetée sans

l'entente préalable avec les évêques du Phanar et de Jérusalem.

Le gouverneur anglais, qui se doute un peu des secrets desseins de son interlocuteur, l'écoute avec flegme, fait des réponses évasives, en réfère à son gouvernement et, le 24 septembre, communique au délégué de M^{gr} Photios cette réponse de l'Angleterre :

Le gouverneur doit simplement prendre des mesures pour assurer le maintien de l'ordre, sans se préoccuper en rien de l'élection archiépiscopale, question qu'il faut considérer comme purement locale (1).

Réponse sage dont se réjouit le patriarche d'Alexandrie, car cette parfaite indifférence de l'agent anglais lui laisse la liberté d'agir à sa guise et de procéder à l'élection sans recourir aux autres patriarchats.

Pourtant le patriarche œcuménique Joachim III et S. B. M^{gr} Damien sont aux aguets : le 20 septembre 1908 Joachim III, dans une dépêche à M^{gr} Damien, lui conseille d'attendre et de ne rien changer à son attitude.

II. LA COMMISSION ÉPISCOPALE DE M^{gr} PHOTIOS.

Cependant, ce que Joachim III redoutait est arrivé : le 5 novembre (v. s.), on apprend que, à la faveur des vents propices, trois vénérables ecclésiastiques munis de pleins pouvoirs ont débarqué dans l'île de Chypre : le métropolitite de Ptolémaïs en Egypte, M^{gr} Michel ; le métropolitite d'Axoum, M^{gr} Christophore, et le diacre de M^{gr} Photios, Gerasime. Avec l'ex-métropolitite grec d'Alep, M^{gr} Nectaire, il y a donc sur le continent chypriote les trois évêques demandés et un diacre auxiliaire.

On le devine, les délégués sont chaleureusement reçus à Larnaca et à Limassol, centres kitiaques, où le député Théodotis

(1) 'Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1908, n° 38, *passim*.

(1) 'Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1909, 15 janvier, n° 1.

se fait l'interprète de son parti pour les féliciter.

Mais bientôt les protestations éclatent. Au Phanar, le 8 novembre (v. s.), indignés de l'envoi de cette Commission, les synodiques déclarent que, tant que Monseigneur de Kyrénia n'aura pas démissionné, la Grande Eglise le reconnaîtra comme archevêque et refusera de prendre part à une nouvelle élection.

A Leukosie, le 10 novembre (1), dans une Assemblée générale, les Kyréniaques réprouvent très énergiquement et qualifient de trahison la démarche sournoise du patriarche d'Alexandrie. De nouveau, ils implorent la puissante intervention du trône œcuménique; le 12 novembre, M^{gr} Cyrille de Kyrénia et ses amis protestent contre les manœuvres déloyales de M^{gr} Photios.

De Paphos, le 15 novembre, on télégraphie au Phanar que, dans une assemblée, on a condamné sévèrement l'envoi des évêques alexandrins; on blâme à la fois la rouerie de M^{gr} Photios et l'obstination de M^{gr} Cyrille de Kition qui, à aucun prix, ne veut reconnaître son rival comme archevêque.

Dans ces conjonctures, que feront les patriarchats? Sur la Corne d'Or, un synodique ingénieux, le métropolitte de Grévèna, estime que le « Saint » de Kyrénia doit démissionner et promettre par écrit de ne pas travailler à son élection, *sans cesser toutefois d'être candidat*; le 26 novembre, les métropolittes de Didymotikhos et de Xanthé visitent M. Gryparis, ambassadeur de Grèce à Constantinople, pour s'entretenir avec lui de la situation. A Alexandrie, quelques pieux orthodoxes, gagnés aux idées phanariotes, font des remontrances à S. B. M^{gr} Photios, exigent sa collaboration à l'œuvre des deux autres patriarches, condamnent l'envoi des évêques alexandrins et demandent leur rappel immédiat; enfin, du 1^{er} au 24 décembre 1908, des échanges de vues ont

lieu entre les divers patriarchats et entre ces derniers et les deux partis qui divisent l'île de Chypre.

De ces pourparlers, il ressort nettement que des divergences importantes empêchent tout accord entre les deux partis: le patriarche Damien repousse les deux Cyrille comme candidats et exige le choix d'un tiers; le patriarche Joachim III accepte la démission de M^{gr} Cyrille de Kyrénia comme archevêque, mais, tout en exigeant la mise à l'écart de M^{gr} Cyrille de Kition, il propose M^{gr} Cyrille de Kyrénia comme candidat; M^{gr} Photios d'Alexandrie accueille très volontiers la démission de M^{gr} de Kyrénia, mais il refuse catégoriquement d'exclure du rang des candidats M^{gr} Cyrille de Kition; enfin une bonne partie du peuple de Chypre consent à la démission du « Saint » de Kyrénia, mais ne met à l'écart ni l'un ni l'autre des deux Cyrille, dont la fortune dépendra des élections.

De ces quatre solutions, la première qui repousse les deux Cyrille et la dernière qui les accepte loyalement tous les deux sur les bancs de la candidature, sont évidemment les seules raisonnables: car Joachim III et M^{gr} Photios manquent de logique et cèdent aux exigences de l'esprit de parti, le premier en écartant la candidature de Cyrille de Kition, le second en travaillant exclusivement à l'élection de Monseigneur de Kition: attitude contraire à l'impartialité dont les arbitres de tout pays doivent faire preuve.

Du reste, à l'incohérence de cette attitude répond l'illogique du gouverneur anglais.

Ce dernier, d'abord spectateur indolent de cette querelle ecclésiastique, a déclaré à maintes reprises ne s'occuper que du bon ordre extérieur et abandonner les métropolittes à leurs interminables juchanes. Or, voici que, aux premiers jours de janvier 1909, prêtant une oreille bienveillante aux réclamations du Phanar, il dénie au métropolitte d'Alep et à ses auxiliaires le droit de représenter toute l'orthodoxie, et il demande que l'on envoie

(1) Nous donnons toutes les dates qui se rencontreront dans la suite de cet article d'après le calendrier julien.

dans l'île des évêques dont l'autorité en cette matière soit incontestée. Observation très juste, mais qu'il n'appartient nullement au représentant de la Grande Albion d'adresser à des clercs en conflit.

Cependant, le patriarche d'Alexandrie semble prendre en considération cette remarque. Pour contenter momentanément l'opinion, M^{gr} Photios télégraphie à ses trois évêques l'ordre de remettre à plus tard l'élection de l'archevêque de Chypre. C'est que de graves événements attirent son attention vers Jérusalem et vers Constantinople (1). Lui-même se présente au Phanar en février 1909. Invité par les métropolitains de Cyzique et de Nicomédie à persuader à M^{gr} Cyrille de Kition de ne pas poser sa candidature, il déclare qu'il s'y refuse absolument : ce qu'il accepte de faire, c'est simplement d'engager le métropolitain à renoncer à ses droits ; pressé ensuite de rappeler ses délégués de Chypre, il ne fait aucune promesse.

Ces ecclésiastiques importuns, les Kyréniaques veulent à tout prix les éloigner de leur île : à cet effet, les 12 et 14 février, M. Constantinidès, maire de Leukosie, les somme de rentrer à Alexandrie.

Vains efforts !

Pour les décider, Monseigneur de Kyrénia, *archevêque de Chypre, élu par le Phanar*, offre généreusement sa démission *dans l'intérêt de la paix* ; il va plus loin ; renonçant à sa candidature, il consent au choix d'un troisième candidat, également *dans l'intérêt de la paix*, à condition que M^{gr} Cyrille de Kition renonce aussi à sa candidature, toujours *dans l'intérêt de la paix*.

Les évêques alexandrins sont irréductibles.

On insiste encore, car Joachim III le veut. S. B. Damien ne le veut pas moins et les Kyréniaques le veulent absolument.

Les délégués de Photios demeurent inébranlables dans leurs résolutions.

(1) M^{gr} Photios vient conférer à Constantinople avec Joachim III sur les moyens à prendre pour régler le désaccord survenu entre M^{gr} Damien et la communauté grecque de Jérusalem.

Cette fois-ci, le saint synode phanariote, après une vive discussion, télégraphie au patriarche Photios lui-même de retirer ses évêques de l'île troublée.

Aussi ferme dans ses desseins une fois arrêtés que souple dans les négociations, S. B. Photios, qui, d'ailleurs, n'a aucune injonction à recevoir du Phanar, garde un silence inquiétant pour les synodiques de la Corne d'Or.

Le moment est décisif. Sur les conseils du patriarche d'Alexandrie, ses évêques activent les préparatifs et convoquent les électeurs de Chypre à l'archevêché.

A cette nouvelle, les Kyréniaques furieux les assignent le 17 février 1909 à comparaître devant le tribunal de Leukosie. Voici le texte de cette assignation :

Par l'entremise de MM. Artémis, Chrysaphinis et Paschalis, avocats, les sieurs Christodoulos, Constantinidis, Michaélidis, Markidis, Philothée, archimandrite de Leukosie ; Lanitis, Araoutzos, de Limassol ; Christodoulos Kouppas, de Larnaka ; Luc Georges et Agathange Papadopoulos, de Famagouste ; Néophyte Nicolaïdès et Euthyoulos Antoniadès, de Paphos ; Christodoulos Phiéros et Siakallis, de Kyrénia, demandeurs ;

Citent les nommés Nectaire, métropolitain d'Alep ; Michel, métropolitain de Ptolémaïs ; Christophore, métropolitain d'Axoum, demeurant à Leukosie, accusés ;

A comparaître devant ce tribunal le 10 mars 1909, pour s'être arrogé le pouvoir de convoquer les électeurs de l'archevêque sans autorisation,

Demandent l'annulation de tout ce que ces ecclésiastiques ont fait dans l'île, exigent d'eux une indemnité de 1 000 livres turques (soit près de 23 000 francs) et leur condamnation à tous les frais du procès (le 17 février 1909) (1).

III. ELECTION DE M^{gr} CYRILLE DE KITION AU TRÔNE ARCHIEPISCOPAL DE CHYPRE.

Un procès est toujours ennuyeux, surtout quand il est intenté par des ecclésiastiques contre d'autres ecclésiastiques. Aussi

(1) *Πρόδος*, journal phanariote, 24 février 1909.

bien Joachim III, qui a le sens des convenances, cherche-t-il à conjurer cette action judiciaire qui serait funeste au prestige de l'Eglise orthodoxe. Pour y réussir, il faut s'entendre avec S. B. M^{gr} Photios. Donc, le 25 février, les métropolités de Pisidie et de Léros sont délégués auprès du patriarche d'Alexandrie pour obtenir des concessions. Mais Sa Béatitude n'en accorde aucune.

Le temps presse : il faut en finir. Le 4 mars, une vive discussion s'engage au Phanar, au terme de laquelle on se résigne à la démission de M^{gr} Cyrille de Kyrénia, au rappel des trois évêques de Photios et à l'envoi de trois autres prélats, représentant les trois patriarchats.

Le plan est arrêté, il faut le suivre, mais l'exécution en est difficile. Le 7 mars, l'archevêque de Chypre est invité à démissionner, et les évêques alexandrins à suspendre leurs manœuvres électorales. Pour consoler momentanément Monseigneur de Kyrénia de sa démission exigée par les circonstances, la Grande Eglise lui concède qu'il gardera le titre de *πρώτην ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου* = ex-archevêque de Chypre et de *πρόεδρος* = président du saint synode de l'île. A l'aide de cette fiction, il pourra conserver la douce illusion d'avoir réellement été archevêque de Chypre, et le Phanar, qui aime aussi à se contenter de la *piperie des grands mots*, n'aura pas la honte d'avoir fait une élection invalide. Mais l'élection du nouveau titulaire se fera d'après le *νομοσχέδιον* ou projet laïque élaboré par S. B. Photios, par les Kitiaques et agréée par l'Angleterre. C'est une concession faite aux adversaires. Toutefois, pour ne pas paraître suivre les directions de M^{gr} Photios, le patriarche œcuménique fait observer que le rôle joué par le pape d'Alexandrie dans cette affaire ne crée pas un précédent pour l'avenir.

Ce compromis, arraché à Joachim III par la présence à Constantinople d'un patriarche rusé, n'est-il pas une capitulation du Phanar ? Le conseiller kyréniaque Araoutzos le pense, et, le 24 mars, il écrit au Phanar tout le chagrin qu'il a éprouvé

en apprenant qu'on exigeait sur la Corne d'Or la démission du « Saint » de Kyrénia.

Ce dernier ne refuse pas de démissionner. Comme il l'a expliqué, volontiers il déposera le lourd fardeau dont la Grande Eglise a chargé ses épaules *pour le bien de la paix* et avec le plus parfait désintéressement. Néanmoins, une question l'inquiète : sera-t-il suivi dans sa retraite par le métropolitite de Kition ? Il consent donc à se décharger de la dignité archiépiscopale à condition que les évêques de M^{gr} Photios s'abstiendront de travailler la population en faveur de son rival.

*

**

Dans la vie diplomatique, aux lenteurs déconcertantes de la tactique ordinaire succède parfois une promptitude de décision qui assure le succès.

Ainsi, à l'exemple de la Grande Eglise qui, le 19 mars 1908, avait élu Monseigneur de Kyrénia, archevêque de Chypre, sans attendre l'avis conforme des deux autres patriarchats, le 10 avril 1909, sans attendre non plus l'avis conforme de la Grande Eglise et de M^{gr} Damien, les électeurs kitiaques, forts de l'appui des évêques de M^{gr} Photios, élisent **Monseigneur de Kition, archevêque de Chypre.**

Voici sur quel ton désespéré la *Vérité ecclésiastique*, l'organe du Phanar, annonce ce « grand malheur ».

Quelles pourront être les conséquences de cette élection dans l'île de Chypre, on peut le déduire des cinq télégrammes que nous publions : en les lisant, nous voyons qu'elle est bien vaine notre attente du retour de la paix et du calme dans l'Eglise apostolique de Chypre (1).

Et voici la première de ces dépêches, plus complète que les autres, écrite de Nicosie, le 11 avril :

Les prêtres, les représentants des Eglises, le peuple réunis en Assemblée générale protestent contre l'élection et l'intronisation de l'archevêque intrus opérées à la faveur d'un coup de force trompeur et de la frayeur inspirée par plus de 300 gendarmes qui ont

(1) *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, 1909, n° 16, p. 24.

gardé l'archevêché. Seuls étaient présents les électeurs kitiaques et les évêques alexandrins entrés dans l'archevêché par une porte de derrière. Les portes du sanctuaire et de la sacristie ont été forcées. L'approbation du gouverneur anglais a été lue en anglais devant la Porte sainte, la garde de l'intrus l'accompagne. Nous remercions pieusement notre Mère la Grande Eglise, rempart de l'orthodoxie (1).

A ces renseignements, si nous ajoutons les détails fournis par les dépêches datées des 12, 17 et 19 avril et adressées par le synode chypriote et par Monseigneur de Kyrénia au Phanar, nous pouvons ainsi reconstituer les faits qui se sont passés.

Elu par les électeurs kitiaques, d'après le *projet laïque* approuvé par l'Angleterre, M^{gr} Cyrille, *ex-métropolitaine de Kition et archevêque de Chypre*, a officié dans l'église cathédrale de Nicosie, malgré les étourdissantes clameurs des hommes et des femmes kyréniaques qui l'ont traité d'*indigne* et de *schismatique*. Une mêlée s'en est suivie, au cours de laquelle les hommes et les femmes kyréniaques ont échangé avec les hommes et les femmes kitiaques de vigoureux coups de canne, au milieu du sanctuaire, tandis qu'à l'autel l'archevêque répétait dévotement les mots de *paix et d'amour* de la liturgie sacrée.

La cérémonie achevée, M^{gr} Cyrille, *ex-métropolitaine de Kition et archevêque de Chypre*, a visité le gymnase grec, protégé par plusieurs rangs de policiers. En route, ses partisans ont reçu des pierres lancées par la foule kyréniaque frémissante. La police anglo-saxonne, dont le sang-froid est incontesté, a eu vite raison de ces manifestants, et M^{gr} Cyrille, *ex-métropolitaine de Kition et archevêque de Chypre*, toujours escorté des gendarmes anglais, a regagné sa demeure.

Seulement, tout n'est pas fini. M^{gr} Cyrille, *ex-métropolitaine de Kition et archevêque de Chypre*, n'est pas reconnu dans toute l'île.

(2) Au moment même où l'impuissance de la Grande Eglise éclate d'une manière si frappante, c'est une cruelle ironie de l'appeler le *rempart de l'orthodoxie*.

Comme, malgré les injonctions du Phanar, M^{gr} Cyrille de Kyrénia n'a pas donné sa démission et qu'il signe encore ses télégrammes au Phanar : Cyrille, *archevêque de Chypre*, il se trouve qu'en fait l'île de Chypre a deux archevêques : 1^o M^{gr} Cyrille, *ex-métropolitaine de Kition et archevêque de Chypre*, auquel les kitiaques ouvrent leurs églises et dont ils font mémoire dans les cérémonies sacrées ; 2^o M^{gr} Cyrille, *ex-métropolitaine de Kyrénia et archevêque de Chypre*, que les kyréniaques reçoivent dans leurs églises et dont le nom est prononcé à la messe. C'est donc un schisme commencé (1).

Le fait suivant prouve que le fossé qui sépare les Kitiaques et les Kyréniaques est maintenant plus large que jamais.

Le 17 avril, le curé kitiaque de la paroisse de la Phanéroméni a essayé de faire mémoire de M^{gr} Cyrille de Kition devant un auditoire à peu près exclusivement kyréniaque. Son audace a provoqué une levée de boucliers et, avant la fin de la cérémonie, il a été indignement chassé de son église.

Cette fois-ci, l'Angleterre, qui avait refusé d'approuver l'élection de Monseigneur de Kyrénia au trône archiépiscopal de Chypre en mars 1908, ratifie sans hésiter le choix des électeurs kitiaques. Voici le texte de ce document officiel publié à Leukosie, le 21 avril 1909 :

Je soussigné, sir Nicolas Antoine Kin Charman, chevalier de l'Ordre de Saint-Michel et de Saint-Georges, grand agent de Sa Majesté et chef militaire de l'île de Chypre, j'approuve l'élection du métropolitaine de Kition, Cyrille Papadopoulos, comme archevêque de Chypre.

Maintenant, que les Kyréniaques se résignent à la longue à accepter le nouvel archevêque ou qu'ils s'obstinent à obéir à l'élu de la Grande Eglise, que le schisme finisse ou qu'il se perpétue, peu nous importe. Ce que nous retenons de cette longue comédie, ce sont les trois points suivants :

(1) *Proodos*, 20, 24, 26, 30 avril 1909.

1° Consulté en 1902 et en 1908, M^{gr} Damien, patriarche de Jérusalem, a proposé le choix d'un candidat autre que les deux rivaux ambitieux. On ne l'a pas suivi : ce n'est donc pas à l'influence de l'Eglise sionite qu'est due l'élection actuelle et la solution de la question ;

2° Appelé à se prononcer avec deux autres arbitres dans cette affaire, le patriarche de Constantinople a élu *tout seul*, en 1908, un candidat qui a été repoussé par une partie de l'île de Chypre et a exigé la mise à l'écart du candidat qui, précisément, a été choisi par le peuple de Chypre. Donc, on n'a suivi ses directions ni en 1908 ni en 1909 ;

3° Invité à collaborer au travail des deux

autres patriarches, M^{gr} Photios d'Alexandrie n'a pas réussi en mars 1908 à empêcher l'élection de Monseigneur de Kyrénia par la Grande Eglise, et il n'aurait pas réussi davantage en 1909 à faire élire Monseigneur de Kition, si le gouverneur anglais n'avait sanctionné cette dernière élection. Donc, ce n'est pas son intervention dans cette affaire qui a décidé de sa réussite.

En définitive, dans cette querelle purement ecclésiastique qui devait être jugée par des juges ecclésiastiques, c'est l'autorité civile, c'est l'Angleterre protestante qui a eu le dernier mot. Mais est-ce bien le dernier mot? L'avenir nous le dira (1).

E. MONTMASSON.

BIBLIOGRAPHIE

J. SCHMID. I. *Die Oesterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicaea*. Vienne, Mayer, 1905 ; in-8°, xv-152 pages. Prix : 4 marks (collection *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*). — II. *Die Oesterfestberechnung in der abendlaendischen Kirche von I allgemeinen Konzil zu Nicaea bis zum Ende des VIII Jahrhunderts*. Fribourg-en-Brigau, 1907 ; in-8°, x-112 pages. Prix : 3 marks (collection *Strasburger Theologische Studien*).

I. Le D^r J. Schmid est un véritable spécialiste sur la question de la Pâque chrétienne. Aussi y a-t-il profit, même après l'article de M^{gr} Duchesne : *la Question de la Pâque au concile de Nicée*, publié dans la *Revue des Questions historiques*, t. XXVIII, 1880, p. 5-42, à lire l'ouvrage que le savant allemand a consacré plus récemment au même sujet. On y retrouvera, avec de plus amples développements, la même thèse que défendait il y a bientôt trente ans l'éminent critique français sur la nature du débat porté devant le premier concile œcuménique, sur la sentence qui le termina, sur le pays où régnait la dissidence. Le concile visait les Orientaux non équinoxialistes, les protopaschites ; il ne

visait pas les quartodécimans, comme on le croyait communément avant l'article de M^{gr} Duchesne. Les arguments et les conséquences de cette thèse sont présentés avec un grand luxe de citations et de références qui constituent en fait la principale valeur du volume et sa réelle utilité. Mais, encore une fois, le mérite de la découverte revient sur cette question comme en beaucoup d'autres au très distingué directeur de l'Ecole de Rome, qui peut à bon droit goûter un peu plus tous les jours la très légitime jouissance de « voir sa science servir à quelque chose ».

II. Avant de publier sa dissertation sur la question de la Pâque au concile de Nicée, le D^r Schmid avait déjà publié une étude

(1) En dehors des références indiquées à l'occasion de quelques citations précises, le lecteur trouvera des renseignements complémentaires sur cette question dans la *Vérité ecclésiastique*, 1908, n° 38 ; 1909, n° 1, 16, 17 et suivants ; dans le *Proodos*, journal grec dévoué au Phanar ; dans la plupart des numéros de septembre 1908 à mai 1909 ; dans le *Pantainos*, supplément du *Phare ecclésiastique* d'Alexandrie, notamment dans les numéros qui ont paru le 5 novembre et le 11 décembre 1908, le 21 janvier 1909 ; la *Voix de Chypre* du 3 janvier 1909, le *Journal Officiel* de Chypre du mars 1909.

historique et chronologique sur le calcul de la Pâque dans les Îles britanniques du IV^e au VIII^e siècle (Ratisbonne, 1904). Etendant maintenant son enquête à tout l'Occident, il vient de nous donner un nouveau travail sous ce titre : *le Calcul de la Pâque dans l'Eglise occidentale depuis le premier concile œcuménique de Nicée jusqu'à la fin du VIII^e siècle*. L'auteur y examine tout d'abord les différences sur ce point entre Alexandrie et Rome jusqu'au milieu du VI^e siècle, p. 1-38; puis successivement le comput pascal dans les diverses Eglises d'Occident : en Italie, d'après les cycles de Victorius et de Denys le Petit, p. 38-60; en Gaule, p. 60-88; en Espagne, p. 88-102; dans l'Afrique du Nord, p. 103-107. Ces titres de chapitres disent assez combien de renseignements, d'indications, de textes l'on trouvera réunis dans cet ouvrage. Il faut savoir gré d'autant plus au Dr Schmid de ses patientes investigations, que ces questions de comput ecclésiastique, si importantes cependant en chronologie et en histoire, ont fort peu d'attrait pour un grand nombre d'esprits. Ceux-là s'en rapporteront volontiers aux résultats obtenus par le savant allemand, dont les érudites dissertations témoignent d'un travail soigné auquel on peut se fier et où l'on peut trouver tout au moins à l'occasion d'excellents points de repaire.

S. SALAVILLE.

A. VOGT, I. *Vie de saint Luc le Stylite*, dans *Analecta Bollandiana* t. XXVII, 1909, p. 5-56.

II. *Basile I^{er}, empereur de Byzance (867-886), et la civilisation byzantine à la fin du IX^e siècle*, in-8°, xxxii-447 pages. Paris, Picard, 1908. Prix : 7 fr. 50.

Ces deux travaux ont été examinés en Sorbonne et ont valu à M. l'abbé Vogt le titre de docteur ès lettres. Après les articles que nous publions nous-même en ce moment dans les *Echos d'Orient* sous le titre *Etude sur la vie de saint Luc le Stylite (879-979)*, nous n'avons pas à parler davantage de la première thèse de M. Vogt.

La seconde thèse est bourrée de faits distribués en quatre livres : le premier livre, qui n'a pas de titre, je ne sais pourquoi, traite plutôt de Basile I^{er} comme individu;

le second, du *gouvernement intérieur de Basile I^{er}*; le troisième, de *sa politique extérieure*, et le quatrième, de *la civilisation byzantine à la fin du IX^e siècle*. Le tout est précédé d'une étude critique des sources assez étendue; l'énumération des sources, des ouvrages et des principaux périodiques utilisés tient à elle seule neuf pages.

Il a fallu une patience peu commune pour réunir, consulter et s'assimiler une pareille masse de documents; le travail ne frappe ni par son originalité ni par son mérite littéraire, mais par l'accumulation de renseignements divers sur tous les points qui se ramènent au sujet. Nous avons une vraie encyclopédie sur la matière, et il faut en remercier chaleureusement l'ordonnateur. Aussi ai-je de la peine à comprendre que M. Vogt, qui a tant travaillé son *Basile I^{er}*, n'ait pas cherché à mettre en relief par quelques sous-titres bien en vue les trésors cachés de son étude. Il y a au livre II un chapitre IV très intéressant intitulé *Administration de l'Eglise*; il ne compte pas moins de 110 pages, et Dieu sait si elles sont pleines de choses! Mais le lecteur n'en peut rien soupçonner; l'exposé se poursuit impassible, interrompu seulement par quelques chiffres romains qui ne parlent ni à l'intelligence, ni aux yeux. Ce défaut ou, si l'on préfère, cette crainte exagérée de tout ce qui pourrait paraître une réclame rend l'usage du volume assez difficile, et c'est regrettable, car c'est un livre qu'on ne lira pas pour se distraire mais uniquement pour se renseigner.

Une table détaillée eût remédié un peu à cet inconvénient, mais dans l'Index alphabétique les seuls noms propres ont trouvé place, et encore y sont-ils tous? L'ironie du hasard a voulu que fût oublié le nom de saint Luc le Stylite, dont M. Vogt lui-même a publié la vie, et dont il est parlé dans *Basile I^{er}*, p. 284, 294.

Je chercherai une autre querelle à M. Vogt : c'est qu'il n'a pas été conséquent dans la transcription des mots grecs. Tous ces vocables byzantins ont déjà un air assez rébarbatif quand ils sont transcrits en français, pour qu'on ne complique pas la chose en nous les présentant tantôt sous une forme et tantôt sous une autre; il faut choisir résolument dans la transcription entre la prononciation érasmiennne et la prononciation moderne, et, si l'on préfère fran-

ciser, il faut franciser de la même manière tous les mots de même espèce. Donnons quelques exemples pour que l'on nous comprenne : *σκολαί* est rendu par *scholes*, *δημόται* par *demotai*, p. 85 ; *μετροηταί* par *métrites*, p. 163 ; *περατικοί* par *peratikoi*, p. 84 ; *δήμαρχοι* par *démarches*, p. 83, et *παρακοιμώμενος* par *parakimomène*, p. 79 ; *πιγκέρνης* par *échanson*, p. 80. et *ὄστιάριος*, en français portier, par *ostiarus*, p. 77 ; *πραιπόσιτος* par *préposite*, p. 77, et nous avons *préposé*, p. 147 ; *ὁ του εἰδικου* est traduit *fonctionnaire ou préfet du trésor privé*, p. 74 et 99, *préfet de l'εἰδικόν*, p. 95, et *préfet de l'idikon*, p. 111 et 160. La page 164 nous parle du *logothète du drôme*, *ὁ λογοθέτης τοῦ δρόμου*, et la page 165 du *logothète de la course*. Enfin quel érasmien ou quel moderne reconnaîtra jamais le mot *καθηγητής* dans la transcription *katigitis*, p. 289 ? Ce sont là des détails ; ils n'enlèvent point sa valeur au travail de M. Vogt, mais ils indisposent un peu le lecteur.

En ce qui concerne le fond de son ouvrage, M. Vogt lui-même nous dispense d'insister quand il écrit dans sa préface : « J'ai cherché en ce travail à retracer tout à la fois l'histoire du fondateur de la maison macédonienne et à esquisser une étude méthodique des institutions byzantines à la fin du ix^e siècle, ce qui n'avait pas encore été tenté. Sur la seconde partie de cette étude, je ne me fais aucune illusion. Mieux que personne je sais ce qu'elle a d'incomplet, d'incertain, d'hypothétique. Pour la mener à bien, il eût fallu reprendre chaque institution à son point de départ et la suivre en ses développements successifs. Néanmoins, j'ose espérer que cette étude ne sera pas tout à fait vaine et qu'elle pourra servir désormais de jalons en attendant de plus décisifs travaux. » En attendant ces plus décisifs travaux, le *Basile I^{er}* de M. Vogt pourra rendre beaucoup de services.

S. VANDERSTUYF

MICHELANGELO GUIDI, *Un Bίος di Costantino*, in-8°, 66 pages, Rome, 1908, Tipografia della R. Academia dei Lincei.

Le texte édité par M. Guidi s'adresse à différentes espèces de lecteurs ; en premier lieu, cela va sans dire, à ceux qui s'occupent d'histoire générale, mais tout autant à ceux qui étudient les antiquités de Constanti-

nople chrétienne ou les sanctuaires de Palestine bâtis par sainte Hélène (46-53). Malgré son style ampoulé, notre *Vie* n'est pas trop ennuyeuse à lire : il y a, par-ci, par-là, quelque détail qui réveille l'attention. Ainsi, une bonne diatribe lance l'anathème contre les cervelles diaboliques qui soutiennent que l'empereur Constantin n'a pas été baptisé à Rome par le bienheureux Silvestre, mais, seulement sur le point de mourir, à Nicomédie, par l'évêque arien Eusèbe : il faut être soi-même enclin à l'arianisme pour oser penser pareille chose (p. 29 sq.). Je renvoie les amateurs de vieilles reliques à la page 37 ; ils y apprendront que l'empereur Constantin fit placer et sceller sous la colonne de porphyre du forum les douze paniers et les sept corbeilles qui servirent à la double multiplication des pains ; il y joignit, paraît-il, les restes de ces pains merveilleux et la hache dont se servit Noé pour construire l'arche !

M. Guidi a travaillé sur un nombre suffisant de manuscrits. Il s'excuse lui-même de n'avoir pas eu le loisir de faire une étude complète sur la *Vie* qu'il publie. Il a cependant signalé en appendice (p. 65) les passages parallèles d'Eusèbe, de Socrate et de Théodoret ; s'il y a renoncé pour Gélase de Cyzique et Nicéphore Callixte, c'est qu'il y faudrait une dissertation spéciale. L'auteur croit qu'une étude de ce genre arriverait à établir que, dans les passages parallèles, notre *Vie* et Nicéphore Callixte dépendent d'une source commune. Il y aurait là une indication pour fixer la date du document, mais, sur ce dernier point, M. Guidi s'est contenté de noter que la *Vie* est postérieure aux empereurs Maurice et Héraclius nommés dans le texte (p. 55 sq.).

L'édition de M. Guidi me paraît bien soignée et bien réussie. L'auteur a relevé lui-même quelques *errata* (p. 66) ; je lui signalerai *κληθέντα* pour *κληθέντα* (p. 54, 6) ; *ὑποσχύσσει* pour *ὑποχρύσσει* (p. 54, 19). Je lirais volontiers *κινούνται* avec PV² (p. 55, 19) plutôt que *κινῶνται*, qui ne me semble pas donner de sens satisfaisant.... L'expression *μεγάλως ἀνακαγγάζουσαι* *riant à gorge déployée* (p. 26, 4) ne s'applique guère à des femmes à qui le massacre de leurs enfants arrache de violents cris de douleur ; il y a là une correction à faire, et les variantes reproduites au bas de la page en fournissent tous les éléments.

Ceux qui, comme moi, n'ont entre les mains que le tirage à part de cette étude auront de la peine à se retrouver dans les renvois de la page 65 et de la page 66, qui tous se réfèrent à une autre pagination, probablement à celle du volume XVI, fasc. VI, IX et X des *Comptes rendus de la Reale Academia dei Lincei*; c'est une distraction fâcheuse. Fâcheux aussi que M. Guidi se soit épargné la peine de nous donner une table des noms propres.

S. VANDERSTUYF.

N. IORGA, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a Românilor*, t. I^{er}, VII-431 pages in-8°. Vălenii-de-Munte, 1908. Prix : 5 francs.

L'ouvrage dont nous annonçons le premier volume constitue le premier essai d'une histoire générale de l'Eglise en pays roumain, c'est-à-dire, non seulement dans le royaume actuel de Roumanie, mais aussi dans les pays limitrophes habités en grande partie par des populations de langue roumaine. M. I. M. Ionescu avait bien, en 1905, commencé la publication d'un ouvrage pareil, lequel devait comprendre six volumes; mais il en est resté au tome I^{er} et à l'année 678, et il n'y a pas d'espoir que la publication soit continuée.

Nul mieux que M. Iorga n'était à même d'esquisser les lignes principales de l'histoire religieuse des Roumains. Il possède une connaissance parfaite de l'histoire politique de son pays et des pays environnants. Il a visité toutes les églises et tous les monastères, fouillé les archives, recueilli une foule de documents inédits. Bien entendu, il a utilisé toute la littérature antérieure du sujet. Certaines monographies lui ont facilité son travail, par exemple les remarquables travaux du chanoine Dr Bunea sur l'Eglise de Transylvanie: il est à désirer que dorénavant les fables dont on aimait trop à entourer l'histoire de cette Eglise disparaissent pour faire place à la vérité, peu soucieuse des rêveries nationales. Espérons aussi que l'impulsion donnée fera naître des études sérieuses sur certains points de détail que M. Iorga s'est vu forcé de traiter superficiellement, soit par suite du cadre restreint qu'il s'était imposé, soit à cause de l'obscurité qui plane encore sur nombre de questions.

Il est bien souvent question de l'Eglise catholique dans ce premier volume, surtout à propos des essais d'union avec Rome. Ces essais sont en partie mal appréciés, et quelques expressions de l'auteur manquent par trop de bienveillance: il se croit, en effet, obligé de traiter durement et de n'épargner jamais les personnages qu'il juge être les adversaires de sa nation. Quant aux considérations théologiques, on ne peut lui en vouloir beaucoup si elles manquent de précision et d'exactitude. Tel qu'il est, le livre de M. Iorga restera indispensable à tous ceux qu'intéresse l'histoire des chrétiens orientaux.

P. 77, note 3, la dissertation de M. Auner, *la Moldavie au concile de Florence*, est donnée comme imprimée à Bucarest; il faut lire Paris, ce travail n'étant qu'un tirage à part des *Echos d'Orient*. P. 296, lire Athanase Patelaros, non Anastase. P. 310 sq., il est encore question du concile de Iassi de 1642: le P. Pargoire a démontré que ce prétendu concile n'en fut pas un.

C. A.

V. POP, *Chestia unirii bisericilor*. Timișoara (Temesvar), 1908, 44 pages. Prix: 0 fr. 60.

L'auteur de cette brochure, prêtre roumain catholique du diocèse de Lugos, la dédie «à toutes les âmes chrétiennes enflammées du désir de l'union des Eglises»; nous lui souhaitons de nombreux lecteurs parmi les *orthodoxes* roumains. Ils y trouveront réunis les passages des Pères grecs qui donnent un démenti formel à la doctrine photienne sur la procession du Saint-Esprit; ils y trouveront exposées les raisons particulières qui devraient engager la noble nation roumaine à l'union complète avec Rome; ils y trouveront un modèle de discussion courtoise et pleine de charité fraternelle.

R. BOUSQUET.

B. A. PANTCHENKO, *Collections de l'Institut archéologique russe de Constantinople: catalogues des molybdobulles* (en russe). Première partie. Sofia, 1908, 178 pages grand in-8°, avec 17 planches.

L'Institut archéologique russe de Constantinople a réuni depuis sa fondation une collection très importante de plombs bizan-

tins. Presque tous ces petits monuments sont des bulles destinées à sceller la correspondance de leurs possesseurs. On sait assez, depuis la publication de la *Sigillographie byzantine* de M. G. Schlumberger, l'intérêt que présente l'étude de ces sceaux.

L'aimable et savant secrétaire de l'Institut, M. B. Pantchenko, nous décrit cinquante numéros. Chaque description est accompagnée d'un utile commentaire, rapprochant les monuments analogues, expliquant les titres des fonctionnaires, faisant connaître les personnages. Un pareil travail suppose beaucoup de patience et d'érudition : M. Pantchenko s'en est acquitté de la manière la plus satisfaisante. Il me paraît difficile de corriger ses lectures et d'ajouter à ses compléments; voici pourtant quelques observations de détail.

La lecture du numéro 142 a été rectifiée par le P. J. Pargoire, *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 301. Le numéro 171 est le sceau d'un évêque $\Lambda\iota\pi\epsilon\acute{\iota}\ (\alpha\varsigma)$: cette ville ne saurait être Corone; c'est sans doute Appia, en Phrygie pacatienne. Le nom de Jean Madourités, n° 290, me paraît n'avoir rien de commun avec la ville africaine de Madaura. Au numéro 417, pourquoi corriger Κεκαμμενόνου ? Ce doit être une forme néo-grecque; cf. $\theta\acute{\alpha}\mu\alpha = \theta\alpha\tilde{\alpha}\mu\alpha$. La légende du numéro 347 constitue trois vers et celle du numéro 423 deux vers iambiques.

S. PÉTRIDÈS.

C. CHARON, *Le quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome (407-1907) et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave*. Ouvrage publié par les soins du Comité romain des fêtes du centenaire avec préface de Dom H.-A. Gaïsser, O. S. B. Rome, Collège pontifical grec, 149, via del Babuino, 1909, in-8°, xvi-413 pages. Prix : 5 francs.

Chargé officiellement par le Comité romain des fêtes de saint Jean Chrysostome de publier la relation détaillée de ces solennités, le R. P. Charon, notre distingué collaborateur, a répondu à l'invitation par ce beau volume dont le simple aspect dit tout de suite qu'on a affaire à un ouvrage dépassant de beaucoup la portée des écrits de ce genre. En effet, non seulement ce travail contient le récit complet des fêtes, mais

encore il fait ressortir, dans des développements spéciaux, toutes les conséquences de ces solennités pour l'action catholique en Orient. Ce second point de vue est l'objet du chapitre VI, qui forme à lui seul près de la moitié du volume (exactement 179 pages). Pour montrer que le xv^e centenaire de saint Jean Chrysostome marquera comme une étape de plus en avant dans la marche de l'Eglise catholique à la recherche des âmes séparées d'elle par le schisme, l'auteur, très au courant des choses ecclésiastiques d'Orient, trace un tableau précis de l'état des Eglises orthodoxes et de celui des Eglises unies. « J'ai essayé, dit-il lui-même, d'y condenser tout ce qu'il importe de savoir sur la situation religieuse actuelle de l'Orient gréco-slave. J'ai en outre indiqué abondamment les sources où l'on pourra puiser des détails circonstanciés sur une foule de points que je n'ai pu qu'effleurer. » Les *Echos d'Orient* sont en trop bonne place parmi les références de presque chaque page pour qu'il leur convienne d'insister sur l'exactitude de l'information. Disons du moins qu'on trouvera là des indications, des résumés et des statistiques que les spécialistes eux-mêmes seront heureux de ne plus avoir à chercher dans les divers recueils. Quant à ceux qui, moins familiarisés avec les questions orientales, désirent se renseigner sûrement et à peu de frais, ils auront là réunies les connaissances essentielles sur ces matières fort complexes. On peut voir dans les *Echos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 245-247, la table des matières détaillée de l'ouvrage, publiée en prospectus avant l'apparition du volume.

Sorti des presses de la maison Protat, de Mâcon, le livre se présente, est-il besoin de le dire, avec grâce, agrément même çà et là d'illustrations photographiques dont la note vivante vient accroître l'intérêt du récit ou de l'exposé. Les amateurs de musique byzantine y trouveront même, en notation européenne, quelques chants intéressants. Ce qu'on pourrait lui reprocher, c'est de ne point porter un titre plus en relief, plus compréhensif et correspondant mieux, en particulier, au contenu du chapitre VI. Ce chapitre manque trop de proportion par rapport aux autres : c'est visiblement un travail conçu à part et publié, un peu hâtivement peut-être, à l'occasion du centenaire de saint Jean Chrysostome; en en préve-

nant d'un mot le lecteur par un titre plus adapté, l'ouvrage n'aurait, croyons-nous, rien perdu de son actualité, mais aurait fait plus nettement ressortir sa portée réelle. Au demeurant, puisqu'un livre doit se juger avant tout par son contenu, celui du P. Charon ne peut qu'être chaudement recommandé à tous ceux que préoccupe d'une manière ou d'une autre la grave question de l'union des Eglises. Nul ne le lira sans se sentir plus puissamment conquis à cette noble cause par le souffle apostolique qui a inspiré ces pages et qui les anime.

S. SALAVILLE.

F. SCHWAGER, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart in Zusammenhang mit ihrer grossen Vergangenheit. III. Die Orientmission*. Steyl, 1908, in-8°, p. 223-313.

Dans une introduction historique, l'auteur de cette brochure raconte la fondation des diverses missions d'Orient, signale les difficultés qu'elles ont rencontrées depuis la consommation du schisme grec et fait brièvement l'historique du protectorat français.

Puis, après avoir indiqué quelles sont les Congrégations religieuses qui se sont occupées de la conversion de l'Orient pendant le XIX^e siècle, il passe en revue la situation religieuse des différentes contrées du sud de l'Europe, de l'Autriche-Hongrie, de la Bosnie et de l'Herzégovine, du Monténégro, de l'Albanie, de la Serbie, de la Roumanie, de la Bulgarie, de la Roumélie, de l'Italie méridionale, de la Grèce, du vicariat apostolique de Constantinople, du vicariat apostolique de Smyrne et de l'Archipel grec.

Il parle ensuite des missions coptes en Abyssinie, des missions en Palestine, en Syrie, en Arménie, en Mésopotamie, en Perse, en Egypte et en Arabie. En terminant, il établit dans une intéressante statistique, que dans l'ensemble des rites ruthène, roumain, bulgare, grec, melchite, syrien, maronite, chaldéen, copte, abyssin, armé-

nien, malabar, il y a 7 106 638 catholiques, 7 740 prêtres et 7 931 églises ou chapelles.

E. MONTMASSON.

E. MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris. Letouzey et Ané, 1908 et 1909. Fascicules XXVII et XXVIII. Prix : 5 francs le fascicule.

Le fascicule XXVII du *Dictionnaire de théologie catholique* débute par la fin de l'article *démocratie*, et se termine par l'article *destinée*. Les principaux articles dogmatiques sont : *démon* (d'après la Bible et la théologie juive, d'après les Pères, d'après les scolastiques, d'après les décisions de l'Eglise), 86 colonnes; et *descente de Jésus aux enfers*, 54 colonnes. Le droit canon est représenté par la *déposition et dégradation des clercs*, qui ne prend pas moins de 70 colonnes. La philosophie cartésienne est étudiée dans ses rapports avec le dogme catholique à l'article *Descartes*, 32 colonnes. Le *pseudo-Denys l'Aréopagite* n'occupe que 8 colonnes, tandis que Denys le Chartreux en a 12; ce qui paraît un peu anormal, quand on songe à la grande influence des œuvres de l'Aréopagite sur la théologie médiévale. Une synthèse un peu plus détaillée des doctrines renfermées dans le *corpus dionysiacum* n'aurait, semble-t-il, pas été de trop.

Du fascicule XXVIII nous signalerons les articles suivants : *déterminisme*, 6 colonnes, *deutéronome*, 22 colonnes; *diaconesses*, 17 colonnes; *diacres*, 28. L'article *Dieu*, qui ne semble être qu'à ses débuts, et qui renferme déjà 203 colonnes, sera sans doute le plus long du dictionnaire. Il fera les délices de ceux qui ont l'amour du complet et le désespoir des théologiens pressés.

On trouve dans ces deux fascicules quelques biographies de théologiens orientaux : *André et Siméon Dénisov*, docteurs du raskol russe; *Denys d'Andrinople*, *Denys IV*, patriarche de Constantinople; *Diamantès Rhysios*, célèbre polémiste grec du XVIII^e siècle.

M. JUGIE.

L'IMMACULÉE CONCEPTION EN MOSCOVIE

AU XVII^e SIÈCLE

Nous avons établi dans un précédent article (1) que, durant tout le xvii^e siècle et dans le premier quart du xviii^e, l'Académie de Kiev avait enseigné officiellement comme une vérité appartenant à la foi l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu. Nous avons montré également que la même doctrine était professée par les orthodoxes de la Russie Blanche, et nous avons donné la curieuse formule de consécration à Marie Immaculée, récitée par les membres de la Confrérie de Polotsk. Il est de mode, parmi les orthodoxes de nos jours, d'expliquer la croyance des Petits et des Blancs Russiens par l'influence latino-polonaise qui, en effet, fut grande dans ces contrées, aux xvi^e et xvii^e siècles. Si spécieuse qu'elle paraisse, cette explication ne tient pas devant l'histoire. L'examen de la croyance des Moscovites à la même époque va nous en fournir la preuve convaincante.

Toujours en guerre avec les Polonais catholiques, les Moscovites, fiers de leur orthodoxie byzantine, nourrissaient contre tout ce qui était latin une haine farouche. Bien avant les Grecs, dès le xvi^e et le xvii^e siècle, ils pratiquaient couramment la rebaptisation des catholiques, sanctionnée par le synode de Moscou de 1620. On ne se figure point de pareilles gens faisant un accueil favorable à quelque nouveauté doctrinale éclosée en Occident, et, si nous trouvons chez eux la foi à l'Immaculée Conception, nous serons en droit d'affirmer que ce n'est point là une importation latine, mais bien plutôt le fidèle écho de l'antique tradition. Or, voici la conclusion à laquelle ont abouti nos recherches :

Antérieurement à la correction des livres liturgiques entreprise par le pa-

triarche Nikon (1653-1666), les Moscovites croyaient, tout comme leurs voisins du Sud et de l'Ouest, que Marie avait été conçue sans le péché originel. Ce fut à partir de la réforme niconienne qu'ils commencèrent à adopter l'opinion nouvelle que leur inculquèrent les Grecs, d'après laquelle la Sainte Vierge aurait été purifiée de la tache originelle le jour de l'Annonciation.

I. LA CROYANCE DES MOSCOVITES AVANT NICON.

La croyance des anciens Moscovites à l'Immaculée Conception de Marie est attestée par ceux qui se disent, avec raison, les fidèles héritiers de leurs dogmes, de leur discipline et de leur liturgie, par cette branche des *Starovières* qui a su se garder des excentricités coutumières aux sectes russes et que les orthodoxes appellent la *popovtschine*. Les *popovtsy* admettent la hiérarchie ecclésiastique et ne sont guère séparés de l'Eglise officielle que par l'emploi de formules et de pratiques liturgiques d'une rare insignifiance, où le formalisme byzantin a trouvé son plus beau triomphe. Longtemps ces vieux-croyants durent se contenter pour leur service religieux de popes transfuges de l'orthodoxie niconienne. Ce ne fut qu'en 1846 qu'ils réussirent à se donner un évêque en la personne d'un certain Ambroise, ancien évêque de Bosnie, déposé par le patriarche de Constantinople. Ambroise fixa son siège dans un couvent starovière, à Bélokrinitsa, en Bukovine, et ordonna des évêques pour les *popovtsy* de Russie, au grand désespoir du saint synode dirigeant.

Quelques années avant d'avoir rencontré Ambroise, les *Starovières* avaient rédigé, en 1841, un règlement détaillé

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 66-75.

pour le monastère de Bélokrinitsa. Le chapitre iv de ce règlement a trait aux dogmes de la foi. Voici en quels termes es vieux-croyants expriment leur croyance à l'Immaculée Conception :

Relativement à la très sainte Mère de Dieu et toujours vierge Marie, nous confessons qu'elle est en vérité plus sainte que les chérubins et les séraphins, plus élevée que les cieus et au-dessus de toute créature ; qu'elle a enfanté, selon la chair, l'un de la Trinité, le Christ notre Dieu, descendu du ciel vers nous et incarné pour notre salut ; qu'elle n'est pas seulement pure et très immaculée, dans sa béatitude actuelle, mais qu'elle a été vierge avant d'enfanter, vierge en enfantant, vierge après avoir enfanté, et, de plus, que le Dieu tout-puissant qui, par sa parole, sa parole pure, a créé ce ciel matériel pur, et placé au-dessus de toute atteinte, a aussi préparé sur la terre, pour demeurer à son Fils unique, le Verbe, un ciel vivant, pur et exempt de toute souillure, c'est-à-dire Notre-Dame, comblée de bénédictions, la Mère de Dieu et toujours vierge Marie, qui doit la vie à une source pure, purifiée et sanctifiée avant sa conception.

C'est pourquoi elle seule, prédestinée avant les générations et annoncée par les prophètes, la Mère du créateur de tout l'univers, *non seulement n'a participé en rien à la tache originelle, mais elle est toujours demeurée pure comme le ciel et toute belle*. C'est d'elle que le Saint-Esprit dit dans le *Cantique des cantiques* : « Vous êtes toute belle, ô ma bien-aimée, et il n'y a pas de tache en vous (1) ». Et, plus loin, il s'écrie avec admiration : « Quelle est celle-ci qui s'élève comme l'aurore, qui est belle comme la lune et choisie comme le soleil ? » (2)

Ce n'est pas seulement dans un document isolé que les *Starovières* ont con-

(1) *Cant.* iv, 7.

(2) *Cant.* vi, 9. Cette profession de foi est donnée par N. Soubbotine dans le premier volume de son *Histoire de la hiérarchie de Bélokrinitsa : Uchrejdienie raskol'nitcheskoï mitropolii v Vélokrinit'skom monastyré*. Moscou, 1874, p. xlii de la préface. Dernière édition, Moscou, 1895. Cf. GAGARIN, *l'Eglise russe et l'Immaculée Conception*. Paris, 1876, p. 29-31, 81-83.

signé leur croyance à l'Immaculée Conception. Ils attachent à cette doctrine une valeur dogmatique absolue, et, dans leurs ouvrages polémiques dirigés contre les niconiens, un des arguments qu'ils font valoir pour prouver que l'Eglise officielle n'est pas la véritable Eglise de Jésus-Christ, est que cette Eglise rejette le privilège de Marie. Un de leurs écrivains, nommé Paul, développe longuement la doctrine en question dans son *Histoire ecclésiastique*, et dans un autre de ses ouvrages intitulé : *Courte comparaison entre les diverses confessions hérétiques dont le Baptême et l'Ordre sont valides*, il reproche aux niconiens, entre autres erreurs, la négation de l'Immaculée Conception :

Sur notre sainte Dame, la Mère de Dieu, ils n'ont une doctrine orthodoxe qu'à partir de l'incarnation du Fils de Dieu. Ils confessent que jusqu'à la conception du Christ Marie fut une simple jeune fille, ayant en elle, tout comme les autres femmes, le péché originel, dont elle n'aurait été purifiée qu'au moment où l'archange la salua. C'est ce qui est imprimé dans leur livre appelé *Skriageal*. Or, en cela, ils portent atteinte à l'honneur de la Mère de Dieu, et lui font contracter la tache du péché, comme si Dieu n'avait pas été assez puissant pour se créer sur la terre un ciel animé, pur de toute souillure (1).

N. Soubbotine, le grand historien du *Raskol*, mort en 1909, fait suivre ce passage de la remarque suivante :

En s'insurgeant contre la doctrine orthodoxe, Paul confesse encore ici, en pleine conformité avec le nouveau dogme catholique romain, l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, qu'il développe avec le plus grand soin dans ses autres ouvrages (2).

L'historien russe n'ose point affirmer ce que C. Gouloubiev avance à propos de la croyance des Petits-Russiens. Il constate le parfait accord qui règne entre les *Starovières* et les catholiques touchant la

(1) SOUBBOTINE, *ibid.* p. 457. GAGARIN, p. 50, 84-85.

(2) SOUBBOTINE, *ibid.*

sainteté initiale de la Mère de Dieu, mais il ne dit point que ceux-là sont tributaires de ceux-ci. Le paradoxe, en effet, serait par trop violent pour qui connaît le méticuleux traditionalisme des vieux-croyants. Je remarque aussi que le protopope A. Lébédév, qui a écrit, voici bientôt trente ans, une thèse de plus de 300 pages sur l'Immaculée Conception, fait bien allusion à l'enseignement de l'Académie de Kiev, mais qu'il garde le silence sur la doctrine des *Starovières* (1). C'est que, de celle-ci, il est difficile de trouver une explication qui ne condamne pas ouvertement la position prise par la théologie officielle et qui présente en même temps quelque apparence de vérité.

Le passage du starovièr Paul que l'on vient de lire contient une indication précieuse sur l'origine de l'innovation doctrinale reprochée aux niconiens. C'est dans le livre appelé *Skrigeal* qu'elle trouva sa première expression. Qu'est-ce que le *Skrigeal*? A quelles sources sont puisées les doctrines qu'il renferme? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

II. LE PASSAGE DU « SKRIGEAL » RELATIF A LA CONCEPTION DE MARIE.

C'est un fait curieux, reconnu par tous les historiens de l'Eglise russe, qu'après le concile de Florence les Moscovites concurent sur le compte des Grecs des soupçons d'hétérodoxie, que la prise de Constantinople par les Turcs ne contribua pas peu à enraciner dans les esprits. L'union conclue avec les Latins leur apparut comme une trahison de la sainte foi orthodoxe, que Dieu ne tarda pas à punir, en livrant Tsarigrad aux mains de l'infidèle. Ces méfiances allèrent si loin que, lorsqu'un Grec arrivait à Moscou, il se voyait interdire l'entrée des églises ;

s'il était prêtre, on ne l'admettait point à la concélébration avant que son orthodoxie eût été éprouvée dans l'un des monastères de la capitale. Le peuple regardait ces voyageurs du Levant comme souillés par le contact des infidèles, et on dut leur accorder une église particulière pour la célébration de leurs offices.

Faire disparaître ou tout au moins atténuer ces dispositions fâcheuses des Russes à leur égard n'était pas pour les Grecs chose facile. Ils y réussirent cependant en partie, à force de patience et de souplesse. Dès le début du xvi^e siècle, commencent à arriver à Moscou, de tous les points de l'Orient orthodoxe, des caravanes de quêteurs : métropolités, archevêques, évêques, higoumènes et moines de divers couvents. Ils dépeignent, avec les plus sombres couleurs, l'état lamentable des chrétiens sous le joug musulman et sollicitent la charité de leurs frères dans la foi. Leurs requêtes sont en général bien accueillies. Les tsars, fiers d'être appelés les protecteurs de l'orthodoxie et les dignes successeurs des *basileis* byzantins, donnent sans compter à ces pèlerins de la bourse. Leur libéralité, d'ailleurs, n'est pas complètement désintéressée. En 1561, Ivan IV le Terrible se fait reconnaître le titre de tsar par le patriarche œcuménique Joasaph II. Son successeur, Féodor Ivanovitch, profite du passage de Jérémie II à Moscou pour faire sacrer patriarche le métropolitite Job. Bientôt, quand commencera la décadence de l'empire turc, la politique moscovite saura tirer un merveilleux parti des sympathies et des espérances que l'argent des tsars a suscitées et entretenues.

Ces voyages incessants des Grecs en Moscovie, le séjour prolongé que plusieurs d'entre eux y faisaient, l'habileté de quelques-uns à se concilier la faveur et la confiance du souverain et du haut clergé de la capitale finirent peu à peu par dissiper les préjugés et les méfiances. Bien que l'étude des lettres et des sciences sacrées ne fût pas alors très florissante dans les vieilles métropoles de l'Orient,

(1) A. LÉBÉDEV, *Raznosti tserkvei vostotchnoi i zapadnoi v utchenii o presv. devè Marii Bogoro-ditsè. O Neporotchnom zatchatii*. Varchava, 1881. La seconde édition de cet ouvrage a paru à Saint-Pétersbourg en 1903. L'auteur examine la croyance de l'Eglise orientale de la page 99 à la page 111.

on y trouvait cependant des hommes instruits, ayant pour la plupart fréquenté les Universités de l'Occident et bien supérieurs à tous les lettrés de l'autocéphalie du Nord, qui végétait misérablement dans l'ignorance. Cette supériorité de la science ne tarda pas à s'imposer aux Moscovites intelligents. Dès 1518, un ancien moine de l'Athos qui avait étudié à Venise, à Florence et à Paris, Maxime, dit le Grec, s'établit en Russie, se vit chargé de la bibliothèque du souverain, dota la littérature russe de plusieurs traductions d'ouvrages grecs et commença à corriger certains livres liturgiques. Vers la fin du xvi^e siècle, les patriarches d'Alexandrie, Sylvestre et Méléce Pigas, conseillaient au tsar d'ouvrir des écoles où l'on apprendrait la langue et la littérature grecques, pendant que deux autres patriarches orientaux, Joachim d'Antioche et Jérémie de Constantinople, faisaient en personne le pèlerinage de Moscou.

Les quatre patriarches qui occupèrent, au xvii^e siècle, le siège de Jérusalem, Théophane (1608-1644), Païse (1645-1661), Nectaire (1661-1669), Dosithée (1669-1707), exercèrent sur la vie religieuse et intellectuelle des Russes une influence considérable. Le premier fit deux fois le voyage de Russie, la première fois en 1603, comme délégué du patriarche Sophrone, la seconde en 1619, où le tsar lui fit une réception solennelle et lui permit de donner la consécration patriarcale à Philarète Nikitich. Ces visites ne tardèrent pas à porter leurs fruits. Philarète se préoccupa de répandre la culture hellénique, et, en 1632, d'accord avec le tsar Michel, il demandait au patriarche œcuménique, Cyrille Lucar, un professeur de grec pour une école qu'il projetait de fonder à Moscou.

Avec le patriarche Nikon (1652-1666), l'influence grecque en Russie arriva à son apogée. De 1649 à 1667, on vit à Moscou trois patriarches orientaux : Païse de Jérusalem, en 1649, Macaire d'Antioche, en 1655 et 1666, Païse d'Alexandrie en 1666, et plusieurs évêques, parmi lesquels

l'intrigant Païse Ligaridès. Loin de par tager en quoi que ce soit les anciens préjugés de ses compatriotes contre les Grecs, Nikon déclarait bien haut que, « s'il était Russe d'origine, il était Grec de foi et de sentiment », et il n'eut point de repos qu'il n'eût ramené à la norme grecque les livres liturgiques des Russes, remplis d'incorrections grossières. Entraîné par sa fougue de réformateur, docile aux conseils et aux remontrances des Grecs qui l'entouraient, sans prendre aucune précaution pour ménager l'ombrageuse susceptibilité des Moscovites de vieille roche, il tint coup sur coup trois synodes à Moscou, en 1654, 1655 et 1656, et accomplit avec une extrême célérité l'œuvre de correction qu'il avait déjà projetée, alors qu'il était encore simple métropolite de Novgorod la Grande. On sait que cette précipitation maladroite coûta cher à l'Eglise russe et qu'elle donna naissance au raskol.

La précipitation, du reste, ne fut pas le seul défaut du réformateur. Son engouement pour tout ce qui était de provenance grecque manquait absolument de discernement, et il ne remarqua pas que, si les Russes s'étaient rendus coupables de certaines innovations malheureuses en matière de liturgie, les rituels et les euchologes grecs du xvii^e siècle étaient loin de représenter en tout l'antique canon byzantin. Chose plus grave, il ne se doutait pas que certains théologiens d'Orient avaient fréquenté les Universités protestantes d'Allemagne et d'Angleterre et commençaient à mettre en circulation des doctrines en désaccord plus ou moins manifeste avec l'enseignement des docteurs byzantins. Parmi ces doctrines, nées au contact de la théologie réformée et aussi du besoin de faire opposition au développement de la théologie catholique, il faut compter celle qui a trait à la négation de l'Immaculée Conception. Dès la seconde moitié du xvi^e siècle, on commence à émettre l'opinion que la Sainte Vierge a contracté le péché originel comme tous les autres hommes et qu'elle n'a été purifiée qu'au jour de l'Annon-

ciation. Un texte ambigu de saint Grégoire de Nazianze, reproduit par saint Jean Damascène, sert de base traditionnelle à cette nouveauté (1).

Un des premiers Grecs qui patronna celle-ci fut Jean Nathanaël, économiste et évêque du patriarche œcuménique Jérémie II. Il avait fréquenté les Universités protestantes d'Allemagne et d'Angleterre et résida longtemps à Venise où il desservit comme prêtre l'Eglise Saint-Georges et où il publia, en 1574, un ouvrage en grec vulgaire intitulé : *Ἡ θεία λειτουργία μετὰ ἐξηγήσεων διαφόρων διδασκάλων* (2). C'est une compilation faite d'extraits empruntés aux diverses explications de la messe composées par les liturgistes de la période byzantine. L'auteur signale dans sa préface les principales sources auxquelles il a puisé : Germain de Constantinople, Siméon, le nouveau théologien, Nicolas Cabasilas, Théodore d'Andida et quelques autres, καὶ ἐτέρων τῶν (3). Mais il a, sans doute, mêlé quelques idées personnelles à celles de ses prédécesseurs. Nous croyons en trouver la preuve dans l'explication qu'il donne de l'Ἀξιὸν ἐστίν. Ce magnifique trope, que les Grecs chantent, à la messe, après l'épiclese, proclame que *Marie est plus honorable que les chérubins, incomparablement plus glorieuse que les séraphins, elle qui a enfanté virginalement le Verbe divin* (4). Or, notre auteur sent

le besoin de mettre une sourdine à ces éloges de la liturgie, et il déclare que la Théotokos fut purifiée de la souillure originelle par le Saint-Esprit au moment de l'Annonciation.

L'archiprêtre Alexandre Lébédév prétend, dans son livre déjà cité sur l'Immaculée Conception, que le commentaire de l'Ἀξιὸν ἐστίν par Jean Nathanaël est emprunté mot pour mot à celui qu'on attribue à un auteur byzantin bien connu, Nicéphore Calliste Xantopoulos, qui vivait au XIV^e siècle. Cette découverte permet au polémiste russe de railler l'ignorance du P. Gagarin, qui a attribué à une influence calviniste cette négation de l'Immaculée Conception (1). Mais le triomphe de Lébédév est-il assuré? Nous ne le croyons pas, et voici nos raisons :

Tout d'abord, il est à peine croyable que Nicéphore Calliste, qui, dans son *Histoire ecclésiastique* (2), affirme en termes suffisamment clairs sa croyance à l'Immaculée Conception, ait émis une opinion contraire dans l'explication d'une hymne proclamant l'éminente sainteté de la Mère de Dieu.

Il est remarquable ensuite que, sur les cinq manuscrits utilisés par l'éditeur grec du commentaire en question, et dont aucun ne remonte au delà du XVIII^e siècle, trois ne renferment pas le passage qui nie l'Immaculée Conception (3).

Enfin, ce passage lui-même, le texte édité, est beaucoup moins explicite contre le dogme catholique que ne le

(1) Voici le passage de saint Grégoire de Nazianze, Κυρθεὶς μὲν ἐκ τῆς παρθένου καὶ ψυχὴν καὶ σάρκα προκαταρθείσης τῷ Ἁγνεύματι... προσελθὼν δὲ Θεὸς μετὰ τῆς προσλήψεως. *Orat. 38 in Theoph. P. G.*, t. XXXVI, col. 325. Saint Jean Damascène, le disciple fidèle de saint Grégoire, répète à deux reprises des expressions semblables. *De fid. Orth.* l. III, c. II. *P. G.*, t. XCIV, col. 985; *Homil. I in Dormit. B. Mariæ*, *P. G.*, t. XCVI, col. 704 A.

(2) Cet ouvrage est décrit par LEGRAND, *Bibliographie hellénique des XV^e et XVI^e siècles*, t. II, p. 201-205. Voir aussi P. MEYER, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*. Leipzig, 1899, p. 140, 147.

(3) Cette préface est donnée par LEGRAND, *op. cit.* p. 202-204.

(4) Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβείμ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφείμ, τὴν ἀδιαφόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσαν. Cette hymne est attribuée à Cosmas de Majuma.

(1) *O Neporotchnom zatchatii*, p. 105.

(2) *Eccles. Historia*, l. I, c. VII. *P. G.*, t. CXLV, col. 651; l. II, c. XXI; *ibid.* col. 809 C. Ces textes seront examinés dans un prochain travail.

(3) CYRILLE ATHANASIADÈS, *Ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμούς τῆς ὁκτωήχου παρὰ Νικηφόρου Καλλιστῆτος τοῦ Ξανθοπούλου*. Jérusalem, 1862, p. 130-148. Cf. aussi l'Introduction. Cette édition fut faite par Athanasiadès sur l'ordre de Cyrille II, patriarche de Jérusalem. Des trois manuscrits qui ne contiennent pas le passage en question, l'un a été transcrit à l'Académie de l'île Pathmos, en 1738, le second à Jérusalem, en 1778; le troisième date aussi du XVIII^e siècle. Athanasiadès, p. 141, en note, met l'omission sur le compte des copistes. Nous avons le droit de recourir à une autre explication. Ajoutons que le commentaire paraît avoir subi des interpolations en plusieurs endroits.

laisseraient croire les paroles de Lébédév. Il y est dit simplement que le Saint-Esprit, en descendant sur Marie, au moment de l'Annonciation, la purifia de la souillure originelle, à supposer que cette souillure fût restée en elle jusqu'à cette époque εἴτι τέως ἐνήν (1); ce qui exclut peut-être l'Immaculée Conception, mais ce qui insinue que Marie a dû être purifiée avant l'Annonciation.

On comprendra après cela que nous soyons porté à croire que Jean Nathanaël a glosé à sa manière Nicéphore Calliste. Admettons, d'ailleurs, que ce dernier ait émis l'opinion qu'on lui prête; nos recherches sur la mariologie des Byzantins nous permettent d'affirmer que non seulement cet auteur s'est contredit, mais qu'il ne saurait, à aucun titre, être considéré comme le représentant de ses contemporains sur la question qui nous occupe.

Le lecteur commence peut-être à se demander pourquoi, ayant à lui parler du *Skrigeal* de Nikon, nous avons pris tant de détours pour arriver au sujet. C'est que ce qui paraît une digression n'en est pas une. Le *Skrigeal*, en effet, n'est pas autre chose que l'*Explication de la liturgie* du Grec Jean Nathanaël, traduite en slavon par Nikon et approuvée par son Concile de 1656.

Le réformateur avait sollicité des patriarches orientaux divers éclaircissements sur les rites liturgiques et leur signification. Païse de Constantinople lui envoya une longue réponse aux vingt-sept questions qu'il lui avait posées (2).

(1) Οὐ τοίνυν ἐκ διαφθορᾶς γυγέννηκεν, ἀλλὰ τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐπέλθόντος αὐτῇ, καὶ τοῦ προγονικοῦ ῥύπου, εἴτι τέως ἐνήν, ταύτην ἀποκαθάραντος. ATHANASIADES, p. 142.

(2) L'original de cette intéressante réponse composée par Méléce Syrigos, et signée du patriarche Païse, de 26 métropolitains, de 3 évêques et de 11 dignitaires ecclésiastiques, a été publiée par Troïtzkii dans la *Lecture chrétienne*, 1881, t. I^{er}, p. 313-353, 539-578. C'est à tort que le P. Gagarin, trompé lui-même par l'*Histoire de l'Église russe* de Philarète de Tchernigov, affirme que la négation de l'Immaculée Conception se rencontre dans ce document. Rien dans celui-ci qui fasse la moindre allusion à cette question. GAGARIN, *op. cit.* p. 53.

Quant à Païse de Jérusalem, il ne trouva rien de mieux que de lui faire parvenir le commentaire de Jean Nathanaël, sous le titre de πίναξ (table). Ce mot πίναξ fut rendu en slavon par *Skrigeal*.

Examiné et approuvé en avril 1656, le *Skrigeal* fut publié au mois d'octobre suivant. Nikon lui adjoignit plusieurs autres pièces, notamment les actes des deux Conciles de 1654 et de 1656 et les réponses de Païse de Constantinople (1). On en tira quelques milliers d'exemplaires, qu'on envoya à toutes les églises de Russie.

Le passage qui nie la sainteté originelle de la Mère de Dieu aurait sans doute passé inaperçu et n'aurait pas suffi à lui seul à faire disparaître en Moscovie l'antique croyance, si les Grecs n'avaient continué dans la suite à présenter cette croyance à leurs trop fidèles disciples comme une des nombreuses innovations latines.

III. L'INFLUENCE GRECQUE APRÈS NICON.

Nicon disparu, l'influence de la théologie grecque en Moscovie, loin de diminuer, ne fit que s'accroître. Le grand synode de Moscou de 1666-1667, auquel assistèrent deux patriarches orientaux, Macaire d'Antioche et Païse d'Alexandrie, consacra son triomphe sur l'obscurantisme moscovite, en abrogeant la décision du concile de 1620, qui avait ordonné la rebaptisation des Latins. Ce ne fut pas cependant sans lutte que cette influence se maintint dans le dernier quart du XVII^e siècle. Après l'annexion de Kiev, en 1667, de nombreux Petits-Russiens, élèves du collège fondé par Pierre Moghila, sur le modèle des collèges des Jésuites de Pologne, arrivèrent à Moscou et commencèrent à disputer aux Grecs l'hégémonie

L'erreur provient sans doute de la confusion des noms des deux patriarches de Constantinople et de Jérusalem qui s'appelaient tous les deux Païse.

(1) Voir dans PALMER, *The Patriarch and The Tsar*, t. II, p. 416, Londres, 1873, la liste complète des pièces contenues dans le *Skrigeal*.

intellectuelle. Il n'entre pas dans notre sujet de raconter les péripéties de cette lutte vraiment passionnante, qui mit aux prises deux cultures rivales, la culture latine représentée par les Kiéviens et la culture gréco-byzantine dont les principaux champions furent les deux frères Likhoudis, Joannice (1633-1717) et Sophrone (1652-1730), et le patriarche de Jérusalem, Dosithée. L'Immaculée Conception ne fut jamais, en effet, au premier plan de la polémique, courtoise d'abord, violente ensuite, qui commença entre les deux camps adverses, aussitôt après l'arrivée des Likhoudis à Moscou, en 1685. La question de l'épiclèse en fit presque tous les frais, et ce ne fut qu'incidemment qu'on agita celle qui nous occupe. Ces petites escarmouches sont cependant fort intéressantes pour nous, et nous allons les noter avec soin, parce qu'elles nous montrent comment l'antique croyance gardée par les Starovières fut abandonnée peu à peu par l'Eglise officielle.

Si celle-ci prit le parti des théologiens grecs contre les Petits-Russiens, ce fut sans doute moins par zèle pour l'orthodoxie que par motif d'intérêt. La métropole de Kiev était soumise, au point de vue de la juridiction, au patriarche de Constantinople, mais cette dépendance, vu la distance des lieux et la difficulté des relations, était plus nominale que réelle. Quand la ville passa sous la domination des tsars, le clergé de la Petite-Russie fit tous ses efforts pour maintenir le *statu quo* religieux et éviter la juridiction de Moscou. Mais ces efforts furent vains. Après être resté vacant pendant dix-huit ans, de 1667 à 1685, le siège de Kiev reçut un nouveau titulaire dans la personne de Gédéon Tchetvertinskii, et ce fut le patriarche de Moscou, Joachim (1674-1690), qui le consacra, sans entente préalable avec le Phanar, qui fut obligé, quelque temps après, de reconnaître le fait accompli, malgré les protestations virulentes de Dosithée. Faire sentir à ses nouveaux subordonnés une autorité dont ils ne voulaient point fut désormais pour

le patriarche moscovite comme un besoin impérieux, et il fut heureux d'apprendre de la bouche des frères Likhoudis que les Kiéviens professaient plusieurs innovations latines, pour leur tenter un procès d'orthodoxie.

Ces innovations, Sophrone Likhoudis les énuméra dans un ouvrage polémique intitulé : *Dialogues d'un professeur grec avec un Jésuite sur les divergences qui existent entre l'Eglise orientale et l'Eglise occidentale* (1). Alors que les théologiens de Kiev, à la tête desquels se trouvait le célèbre Sylvestre Medvédév, ne comptaient que deux divergences : la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils et l'usage des azymes, notre Grec en signale jusqu'à vingt et une, qu'il passe successivement en revue, en consacrant à chacune un dialogue spécial. Le dixième dialogue reproche aux Latins d'enseigner que la Sainte Vierge n'a pas participé au péché originel, alors que, suivant la doctrine de l'Eglise orthodoxe, elle n'a été purifiée de ce péché qu'au moment de la conception du Sauveur.

Comme les Kiéviens soutenaient tous l'Immaculée Conception, le patriarche Joachim, docile aux leçons des Likhoudis, ne manqua pas de leur reprocher, en même temps que leur doctrine sur la forme de l'Eucharistie, de tout point conforme à la nôtre, leur enseignement sur la sainteté originelle de la Mère de Dieu. Nous avons déjà vu (2) qu'il fit des représentations à l'archimandrite Varlaam lasinskii, à propos de l'édition des *Tchetia Mineia* ou *Vies des Saints* composées par saint Dimitri de Rostov, parce qu'on y lisait que Marie fut sanctifiée dans sa

(1) *Dialoghi Greka outchitelia k niekomu iezouitou o raznstvakh souchtchikh mejdou vos-totchnoiou i zapadnoiou*. Cet ouvrage, qui fut probablement composé en 1689 ou en 1690, eut une seconde édition sous le titre de *Metchets doukhovnyi* ou *Glaive spirituel pour la défense de l'Eglise orientale*. On peut consulter sur son contenu G. MIRKOVITCH, *O Vremeni pressouchtchestvleniia sv. darov*. Vilna, 1886, p. 142-149, et M. SMENTSOVSKII, *Bratiia Likhoudy*. Saint-Petersbourg, 1893.

(2) *Echos d'Orient*, mars 1909, p. 71.

Conception. Son activité contre le parti latinisant ne se borna pas là. En janvier 1690, il réunit à Moscou un concile qui condamna solennellement la doctrine catholique sur la forme de l'Eucharistie et proscrivit en même temps les ouvrages des Petits-Russiens favorables aux innovations latines signalées par les Grecs (1). L'Immaculée Conception se trouvait comprise dans cet anathème global, sans qu'on y ait donné d'ailleurs une attention spéciale.

Le patriarche Joachim mourut quelque temps après ce coup d'éclat. Son successeur, Adrien, qui fut le dernier des patriarches moscovites, ratifia toutes les mesures prises par lui contre les doctrines latinisantes. Il fit publier les deux recueils polémiques intitulés *Ostène* et *Chtchit Viéry* (Bouclier de la foi) préparés par les soins de Joachim et profita de cette occasion pour renouveler l'anathème porté contre Siméon Polotskii, Sylvestre Medvédev et leurs partisans. Quelques années après, Palladius Rogovskii faisait paraître sur son ordre sa *profession de foi* qui rejette l'Immaculée Conception comme une innovation latine (2).

Au plus fort de la querelle sur le moment de la transsubstantiation, le patriarche Joachim ne s'était pas contenté de consulter les Likhoudis; il avait aussi fait appel aux patriarches orientaux, qu'on regardait toujours en Russie comme les oracles de l'orthodoxie. Le patriarche de Jérusalem, Dosithée, se distingua par son zèle contre les docteurs latinisants de la Petite-Russie. Pendant près de trente ans, il ne cessa par ses lettres de mettre les Moscovites en garde contre les influences hétérodoxes venues de Lithuanie et de Pologne. L'Immaculée Conception était

une des innovations qu'il reprochait aux théologiens de Kiev et en particulier à Etienne Iavorskii (1). Il mit tout en œuvre pour empêcher ce dernier d'être nommé vicaire patriarcal à la mort d'Adrien, justement à cause de sa doctrine sur le moment de la transsubstantiation, sur la sainteté originelle de Marie et sur la consécration des *μερίδες* (parcelles), au corps du Seigneur.

Ce fut sous son inspiration que le directeur de l'école princière de Bucarest, Sébastos Kyménités (1630-1702), composa son ouvrage intitulé : *Enseignement dogmatique de la très sainte Eglise orientale et catholique, comprenant spécialement trois questions* : 1° *Quand les saintes espèces sont-elles changées au corps et au sang du Christ?* 2° *que la Mère de Dieu était sujette au péché originel, et* 3° *que les parcelles ne sont pas changées au corps et au sang du Christ* (2). Ce titre seul indique que l'ouvrage est dirigé contre l'enseignement des théologiens de Kiev. L'auteur, d'ailleurs, le dit clairement dans sa préface; il écrit contre « ces loups déguisés en brebis, qui ont paru en nos temps dans les provinces de l'orthodoxe Russie et qui se nomment hypocritement orthodoxes orientaux » (3).

Publiée à Bucarest en 1703, un an après la mort de Kyménités, cette diatribe fut aussitôt expédiée à Moscou avec une dédicace à Pierre le Grand. Deux ans après, Fédor Polycarpov en faisait paraître une traduction slavone (4). Le vicaire patriarcal, Etienne Iavorskii, directement visé par cet écrit, dut sans doute faire son possible pour entraver sa diffusion, qui semble en effet avoir été assez restreinte. Plus de 150 pages sont consacrées à combattre la doctrine catholique de l'Imma-

(1) Sur ce concile, voir MIRKOVITCH, *op. cit.* p. 210-217. Avant le concile, Joachim entra en correspondance avec les Petits-Russiens Lazare Baranovitch, Gédéon Tchertvertinskii et Varlaam Iasinskii, qui ne lui donnèrent pas des réponses satisfaisantes sur la question de l'épiclése.

(2) *Ispovédanié Viéry* (1699). Cf. NIKOLSKII, *Palladii Rogovskii*, dans *Pravoslavnoe Obozrénie*, 1863, p. 162-173.

(1) Voir *Echos d'Orient*, *loc. cit.* p. 73.

(2) *Δογματικὴ διδασκαλία τῆς ἁγιωτάτης ἀνατολικῆς καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Bucarest, 1703. Voir l'analyse de cet ouvrage, pour ce qui concerne l'Immaculée Conception, dans les *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 262-264, par le P. S. PÉTRIDÈS, *l'Immaculée Conception et les Grecs modernes*.

(3) *Op. cit.* p. 4.

(4) MIRKOVITCH, *op. cit.* p. 237.

culée Conception. Nous n'avons pas à examiner ici les arguments de Sébastos Kyménitès, la chose ayant déjà été faite dans cette revue. Disons seulement, en terminant, que les efforts des Grecs au xviii^e siècle, pour enlever aux Moscovites et aux Petits-Russiens la croyance à l'Immaculée Conception, seraient sans doute

restés sans résultats, si une nouvelle influence, l'influence protestante, représentée par Théophane Prokopovitch, n'était venue, au siècle suivant, parfaire ce qui n'était que commencé.

M. JUGIE.

Constantinople.

LE NOUVEAU FRAGMENT D'ANAPHORE ÉGYPTIENNE DE DEIR BALYZEH

Sous la direction du professeur Flinders Petrie, les membres de la *British School of Archaeology in Egypt* retrouvaient naguère à Deir Balyzeh, aux environs d'Asiout, dans la Haute-Egypte, les ruines du monastère Saint-Apollon, détruit vers le milieu du viii^e siècle. Au cours de leur exploration, ils eurent la bonne fortune de mettre la main sur des restes importants de la bibliothèque du couvent. M. W.-E. Crum, un coptisant bien connu, y remarqua, « parmi les débris épars de nombreux manuscrits liturgiques, un document écrit sur papyrus en caractères élégants du viii^e ou du ix^e siècle: il contenait des portions de la prière litanique, de l'action de grâces eucharistique, et le *Credo*, en grec; le texte n'était pas exactement celui des anaphores publiées » (1).

Le manuscrit est allé depuis enrichir la Bodléienne d'Oxford. M. Crum a bien voulu, en communiquant le document à Dom Pierre de Puniet, l'inviter à en tirer parti et l'autoriser à en faire hommage au Congrès eucharistique de Londres. Cette bienveillance nous a valu un intéressant mémoire du docte Bénédictin sur l'importance liturgique et théologique de ces fragments, puis un article d'allure plus

directement scientifique et donnant une bonne édition du texte avec reproduction en phototypie du papyrus lui-même (1). Renvoyant à ces deux travaux très soignés tous ceux qui s'intéressent à ces sortes de découvertes, je voudrais simplement présenter ici quelques observations à propos de la courte prière d'épiclese que renferme, entre le *Sanctus* et le récit de la Cène, le fragment d'anaphore de Deir Balyzeh (2).

Afin de permettre tout de suite au lecteur une vue d'ensemble, je commence par reproduire ce document, tel que le

(1) D. P. DE PUNIER, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, mémoire présenté au Congrès eucharistique de Westminster le 11 septembre 1908; extrait du compte rendu du Congrès, *The Eucharistic Congress*. Londres, 1909, p. 367-401. Id. *Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXVI, janvier 1909, p. 34-51.

(2) Qu'il me soit permis cependant d'attirer spécialement l'attention du lecteur sur le fragment B, où se lit la fin d'une oraison d'offertoire énumérant les fruits à retirer de la communion, mais où surtout apparaît pour la première fois le texte grec de l'antique symbole de foi récité dans les églises d'Égypte, connu seulement jusqu'ici en des traductions coptes, arabes et éthiopiennes. Voici ce symbole :

Πιστεύω εἰς Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ ἅγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

Il est superflu de rappeler que la simplicité de cette formule nous reporte à une très haute antiquité.

(1) W.-E. CRUM, dans le chapitre ajouté par lui au livre de F. PETRIE, *Gizeh and Rifeh*. Londres, 1907, p. 40.

R. P. de Puniet en a rétabli le texte. Le papyrus est mutilé et compte çà et là quelques lacunes, mais dans l'ensemble la reconstitution est sûre (1).

Σοὶ παραστήκουσιν κύκλω τὰ σεραφίμ, ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνί καὶ ἕξ πτέρυγες τῷ ἐνί. καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο. Πάντα δὲ πάντοτέ σε ἀγιάζει. Ἄλλὰ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιαζόντων δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων σοί. Ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου. Πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοὶ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης. Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο, ἔλαθεν ἄρτον εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις εἰπὼν· Λάβετε, φάγετε, πάντες ἐξ αὐτοῦ, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὁμοίως μετὰ τὸ δειπνήσαι λαβὼν ποτήριον καὶ εὐλογήσας καὶ πῶν ἔδωκεν αὐτοῖς εἰπὼν· Λάβετε, πίετε, πάντες ἐξ αὐτοῦ, τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγγυνηόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Ὅσακις ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε. Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν καὶ δεόμεθα τ.....

Le fragment débute par la formule finale de ce que nous appelons aujourd'hui la *préface*. On y reconnaît le texte d'Isaïe, vi, 2 : « Des séraphins se tenaient autour de lui : ils avaient chacun six ailes : de deux ils se couvraient la face, de deux ils se couvraient les pieds et de deux ils volaient. » On sait que ce passage biblique se retrouve dans les autres liturgies égyptiennes. Puis le document continue.

Tous (les séraphins) vous *sanctifient* sans cesse. Avec tous ceux qui vous *sanctifient*, recevez aussi notre *sanctification* à nous qui vous disons : Saint, saint, saint est le Seigneur des armées ; le ciel et la terre sont pleins de sa gloire.

(1) Pour se rendre un compte exact de l'état du manuscrit, voir *Revue Benedictine*, loc. cit.

Cette introduction du *Sanctus* est une caractéristique des liturgies égyptiennes, comme on peut s'en convaincre par la comparaison avec l'anaphore de Sérapion (1) et avec la liturgie dite de saint Marc (2). L'analogie est visible avec la conclusion des préfaces romaines : *Cum quibus et nostras voces ut admitti jubeas deprecamur supplicii confessione dicentes : Sanctus.....*

Mais hâtons-nous d'arriver à notre épiclese. Aussi bien, elle suit immédiatement la dernière phrase de l'hymne angélique. Prenant texte de l'idée de *plénitude* qui vient d'être exprimée, le célébrant ajoute :

Πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ (3) δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης. Ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο, ἔλαθεν ἄρτον.....

Remplissez-nous nous aussi de la gloire qui vient de vous, et daignez envoyer votre Saint-Esprit sur ces créatures, et faites du pain le corps de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, du calice le sang de la nouvelle alliance. Car lui-même, Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nuit où il fut livré, prit du pain.....

Suit la commémoration de la Cène, avec les paroles du Sauveur, d'après les évangélistes et saint Paul. Signalons seulement, à titre de curiosité, l'addition καὶ

(1) G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens*. Leipzig, 1896, p. 5, ligne 10. Cf. FUNK, *Didascalia et constitutiones apostolorum*. Paderborn, 1906, t. II, p. 174, ligne 3 sq.

(2) BRIGHTMAN, *Liturgies eastern...* Oxford, 1896, p. 132, ligne 4 sq.

(3) Le texte du papyrus n'étant pas absolument sûr par suite d'une déchirure, je préfère, malgré le passage de *Joan.* xvii, 5 : τῇ δόξῃ ἣ εἶγον..... παρὰ σοί, adopter la leçon παρὰ σοῦ. Cette leçon, en effet, se retrouve dans le passage parallèle de la liturgie de saint Marc : πλήρωσον..... καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας. Il est vrai que le génitif s'explique mieux avec le mot εὐλογία qu'avec le mot δόξα ; mais au fond, avec l'un ou l'autre terme, l'idée est la même : remplissez, Seigneur, ces éléments de votre bénédiction, de la bénédiction qui vient de vous comme un rejaillissement de votre gloire et de votre puissance.

πῶν (*et ayant bu*), qui se retrouve équivalement dans la liturgie grecque égyptienne de saint Basile et dans les liturgies coptes (1), ainsi que dans saint Irénée (2).

Pourquoi faut-il que notre fragment s'arrête brusquement au début de l'anamnèse et ne nous permette pas de savoir si une nouvelle épiclese, plus complète que la précédente, ne se rattachait pas à cette formule pour faire corps avec elle comme dans presque toutes les anaphores? Puisque la question est livrée aux conjectures, j'avoue — et ici j'ai le regret de me séparer du R. P. de Puniet — que je serais personnellement porté à une solution affirmative. Avant d'en donner les raisons, je tiens à transcrire précisément ce début d'anamnèse dont le mot final me paraît amorcer l'oraison normale d'épiclese :

Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν καὶ δεόμεθα τ....

Nous annonçons votre mort, nous confessons votre résurrection et nous prions.....

La suite de notre anamnèse reste ainsi en suspens. Estimons-nous heureux cependant que le papyrus ait conservé tout au moins le verbe δεόμεθα, et j'ajouterai volontiers, au risque peut-être d'étonner, la simple lettre *tau* qui le suit. L'un et l'autre nous serviront tout à l'heure de point de raccord pour rattacher ici encore l'anaphore de Deir Balyzeh aux autres anaphores égyptiennes.

En attendant, pour qu'on ne nous accuse pas de préjuger trop facilement la question, revenons, maintenant que le lecteur connaît la suite des formules contenues dans notre fragment, à l'oraison d'épiclese qui y sert de transition entre le *Sanctus* et le récit de la Cène. On sait que la place ordinaire de l'invocation de l'Esprit-Saint est après ce récit; et l'on n'ignore pas que c'est cette place même qui, jointe à la teneur générale de l'invocation, rend

si difficile le problème de l'épiclese eucharistique. Aussi plusieurs anciens théologiens ont-ils volontiers essayé de se tirer d'embarras en supposant qu'une interversion se serait produite dans les liturgies : primitivement, l'épiclese aurait précédé le récit de la Cène; puis, par suite de cette interversion, elle se serait trouvée le suivre. Notre nouveau fragment égyptien viendrait-il enfin confirmer cette hypothèse jusqu'ici purement gratuite? La chose vaut la peine d'être examinée. Car, s'il en était ainsi, l'explication de l'épiclese, au moins de l'épiclese primitive, serait des plus simples: on y demanderait, comme pour la plupart des sacrements, l'intervention du Saint-Esprit dans le mystère de la consécration qui va s'opérer aussitôt après par les paroles du Sauveur. Il resterait bien encore, il est vrai, à trouver une raison à ce déplacement à peu près général d'une formule importante. Mais enfin l'hypothèse aurait un fondement positif sur lequel s'appuyer, et l'argument basé sur l'uniformité liturgique touchant la place de l'épiclese après la commémoration de l'institution perdrait beaucoup de sa valeur et de sa portée.

C'est de ce point de vue que Dom P. de Puniet apprécie le fragment de Deir Balyzeh. Il y voit « un témoin autorisé de la position primitive de l'épiclese alexandrine » (1). L'ancienne liturgie égyptienne « adressait à Dieu sa demande de transformation des éléments eucharistiques avant de procéder à leur consécration, ce qui était parfaitement logique. Plus tard seulement elle adopta l'usage syrien et byzantin, en rejetant son épiclese à la suite des paroles de l'institution » (2).

Tirer cette conclusion générale du cas spécial ici examiné, c'est, je le crains, aller un peu vite en besogne. Sans doute, le papyrus d'Oxford, écrit au VIII^e siècle, témoigne d'un usage liturgique beaucoup plus ancien. Mais, cependant, l'euchologe

(1) RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, ed. 2^a, Francfort, 1847, t. I, p. 15, 30, 46, 66.

(2) SAINT IRÉNÉE, *Contra Hæreses*, l. V, c. XXXIII; P. G., t. VII, col. 1212.

(1) *Fragments inédits*, p. 385.

(2) *Ibid.* p. 387.

de Sérapion de Thmuis, tout en n'existant que dans un manuscrit du ^x^e siècle, nous donne, lui, une anaphore qui remonte au ^{iv}^e siècle et qui contient, on le sait, une épiclese très caractéristique (puisque c'est une épiclese du Verbe) après les paroles de l'institution. La liturgie dite de saint Marc et les liturgies coptes ont leur épiclese rattachée à l'anamnèse et faisant, par conséquent, suite au récit de la Cène au lieu de le précéder. Or, il serait, je crois, difficile de démontrer dans ce fait la trace d'influences byzantines. Il est donc loin d'être prouvé, pensons-nous, qu'à Alexandrie la place primitive de l'épiclese fût avant les paroles de Notre-Seigneur.

Aussi le R. P. de Puniet, après avoir écrit la phrase que nous avons citée, semble-t-il avoir été lui-même pris de scrupule. Voici, en effet, ce qu'il a jugé bon d'insérer dans une note de la même page :

Il se peut, du reste, que cette disposition ne soit pas absolument primitive. La *Constitution égyptienne*, qui passe pour un document très ancien, contient, en effet, une anaphore construite suivant le type syrien où il n'est pas question d'épiclese avant la consécration. Elle suit l'ordre chronologique et relate en dernier lieu la mission de l'Esprit-Saint : *Petimus ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctæ ecclesiæ, ut in unum congregans de omnibus.....* (d'après l'éthiopien, traduction G. Horner, *The Statutes of the Apostles*. London, 1904, p. 140; le texte latin du ^{iv}^e siècle dit *ut mittas..... in oblationem sanctæ ecclesiæ, in unum congregans.....* E. Hauler, *Didascalix apost. fragmenta*. Lipsiæ, 1900, p. 106-107). L'idée de la participation du Saint-Esprit à la consécration n'y est pas exprimée : il ne s'agit que du sacrifice offert. Lorsque l'idée se fut précisée, les Alexandrins jugèrent sans doute plus logique d'interrompre après le *Sanctus* la prière d'action de grâces, et de placer dès ce moment la demande de consécration, tandis que les Syriens, et les Byzantins après eux, continuèrent à la mentionner après la consécration, habitués qu'ils étaient à leur ordre chronologique (1).

C'est retomber par une autre voie dans la même difficulté qu'on avait essayé d'éviter. En Egypte comme en Syrie, nous dit-on maintenant, la place primitive de l'épiclese peut bien avoir été après les paroles de l'institution. Seulement, « lorsque l'idée se fut précisée », les Alexandrins auraient reporté cette prière avant le récit de la Cène, tandis que les Syriens lui auraient conservé la place marquée par l'ordre chronologique, où le souvenir plus ou moins explicite de la Pentecôte l'avait introduite.

Le malheur est que les textes liturgiques ne sont pas plus favorables à cette nouvelle hypothèse qu'à la précédente. Les anaphores égyptiennes ont, tout comme les syriennes et les byzantines, leur oraison d'épiclese après le récit de la Cène. Ce qui est vrai, c'est que les plus caractéristiques d'entre elles, au lieu de paraphraser le *Sanctus* en appliquant cette épithète à chacune des trois personnes divines comme le font la plupart des liturgies, prennent occasion de la proposition finale de l'hymne angélique, *Pleni sunt cæli et terra gloria tua*, pour solliciter sur le sacrifice la plénitude de la bénédiction, de la puissance, de la gloire divine. « Remplissez aussi ce sacrifice de votre puissance et de votre communication, *Πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως* », lisons-nous dans l'euchologe de Sérapion. Toute l'idée de l'épiclese est renfermée dans cette courte prière, si puissance et communication désignent par appropriation le Saint-Esprit. Aussi, sans insérer ici la formule proprement dite d'invocation qui, nous l'avons dit, fait corps avec l'anamnèse, la liturgie de saint Marc et la liturgie copte de saint Cyrille ont-elles précisé déjà l'appropriation dans ce préambule du récit de la Cène et marqué par avance l'intervention eucharistique de l'Esprit sanctificateur, qui sera ensuite plus complètement exprimée (1).

(1) Voir BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 133, 178, 190, 233; RENAUDOT, *op. cit.* t. I, p. 15, 31, 47, 67, 98, 141; WOBBERMIN, *op. et loc. cit.*; FUNK, *op. et loc. cit.*

(1) *Fragments inédits*, p. 387-388.

Remplissez aussi, ô Dieu, ce sacrifice de la bénédiction qui vient de vous *par la descente de votre tout saint Esprit*. Πλήρωσον, ὁ Θεός, καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου Πνεύματος (1).

Telle est la formule de la liturgie de saint Marc. Celle de saint Cyrille est peut-être plus intéressante encore :

Imple hoc sacrificium tuum, Domine, benedictione quæ a te est *per illapsum super illam Spiritus Sancti*. Amen. Et benedictione benedic. Amen. Et purificatione purifica. Amen. Hæc dona tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem (2).

De part et d'autre, cette formule introduit directement le récit de la Cène, absolument de la même façon que dans le fragment de Deir Balyzeh : Ὅτι: αὐτός ὁ Κύριος καὶ Θεός..... Ἰησοῦς ὁ Χριστός τῆς γυατὶ τῆ παρεδίδου ἑαυτόν, dit le texte grec de l'anaphore de saint Marc, reproduit équivalement par l'anaphore copte : *Quippe Filius tuus unigenitus..... Jesus Christus, ea nocte qua tradidit se ipsum.....* Le parallélisme est donc frappant entre ces deux anaphores égyptiennes, apparentées elles-mêmes à celle de Sérapion, et notre fragment. Celui-ci ne s'en distingue que par une mention un peu plus précise de l'activité eucharistique du Saint-Esprit qu'il sollicite déjà directement au lieu de se borner simplement à la signaler. Est-ce à dire, pour cela, que le rédacteur ait en réalité et délibérément placé avant les paroles de l'institution la formule d'épiclese proprement dite et exclu celle-ci de l'anamnèse? Le R. P. de Puniet me permettra de ne pas en être encore convaincu.

Pour dire franchement ma pensée, j'inclinerais plutôt à voir dans cette sollicitation de l'Esprit-Saint le même procédé de développement du passage de Sérapion qui se laisse deviner dans les liturgies de saint Marc et de saint Cyrille. Le

parallélisme déjà signalé, et qui se poursuit jusqu'à la fin du fragment, n'est point la seule raison de ce sentiment. J'en trouve une autre dans la teneur même de la formule à laquelle le savant Bénédictin attache tant d'importance. Si on l'examine attentivement, on y pourra noter une double différence avec la manière dont se présentent après l'anamnèse, dans les diverses liturgies, les oraisons ordinaires d'épiclese.

Celles-ci ont une structure générale en quelque sorte classique. L'ensemble de la prière s'adresse généralement au Père, comme ici, mais la demande de la conversion eucharistique s'y trouve exprimée dans une proposition finale, subjonctive ou infinitive, mettant cette conversion en relation directe avec l'intervention sollicitée : « Daignez envoyer l'Esprit-Saint *pour qu'il fasse.....* », ἵνα ποιήσῃ. En d'autres termes, la première proposition se rapportant au Père, la seconde se rapporte au Saint-Esprit — au Verbe dans les quelques cas d'épiclese du Logos.

Or, dans notre formule, les deux verbes se rapportent l'un et l'autre au Père, et les deux propositions sont simplement unies par la conjonction καὶ : « daignez envoyer l'Esprit-Saint..... *et faites.....* », καταξίωσον..... καὶ ποιήσον..... La liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome est, à ma connaissance, la seule parmi les liturgies orientales dont l'épiclese soit construite de cette façon : κατὰπεμψόν τὸ Πνεῦμα..... καὶ ποιήσον....., mais elle ajoute aussitôt après la proposition participiale μεταβαλὼν τῷ Πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ qui, attribuant en termes formels au Saint-Esprit l'opération consécrationnelle, remplace équivalement la proposition finale de tout à l'heure. On sait, du reste, que la liturgie de saint Jean Chrysostome est de date relativement récente et que son texte ne représente pas les formes primitives.

Cette première différence de style entre les formules ordinaires d'épiclese et celle de notre fragment me confirme dans l'idée que nous n'avons point ici l'épiclese

(1) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 132, lignes 12-15.

(2) RENAUDOT, *op. cit.* t. I, p. 45; Cf. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 176, lignes 7-20.

normale, officielle, si je puis dire, celle qui paraît obéir partout à des lois de rédaction assez fixes et assez uniformes ; nous avons simplement l'équivalent un peu amplifié de la locution fournie par l'anaphore de Sérapion : πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ μεταλήψεως, locution déjà explicitée, nous l'avons vu, par la liturgie grecque de saint Marc et la liturgie copte de saint Cyrille. C'est, assurément, une manière de prolepse de l'épiclese, mais sans préjudice pour la véritable oraison de ce nom qui, dans les deux dernières liturgies comme dans celle de Sérapion, ne se présente pas moins très nettement après les paroles de l'institution.

De plus, outre la demande de conversion eucharistique, les épicleses proprement dites renferment ordinairement, et souvent d'une façon très explicite, la mention des effets principaux du sacrement et du sacrifice avec une prière pour leur application aux assistants. C'est comme un second membre, distinct du premier mais inséparable, de cette pièce spéciale de l'anaphore. Or, rien de pareil dans le fragment de Deir Balyzeh. Preuve nouvelle, me semble-t-il, que, en dépit de la précision des termes exprimant le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, nous n'avons cependant pas ici la véritable et authentique épiclese. Celle-ci devait se trouver soudée à l'anamnèse comme dans les anaphores de saint Marc et de saint Cyrille.

Le moment est venu de nous rappeler le mot sur lequel se termine le papyrus incomplet d'Oxford et qui me paraît, je l'ai dit, amorcer tout au moins la vraie formule d'épiclese. Après avoir prononcé les dernières paroles du Sauveur : « Chaque fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, annoncez ma mort et confessez ma résurrection », le célébrant ajoute :

Nous annonçons votre mort, nous confessons votre résurrection et nous prions.....
 Τὸν θάνατόν σου καταγγέλλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν, καὶ δεόμεθα τ.....

Or, ici encore, si nous ouvrons au même endroit les liturgies de saint Marc et de saint Cyrille, nous serons frappés de la ressemblance. Sauf que ces dernières sont plus amplifiées et ajoutent, par exemple, la mention de l'ascension et du second avènement, leur anamnèse se meut dans les mêmes lignes que celle de notre fragment. Détail intéressant, c'est le verbe δεόμεθα ou son correspondant copte qui relie l'anamnèse à l'épiclese. Voici, d'après Brightman et Renaudot, l'essentiel de ces formules afin de permettre au lecteur la comparaison :

Τὸν θάνατον, Δέσποτα Κύριε, Ἰησοῦ Χριστοῦ καταγγέλλοντες καὶ τὴν..... αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες....., δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν σε....., ἐξαπόστειλον..... τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ ἅγιον..... (1)

Annuntiamus mortem..... Jesu Christi, et confitemur resurrectionem ejus sanctam....., oramus et obsecramus bonitatem tuam....., mitte Paraclitum Spiritum tuum Sanctum..... (2).

Tout concorde donc à nous laisser supposer, à la suite de l'anamnèse où s'interrompt brusquement le fragment de Deir Balyzeh, une épiclese analogue aux autres épicleses égyptiennes. Nous en aurions même le premier mot dans ce δεόμεθα dont la présence à cette place est des plus suggestives. S'il était permis d'aller plus loin encore et de baser une conjecture sur la dernière lettre livrée par le papyrus où elle reste en suspens, je proposerais de compléter d'après l'analogie avec l'anaphore copte de saint Cyrille et de lire ceci : τὴν ἀγαθότητά σου, formule qui amènerait directement l'épiclese proprement dite.

*
* *

Je ne m'arrêterai pas aux conclusions spéciales du R. P. de Puniet touchant l'épiclese romaine. En vertu de son opinion sur l'oraison alexandrine, il voit

(1) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 133, lignes 22 sq.

(2) RENAUDOT, *op. cit.* t. I, p. 46.

l'épiclese romaine non point dans le *Supra quæ* et le *Supplices* qui suivent le récit de la Cène, mais bien dans le *Quam oblationem* qui le précède. A notre avis, le *Quam oblationem* répond à la demande de bénédiction énoncée dans les anaphores égyptiennes entre le *Sanctus* et la commémoration de l'institution; le *Supra quæ* et le *Supplices* représentent réellement l'ancienne épiclese rattachée, dans la liturgie de Rome comme ailleurs, à l'anamnèse (1).

Je sais bien que ces sortes de doublets liturgiques déconcertent un peu nos habitudes modernes de précision. Mais pour qui a pris contact avec les documents, l'existence, disons mieux, la coexistence de ces doublets est une chose dont il n'y a pas à douter. La preuve est faite depuis longtemps en ce qui concerne spécialement l'épiclese, non seulement dans le rituel eucharistique, mais même dans celui des autres sacrements. On pourrait citer de nombreux exemples, jusque dans les formules encore en usage (2). Nous croyons suffisant, et surtout bien approprié au sujet que nous traitons ici, l'exemple des trois liturgies égyptiennes de Séra-

pion, de saint Marc et de saint Cyrille. Aussi n'est-ce pas sans étonnement que nous avons lu, dans le mémoire du R. P. de Puniet, l'affirmation suivante :

Il est impossible qu'il y ait eu primitivement dans la même anaphore deux prières formulant la même demande de transsubstantiation, l'une avant, l'autre après la consécration. La remarque est du Dr Baumstark; et c'est ce qu'à mon tour je suis en droit de répondre à l'objection qu'on pourra me faire : votre fragment s'interrompt brusquement après la consécration; qui vous dit que l'épiclese ne se trouvait pas reproduite une seconde fois à sa place ordinaire? La chose n'est pas vraisemblable; mais, fût-elle vérifiée, elle n'enlèverait rien de l'intérêt que présente la première épiclese transcrite en sa place authentique avant la consécration (1).

La chose nous paraît, au contraire, à nous très vraisemblable. Le lecteur possède maintenant les éléments d'information. A lui de juger. Le mieux serait, pour trancher la question, que de nouvelles découvertes vinssent, selon le vœu formulé par le R. P. de Puniet dans la *Revue Benedictine*, compléter l'anaphore de Deir Balyzeh. En attendant, le champ reste ouvert aux conjectures. Mais les raisons données ci-dessus m'inclinent à regarder cette anaphore comme se mouvant exactement dans le cadre des principales liturgies égyptiennes, celles de saint Marc et de saint Cyrille, et aussi, certains détails mis à part, celle de Sérapion de Thmuis. De cette conformité générale de plan et de texture, reconnue d'ailleurs par le R. P. de Puniet, il nous paraît logique de conclure à l'existence, dans l'anaphore de Deir Balyzeh, d'une nouvelle épiclese après les paroles de l'institution.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

(1) Le lecteur me permettra de le renvoyer à un article de la *Revue Augustinienne*, mars 1909, t. XIV, p. 303-318, où j'ai traité cette question : *L'Épiclese dans le canon romain de la messe*.

(2) Faut-il rappeler l'observation très juste de Bossuet : « L'esprit des liturgies et en général de toutes les consécrationes n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en entendre aussi l'effet entier... C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Eglise parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite ou si elle est peut-être encore à faire : très contente que le tout se trouve dans le total de l'action et qu'on y ait à la fin l'explication de tout le mystère, la plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer. » (*Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe*, XLVI, dans *Œuvres complètes de Bossuet*, édition Bloud et Barral, t. IV, p. 476, 477. Entre autres exemples frappants de ce procédé, citons l'oraison très explicite d'épiclese adressée au Christ, qui se lit comme prière de prothèse dans la liturgie byzantine du IX^e siècle (BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 309, 2^e col.) et dans la liturgie copte de saint Basile (RENAUDOT, *op. cit.* t. 1, p. 3). Voir mon article : *Formules orientales analogues aux oraisons « Supra quæ » et « Supplices te » du Canon romain*, dans *Revue Augustinienne*, mai 1909.

(1) *Fragments inédits*, p. 387.

MELETIOS SYRIGOS, SA VIE ET SES ŒUVRES

(Fin ^[1].)

Nous avons parlé de la *Confession* immédiatement après l'*Antirrhabesis* à cause de la part indiscutable que prit Syrigos à sa traduction et à son adaptation. Peut-être eût-il fallu intercaler entre deux les décisions conciliaires de mai 1642. Rien ne nous dit, il est vrai, que notre hiéromoine les ait rédigées; mais si l'on songe qu'il était comme le théologien attitré de la Grande Eglise, qu'il avait acquis l'estime universelle par sa réfutation de Lucaris, qu'il jouissait de toute la confiance de Parthenios ^{1er}, qu'il s'imposait comme le futur légat patriarcal à lassi; si l'on songe à tout cela, on n'hésitera pas à penser qu'il tint la plume en mai 1642. Qui sait même s'il ne l'avait déjà tenue le 24 septembre 1638, lors du synode de Cyrille ^{1er} contre Cyrille II?

Les actes de 1638, imprimés en latin dès 1639 à Lorette par le Jésuite Silvestre Pietrasanta (2), d'après le texte envoyé par Léon Allatius, durent de paraître en grec au même savant qui les fournit aussi à un imprimeur de Hollande, où ils virent le jour en 1645 (3), et qui les édita lui-même en 1648 (4). Insérés en 1672 dans le concile de Bethléem, les actes de 1638 parurent souvent désormais avec lui; on peut les lire, par exemple, dans la collection de Mansi (5).

Les actes de 1642, après avoir été imprimés à lassi dès le mois de décembre

de la même année (1), le furent de nouveau à Paris, chez Cramoisy, en 1643 (2); en Hollande, on ne sait exactement où, en 1645 (3); à Cologne, en 1648, par les soins d'Allatius (4). Ils se lisent également, sans parler de plusieurs éditions intermédiaires ou moins accessibles, dans le recueil conciliaire de Mansi (5).

Dans plusieurs éditions, ces actes de 1642 sont accompagnés de la lettre adressée le 20 décembre de la même année à Basile le Loup. Quel auteur attribuer à cette lettre, sinon Syrigos? Composée en grec au nom des cinq légats réunis à lassi, elle fut évidemment composée par un des deux légats grecs, et plutôt, sans doute, par l'actif hiéromoine que par le vieux métropolitite. Quiconque voudrait la lire en français en trouvera la traduction dans la *Perpétuité de la foi* (6).

*
**

Si pour les deux pièces conciliaires et la lettre dont nous venons de parler la paternité de Syrigos s'appuie seulement sur des vraisemblances, pour l'acte synodal de décembre 1654 elle s'appuie, comme nous l'avons vu plus haut, sur des certitudes.

L'acte synodal en question n'est autre, on se le rappelle, que l'*Explication de la liturgie* envoyée au patriarche Nicon de Moscou. Le texte grec s'en trouve, outre les manuscrits déjà cités, dans le cod. Athen. biblioth. nation. 488 (7), dans les

(1) Voir *Echos d'Orient* (1908), p. 264, 331; (1909), p. 17, 167, 281.

(2) Dans son livre intitulé : *Calvinianus verbero et in eum vindiciæ vapulares*. D'après AYMON, *Monuments authentiques de la religion des Grecs*. La Haye, 1708, p. 328, Pietrasanta aurait publié aussi le texte grec.

(3) *Cyrelli Lucaris patr. Constantinopol. confessio*, sans nom de lieu ni d'imprimeur, p. 63-91.

(4) *De ecclesiâ occident. atque orient. perpetua consensione*, col. 1061-1065. Cf. E. LEGRAND, *op. cit.* t. II, p. 14.

(5) *Amplissima collectio conciliorum*, t. XXXIV, col. 1709-1716.

(1) E. LEGRAND, *op. cit.* t. III, p. 89.

(2) ALLATIUS, *op. cit.* col. 1082; E. LEGRAND, *op. cit.* t. I, p. 450; I. BIANU et N. HODOS, *op. cit.* t. I, p. 119.

(3) Dans le livre cité tout à l'heure, *Cyrelli Lucaris patr. Constantinopol. confessio*, p. 93-141.

(4) *Op. cit.* col. 1082-1086.

(5) *Op. cit.* t. XXXIV, col. 1629-1637.

(6) Edit. MIGNE, t. III, col. 50.

(7) J. SAKKELION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, p. 97.

deux cod. Athoi 2129 et 6039 (1), dans plusieurs autres sans doute.

Mais pas n'est besoin de recourir aux manuscrits pour le lire : il en existe, en effet, jusqu'à trois éditions peu anciennes. L'archimandrite Germain Aphthonidès l'a publié à Constantinople en 1876 (2); Kerameus l'a republié, le croyant inédit, à Smyrne en 1880 (3); I. Troïtskij l'a réédité, en ajoutant les précieuses signatures de l'original, à Saint-Petersbourg en 1881 (4). Des trois éditeurs, le premier s'est basé — je puis l'affirmer, bien qu'il ne l'indique point — sur le cod. M 287; le deuxième s'est servi d'une copie faite par M. D. Khabiaras sur un manuscrit de Symé.

Une remarque importante à faire, c'est que le texte de l'*Explication de la liturgie* présente de très notables différences dans les divers manuscrits et les trois éditions où nous le possédons. La cause en est sans doute au sans-gêne des copistes qui, heureux d'avoir affaire à une œuvre en grec vulgaire, ont tenu à montrer qu'ils en comprenaient le sens en en modifiant les mots.

Ne manquons pas d'ajouter, à la gloire de Syrigos, que son petit traité sur la messe a été l'une des deux sources principales où Constantin Dapontes a puisé la matière de son poème sur le même sujet. Le fécond polygraphe en convient sans ambages dans sa prose rimée (5) :

Ceci, je l'ai compilé en partie de Maxime dont j'ai parlé plus haut, cet homme illustre que notre Eglise fête et célèbre dignement deux fois par an; en partie d'une lettre synodique, d'une explication de la messe, envoyée en Russie d'où on l'avait demandée, œuvre du théologien Meletios Syrigos, en langue vulgaire, au temps où le bon Païsius de Larissa occupait le saint trône patriarcal

de Constantinople et où le patriarche russe Nicon gouvernait l'Eglise des hommes blonds, l'an de la Nativité du Christ 1655.

Dapontes, on le voit, était bien renseigné sur toutes les circonstances qui entourèrent la composition de l'*Explication de la liturgie*, et la date de 1655 qu'il lui attribue est exactement celle où cet ouvrage, écrit l'automne précédent, parvint au patriarche Nicon.

*
**

Parmi les œuvres de Syrigos, on se le rappelle, Dosithée range les *martyria* de beaucoup de saints contemporains. En fait, notre héros écrivit la notice historique ou, comme disent les Grecs, le synaxaire de plusieurs néomartyrs du xvi^e et du xvii^e siècle; mais surtout il écrivit des offices complets ou des parties d'offices, spécialement des *canons*, pour ces néomartyrs, pour des saints plus anciens et pour d'autres fêtes. Nos lecteurs ont déjà, pour ainsi dire, assisté à la production de quelques-unes de ces œuvres hagiographiques et hymnographiques. Revenons-y pour en dresser, par ordre alphabétique, la liste aussi complète que possible.

I. ATHANASE DE SPARTA. — Athanase de Sparta ou Izbarta naquit au bourg anatolien de ce nom, dans le diocèse d'Adalia. Il fut martyrisé à Moudania le 21 octobre 1654, déclare Meletios dans son manuscrit autographe (1). Son office à deux canons fut commencé le 25 janvier 1655, comme on le voit dans ce même manuscrit, et terminé, s'il faut en croire un manuscrit postérieur (2), en juin 1656. Est-il inédit?

II. BATHYRRHYAX. — Les patrons du monastère de Bathyrrhyax, en Bithynie (3), sont les trois higoumènes Basile, Luc et Ignace, qui vécurent au x^e siècle, mais peut-être dans un Bathyrrhyax tout diffé-

(1) *Op. cit.* S. LAMBROS, t. I^{er}, p. 184; t. II, p. 390.

(2) *Σύντομος πραγματεία περί τοῦ σχίσματος τῶν Ῥασκολογικῶν καί περί τινῶν αἰρέσεων ἐν Ῥωσσίᾳ*, p. 139-163.

(3) *Ἀνεκδότων συριακῶν τεύχος πρῶτον*, p. 1-15.

(4) Dans *Khristiankoïe Tchtenie*.

(5) *Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας*. Vienne, 1795, t. I, p. 125.

(1) M 746, p. 45. D'après d'autres, il serait mort le 29 octobre 1653. Cf. ZABIRAS, *op. cit.* p. 447; C. DOUKAKÈS, *Μέγας συναξαριστής*, octobre, p. 490.

(2) S. LAMBROS, *op. cit.* t. II, p. 232.

(3) S. EVANGÉLIDÈS, *Οἱ βίοι τῶν ἁγίων*. Athènes, 1895, p. 79-83.

rent. D'accord avec la tradition, l'office de Syrigos chante en eux des moines bithyniens. Cet office, dont je ne saurais dire s'il est édité ou non, fut composé à Constantinople en juillet 1649 (1).

III. BROUSSE. — Au nombre de ses premiers évêques, la ville de Brousse compte jusqu'à trois martyrs : Patrice, Alexandre et Timothée. L'office à triple canon de ces trois saints sortit de la plume de Syrigos en octobre 1649 (2).

IV. HODEGETRIA. — Tout le monde sait la popularité dont la Theotokos jouissait jadis à Constantinople sous le titre d'Hodegetria. Cette popularité a survécu en partie à l'empire byzantin, et la preuve en est dans le canon écrit par notre hiéromoine en octobre 1648 (3). Le canon à l'Hodegetria dont nous parlons ici doit être ce canon à la Mère de Dieu que Philarète de Tchernigov signale (4) comme imprimé dans l'*Anthologion* grec de 1709, livre que je n'ai pu consulter.

V. IGNACE L'HOMOLOGÈTE. — Ignace l'homologète souffrit pour la foi au temps de l'iconoclasme, sous Léon III l'Isaurien ou Léon IV l'Arménien. Voilà du moins ce que l'on disait à Kios ou Ghemlek, sa patrie, lorsque Syrigos, en novembre 1648, lui consacra un office à deux canons (5). Si j'en juge par les recueils hagiographiques que j'ai sous la main, ce martyr bithynien ne doit pas être connu par ailleurs.

VI. JEAN DE THASOS. — Le jeune tailleur Jean, originaire de Thasos, donna sa vie pour sa foi à Constantinople. Syrigos, en disant (6) que ce fut le lundi 21 décembre de l'an 1652 et de l'indiction V, se contredit deux fois; car le 21 décembre 1652 tomba un mardi, et le mois de décembre 1652 coïncida avec l'indiction VI. Selon toutes les vraisem-

blances, le néomartyr dut expirer le 20 décembre 1652 : l'année 1652 est celle qu'indique l'ensemble des sources (1), le quantième 20 décembre est celui qu'adopte le compilateur Doukakès (2); d'autres auteurs, cependant (3), mettent en avant le 1^{er} décembre. Enseveli à Bey-Oghlou, qui est le nom turc de Péra, l'humble tailleur ne pouvait manquer d'être chanté par l'ancien curé de la Krysopegé. Il en reçut un office complet, je ne sais à quelle date. Faut-il mettre en garde contre l'erreur de Zabiras qui a doublé notre Jean (4)?

VII. JEAN DE TRÉBIZONDE. — Jean, né à Trébizonde, souffrit le martyre ἐν Ἀσπροκάστρω ou ἐν Λευκοπόλει, comme disent les Grecs, c'est-à-dire dans la ville, aujourd'hui russe, d'Akkerman. La date de sa mort varie, d'après les auteurs, entre le 2 juin 1492 (5) et le mois de mai 1646 (6). C'est sans doute la première qui est la vraie. Mais, quoi qu'il en soit, il ne fait aucun doute que les partisans de mai 1646 se trompent grossièrement et que leur méprise porte sur la donnée chronologique inscrite par Syrigos en tête des deux canons qu'il entreprit le 1^{er} mai 1646, au moment de se rendre à Soutchava, auprès des reliques du néomartyr (7). Sur ce dernier, sans faire entrer en ligne de compte les littératures orthodoxes du Nord, on peut consulter la brochure qui renferme l'office grec composé en son honneur par le patriarche Nicéphore d'Alexandrie (8). Dans la brochure en question, l'office est accompagné d'un *martyrion* de neuf pages, ainsi que d'un court mémoire, traduit ἐκ τοῦ μολδαβικοῦ,

(1) ZABIRAS, *op. cit.* p. 447; DOUKAKÈS, *op. cit.* décembre, p. 498.

(2) DOUKAKÈS, *ibid.*

(3) ZABIRAS, *op. et loc. cit.*; DOUKAKÈS, *op. cit.* p. 499, note. Jean Karyophyllès consacra, lui aussi, un synaxaire à Jean de Thasos.

(4) *Op. cit.* p. 747, 748.

(5) DOUKAKÈS, *op. cit.* juin, p. 14.

(6) ZABIRAS, *op. cit. et loco*; DOUKAKÈS, *ibid.* note.

(7) M 746, p. 599, 603, 679.

(8) Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Τραπεζουνοῦ. IASSI, 1819.

(1) M 746, p. 230.

(2) M 746, p. 269.

(3) M 746, p. 133.

(4) *Istoritcheskij obzor piesnopietssev i piesnopenia Gretcheskoï tserkvi*. Saint-Petersbourg, 1902, p. 381.

(5) M 746, p. 311.

(6) M 746, p. 425, 427.

qui renvoie pour plus de détails à l'*Anthologion* moldave (1). Syrigos, de son côté, avait puisé ses renseignements sur le Saint ἐν τῷ βουλγαρικῷ, c'est-à-dire dans quelque recueil slave de même nature (2).

VIII. JOURDAIN DE TRÉBIZONDE. — Trébizonde de naissance, chaudronnier de profession, Jourdain mourut à Constantinople le mercredi 17 février de l'an 1651 et de l'indiction IV. Ainsi, du moins, parle Syrigos dans une note écrite quatre ou cinq ans plus tard (3). Mais, en fait, le 17 février 1651 fut un lundi. Doukakès (4) inscrit notre néomartyr au 2 février et fixe sa mort en 1650. Quant à Zabiras (5), il arrange les choses en traitant Jourdain comme son compatriote Jean, c'est-à-dire en le dédoublant. D'où il suit, au fond, que nous ignorons la date mortuaire exacte. Nous sommes plus heureux pour la date de l'office, qui vit le jour en novembre 1655 (6).

IX. MACAIRE DE KIOS. — Macaire, né à Ghemlek, expira dans les supplices à Brousse en 1590. Macaire Notaras (?) raconte sa passion en quatre longues pages et indique sa fête au 6 octobre (7). Doukakès ne fait que le transcrire (8). Dans l'office à deux canons composé par Syrigos au mois d'octobre 1648 (9), le martyrion du saint se trouve raconté en dix petites pages. Mais le synaxaire imprimé, si je m'en fie aux débuts, ne reproduit en rien ce synaxaire manuscrit.

X. MACAIRE DE PÉLÉCÈTE. — Avec Macaire de Pélécète, nous sommes de nouveau en face d'un des confesseurs iconophiles. Seulement, celui-ci est assez bien connu. Né à Constantinople, baptisé sous le nom de Christophore, il devint

higoumène de Pélécète vers la fin du VIII^e siècle, fut ordonné prêtre par saint Taraise, souffrit persécution sous Léon l'Arménien et Théophile, et mourut en exil vers 840 (1). Syrigos s'occupa de son office à Ghemlek en 1649 (2).

XI. MARC LE CRÉTOIS. — Pénitent de Syrigos à Constantinople où il était venu de leur commune patrie, Marc le Crétois alla subir le martyre à Smyrne le 13 mai 1643 (3). En l'inscrivant à tort à cette dernière date, Doukakès (4) donne un synaxaire qu'il emprunte, dit-il, au Νέον μαρτυρολόγιον de Nicodème l'hagiorite, et qui fut, dit-il encore, composé par Meletios Syrigos. L'indication n'est vraie qu'à demi. En effet, le martyrion dû à Syrigos se lit, avec un office à deux canons, dans le manuscrit autographe de ses œuvres hymnographiques (5), mais ce martyrion diffère beaucoup du texte imprimé, tant par son étendue que par sa teneur. Signalons encore deux autres sources : une vie par le Jésuite Jacques d'Aultry, imprimée d'abord en italien à Palerme en 1644 (6), puis en français à Lyon, et en 1645 à Paris (7); et une notice dans Allatius (8). Ces sources occidentales nous donnent le nom complet du néomartyr Marc Kiriakopoulos. Allatius le fait mourir le 8 des ides de juin, c'est-à-dire le 6 juin. Mais Jacques d'Aultry, mieux renseigné, fixe son martyre au 23 mai, veille de la Pentecôte (du calendrier grégorien), ce qui correspond au 13 mai du calendrier julien ou à la date fournie par Zabiras (9).

(1) Sa vie par son successeur Sabbas a été publiée dans *Analecta bollandiana* t. XVI, 1897, p. 140-163. Cf. A. HERGÈS, dans *Echos d'Orient*, t. I^{er}, p. 274 seq.

(2) M 746, p. 260.

(3) ZABIRAS, *op. cit.* p. 447.

(4) *Op. cit.* mai, p. 254.

(5) M 746, p. 539-562.

(6) Voir *Acta Sanctorum*, mai, t. V, p. 237.

(7) C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I^{er}, col. 660.

(8) *Op. cit.* col. 1098.

(9) Une lettre d'un missionnaire, publiée par A. CARAYON, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1864, p. 234, indique l'année 1644 : ce n'est peut-être qu'une faute d'impression.

(1) Probablement celui qui parut à Rimnic en 1705, 1752 et 1766, ou a lassi, en 1755.

(2) Probablement l'*Anthologion* slave imprimé à Câmpulung en 1643.

(3) M 746, p. 21.

(4) *Op. cit.* février, p. 66.

(5) *Op. cit.* p. 447, 448.

(6) M 746, p. 21.

(7) Νέον λεμωνάρειον, 2^e édit. Athènes, 1873, p. 334-339.

(8) *Op. cit.* octobre, p. 88-94.

(9) M 746, p. 133.

XII. MEDIKION. — Le monastère bithynien de Medikion fut illustré, durant la première moitié du IX^e siècle, par ses deux higoumènes Nicéphore et Nicétas et par son économiste Athanase (1). A ces trois saints, honorés d'une fête commune le 9 janvier, il fallait un office commun. Syrigos se chargea de cette besogne en mai 1649, et à l'office il ajouta un canon paraclétique (2).

XIII. PARASKEVE. — Paraskeve, la sœur de saint Euthyme de Madita, X^e-XI^e siècle, jouit d'une immense popularité chez les diverses races orthodoxes du Nord (3). Syrigos eut-il à s'en occuper? Les manuscrits de nous connus se bornent à fournir pour elle deux acrostiches de canons (4); mais nous savons par ailleurs que notre écrivain ne s'en tint pas à un simple projet. Il composa pour la Sainte un office complet, sans oublier le synaxaire. Cet office, joint à celui de saint Grégoire le Décapolite, fut édité à Bucarest en 1692 (5); il fut réédité à part à Iassi en 1817 et en 1841 (6), cette troisième fois avec traduction roumaine (7). D'après Nicodème l'hagiorite (8), il se trouve aussi dans de nombreuses éditions de l'*Anthologion*. Philarète de Tchernigov (9) le signale, en effet, dans l'*Anthologion* grec de 1709 et je le lis dans l'*Anthologion* ou Βίβλος ἐνιαυσος de Venise 1775 (10). Le synaxaire, métaphrasé en grec plus simple par Nicéphore de Chio, est inséré dans le Νέον λειτουργάριον (11) et dans le

recueil de Doukakès (1). Il faut observer que les deux acrostiches des deux canons de l'office imprimé diffèrent des deux vers de M 748; seul, le premier est en partie conservé. Si, dès 1646, Syrigos songeait à cette composition hymnographique, nous ne pouvons dire à quelle époque il la mit définitivement au jour. Une remarque plus intéressante: en 1641, désireux de plaire à Basile le Loup qui venait de payer les dettes du patriarcat œcuménique, Parthenios I^{er} ne trouva rien de mieux que d'arracher le corps de sainte Paraskeve au Phanar et de l'envoyer secrètement à Iassi où il repose encore dans l'église des Trois Hiérarques. C'est évidemment cette translation qui donna lieu à la rédaction d'un office pour la Sainte.

XIV. PARTHENIOS DE CONSTANTINOPLÉ. — Le patriarche Parthenios III, surnommé Parthenakès, fut pendu par les Turcs le 21 mars 1657, ce qui n'empêche pas Doukakès d'inscrire sa mémoire au 24 (2). A cette date, il imprime, d'après le Νέον Μαρτυρολόγιον de Nicodème l'hagiorite, un synaxaire qu'il déclare être l'œuvre de Meletios Syrigos. De son côté, Zabiras (3) affirmait déjà que Syrigos a écrit un canon en l'honneur de Parthenios. Il semble donc avoir existé un office complet, et on peut accepter les indications précédentes, malgré le silence des manuscrits.

XV. PECHTCHERKAÏA LAVRA. — Le monastère des Grottes à Kiev est trop connu pour qu'il soit besoin d'en parler ici. De tout temps, les Grecs l'ont appelé Pietzariion. Hébergé au Pietzariion durant le mois de juin 1643, Meletios Syrigos ne pouvait omettre de chanter les saints de l'illustre couvent. L'office qu'il leur consacra comprend trois canons, dont un paraclétique (4). Est-ce ce dernier, est-ce l'un des deux autres que Philarète de Tchernigov (5) mentionne, en disant

(1) Voir A. HERGÈS, dans *Bessarione*, t. V, p. 9-21.

(2) M 746, p. 77-79.

(3) Voir E. KALUZNIAKI, *Zur älteren Paraskeva-Litteratur der Griechen, Slaven und Rumänen*. Vienne, 1899, 93 pages; *Analecta bollandiana*, XX, 1901, p. 479-481.

(4) M. 748, fol. 21^v.

(5) Non à Iassi, comme l'affirme KALUZNIAKI, *op. cit.*

(6) KALUZNIAKI, *op. cit.*, indique à tort l'année 1842.

(7) Renseignements dus à l'obligeance de M. I. Bianu.

(8) Συναξαριστής, édit. Zante, 1854, t. I, p. 155, note 2.

(9) *Op. cit.*, p. 381.

(10) P. 7:5 791.

Athènes, 1873, p. 343-347.

(1) *Op. cit.* octobre, p. 180-184.

(2) *Op. cit.* mars, p. 405.

(3) *Op. cit.* p. 447.

(4) M 746, p. 683-741.

(5) *Op. cit.* p. 381.

qu'il a été imprimé à Kiev avec quelques changements? Je ne saurais le dire.

XVI. THÉODOSIE DE CONSTANTINOPLE. — La Constantinopolitaine Théodosie fut la première victime de l'iconoclasme sous Léon l'Isaurien. Sa fête, signalée jadis à diverses dates, surtout au 17 et au 18 juillet, ne s'est conservée dans les livres liturgiques modernes qu'au 29 mai. Meletios Syrigos ne la célébrait pas à une autre date. Il s'occupa d'elle en 1649, d'abord au mois de janvier pour lui composer des *doxastika* (1), puis au mois d'octobre pour lui offrir deux canons (2). Un de ces deux canons doit se trouver, si je ne me trompe, dans l'*Anthologion* grec de 1709 : Philarète de Tchernigov y signale (3), en effet, une œuvre de notre hymnographe en l'honneur « d'une martyre », et sainte Théodosie se trouve être, à ma connaissance, la seule martyre chantée par Syrigos.

XVII. THYRSE. — Mort sous Dèce, inscrit dans les synaxaires au 14 décembre, le martyr saint Thyrsa n'aurait jamais reçu de Syrigos, en novembre 1648, un office complet avec deux canons (4), sans l'existence à Paladari, entre Brousse et Ghemlek, d'une vieille église ruinée qui portait alors encore son nom. Le village de Paladari continue toujours de prospérer, avec ses 2300 habitants, tous Grecs. Mais je ne saurais dire où en est dans ses murs le culte de saint Thyrsa.

XVIII. TIMOTHÉE DE PROCONNÈSE. — Timothée, le patron de l'archipel qui avoisine la presqu'île de Cyzique, est un saint aussi peu connu que possible (5). Ceci n'empêcha point Syrigos de songer à lui en juin 1656 et de lui composer pour le 1^{er} août suivant, jour de sa fête, un office gros de trois canons (1). Un rival devait surgir à Syrigos durant le cours du XVIII^e siècle en la personne de

Nicolas Khiliodromeus : l'office de celui-ci, en l'honneur de saint Timothée, a été publié deux fois à Constantinople dans une brochure particulière, d'abord en 1785, puis en 1844 (1).

XIX. TRIGLIA. — Triglia, jadis Brylleion, compte encore parmi ses édifices du culte une ancienne église de couvent qui vit passer, entre autres moines, les trois saints : Etienne, Thomas et Théodose. Au XVIII^e siècle, les Trigliens honoraient Etienne le 3 septembre, Thomas le 17 décembre et Théodose le 1^{er} janvier, mais ils fêtaient surtout les trois saints en commun au jour de la mémoire du premier d'entre eux. Notre Meletios contribua à relever l'éclat de la solennité en composant, au mois de juin 1649, un office complet pour les trois moines. Cet office compte un seul canon, mais l'auteur eut sûrement l'intention d'en ajouter un second, comme le prouve l'acrostiche préparé à cet effet (2).

XX. TUNIQUE SANS COUTURE. — La tunique du Sauveur fut envoyée par Abbas, shah de Perse, à Michel Féodorovitch, tsar de Moscovie. Dès son arrivée à Moscou, cette ville établit la fête annuelle de sa déposition au 18 janvier. La fête en question s'étendit-elle tout de suite à Kiev? Je l'ignore. En tout cas, durant son séjour à Kiev, en juillet 1643, notre Syrigos voulut donner un office grec à l'illustre tunique. Le texte de cet office se lit dans le manuscrit hymnographique du metokhion du Saint-Sépulcre (3). Philarète de Tchernigov, qui le mentionne (4), d'après je ne sais quelle autre source, ne dit pas s'il a jamais été imprimé.

Tels sont les vingt saints, groupes de saints ou fêtes pour lesquels Meletios Syrigos composa des offices, restés pour la plus grande partie inédits. Cela représente un total de trente-cinq canons, sans compter les autres tropaires, beaucoup plus qu'il n'en faut assurément

(1) M 746, p. 198.

(2) M 746, p. 367.

(3) *Op. cit.* p. 381.

(4) M 746, p. 383.

(5) Cf. M. GÉDÉON, *Πρωτοσύνητος*. Constantinople, 1895, p. 119-124.

(6) M 746, p. 455.

(1) ΔΟΥΚΑΚΗΣ, *op. cit.* août, p. 470, note.

(2) M 746, p. 107, 127, 129.

(3) M 746, p. 759.

(4) *Op. cit.* p. 381.

pour valoir à leur auteur une place de tout premier ordre parmi les hymnographes de l'époque moderne.

Rappelons que Syrigos n'a pas négligé tout à fait la poésie métrique : le 3 août 1643, il composait un certain nombre d'épigrammes en vers iambiques sur le monastère de Kiev, ses reliques et ses vases (1).

† J. PARGOIRE.

**

A la façon dont se termine brusquement la minutieuse étude du R. P. Par-

goire, le lecteur a compris que ce travail est demeuré inachevé. L'auteur aurait complété sa revue des ouvrages de Syrigos en montrant, par la comparaison avec les péricopes de l'évangéliste grec, que les cod S 13 (= M 625), M 432 et M 448 se font suite et contiennent une collection d'homélies pour *tous* les dimanches de l'année. Il aurait, en finissant, porté un jugement d'ensemble sur le hiéromoine crétois et son œuvre qui lui assure une place de premier rang parmi les fils de l'orthodoxie grecque moderne.

JACQUES SAJATI

SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DES CHOUÉRITES (1761-1774)

A Ignace Jarbough succéda en 1761, le P. Jacques Sajati comme supérieur général des Chouérites. Son généralat fut heureux pour la Congrégation chouérite, malgré les guerres incessantes qui éclatèrent dès 1767 entre les émirs du Liban et le fameux Ahmad pacha el Jazzar (2). Voici comment un annaliste chouérite, Ananie Mnayyer, résume cette époque :

Le P. Jacques, d'une vie irréprochable, très zélé pour le salut des âmes, demeura général durant treize ans et demi qui furent marqués par un grand accroissement des membres de la Congrégation (3) et une amélioration sensible de son matériel. Trois nouveaux monastères furent construits par les soins de cet excellent supérieur : *Saint-Antoine* surnommé *Qarqafé* (4), au-dessus

du petit hameau de Kafarchima, dans les domaines de l'émir 'Ali Chéhab, de la nation druse, en 1763 ; *Saint-Dimitri*, près du petit village de Kafar-Taïh, dans les domaines de l'émir Ahmed, gouverneur de Beskinta, en 1764 ; *Notre-Dame de l'Assomption*, près du village de Béqa'-Touta, dans les domaines de la dynastie des Khazen, pour les moniales chouérites, en 1766. Le patriarche Théodose VI Dahan nous donna aussi son couvent (2) de *Mâr-Simaân*, près de Kafar-'Aqab, dans les domaines des émirs de Salima, en 1764. Les religieux qui s'y trouvaient firent profession dans notre Société.

En 1762, les *Constitutions* des moniales de Notre-Dame de l'Annonciation avaient été examinées à Rome et approuvées par le pape Clément XIII, qui adressa la Bulle *Injunctum Nobis*, au P. Sajati, en date du 15 novembre 1762. Nous les analyserons plus tard ; elles furent imprimées à Rome en 1764 et envoyées ensuite aux Chouérites.

De même que pour les moniales, les

(1) M. 746, p. 741.

(2) Voir CHARON, dans les *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 278, 334 ; t. VIII (1905), p. 28, 149, 281.

(3) Ananie Mnayyer rapporte que, de son temps, 1764-1785, la Congrégation chouérite comptait 166 membres, dont 106 prêtres, 7 diacres et 53 frères. Les Chouérites n'ont jamais dépassé ce nombre ; mais aujourd'hui, après la scission définitive de 1829, les Alépins et les Baladites réunis comptent un peu plus de 200 membres ; les Alépins, cependant, n'ont jamais dépassé le nombre de 70.

(4) Du nom du petit monticule sur lequel le monastère est construit.

(1) *Les Annales*, loc. cit. p. 390, ajoutent « parce que le patriarche avait emprunté de l'argent à la Congrégation et que, n'ayant pas les moyens de le solder, il leur livra son couvent de Mar-Simaân qu'il avait hérité de son père, Farès Dalran. »

couvents des religieux étaient devenus trop étroits, par suite de l'affluence des sujets qui arrivaient à Mar-Hanna de toutes les parties de la Syrie. Le couvent bâti en 1763 au-dessus du petit hameau de Kafarchima (Liban), à deux heures de distance au nord-est de Beyrouth, et dédié à saint Antoine le Grand, plus connu sous le nom de *Déir el Qarqafé*, devint célèbre dans la suite par le séjour prolongé qu'y fit le patriarche Théodose VI Dahan et surtout par la réunion du Concile tenu en 1806, sous le patriarcat d'Agapios III Matar.

Le P. Sajati se trouva bientôt en face d'une grave difficulté, survenue d'une manière imprévue et qui menaçait sa Congrégation. Sur un monticule, en face de Déir-es-Chir, à Makkin, un enfant druse, issu des 'ouqqals (1), s'était fait dresser une petite cabane en chaume pour y prendre ses ébats avec ses camarades. Or, l'émir Soléïman, fils de l'émir Farès Abi el Lam, passant un jour par là, entra dans la cabane et en fit abattre une partie par ses domestiques, afin de prendre du café. Quelques jours après, des 'ouqqals, ennemis des moines de Saint-Georges, accusèrent les religieux d'avoir attenté à la vie d'un 'ouqqal druse et de lui avoir démoli sa hutte pendant qu'il y faisait sa prière. Le supérieur de Saint-Georges, le P. Constantin Târaboulsi, d'Alep, se hâta d'en avertir les supérieurs majeurs et de se concilier les bonnes grâces des émirs de la montagne. Quant aux Druses, ils se mirent sous les armes, au nombre de 5000 'ouqqals, se munirent de pics, de leviers, etc., et se dirigèrent sur Saint-Georges. Avant de se mettre en route, ils avaient fait le serment solennel de ne rentrer chez eux qu'après avoir détruit le couvent de fond en comble (2).

La foudre qui tomba devant eux, au lieu

(1) Chez les Druses, les 'Oqqals sont les initiés qui, abandonnant le libertinage et toutes les débauches du jeune âge, font vœu d'observer désormais toutes les prescriptions de leur religion. C'est une espèce de caste sacrée à laquelle on ne saurait toucher sans impunité.

(2) Un Druse est tenu d'accomplir son serment sous peine de mort.

dit *El Jadidi* sur un énorme rocher et le réduisit en miettes, les effraya au point qu'ils revinrent chez eux. Un peu plus tard, pressés par l'obligation de tenir leur serment, ils retournèrent au monastère, mais se contentèrent, sur les instances pressantes de leur émir Talhouq, de descendre la cloche, sans causer aucun dégât. La cloche fut, bien entendu, remise en place un mois après, et cette mésaventure prouva aux Chouérites qu'il est avec les Druses comme avec le ciel des accommodements, quand on sait y mettre le prix, 1763.

L'année suivante, 1764, les Chouérites de Notre-Dame de Ras-Baâlbeck furent accusés à tort d'avoir converti une jeune fille métoualie, du Hermel, petit village situé non loin de Ras, et d'avoir favorisé son évasion. Les auteurs de cette calomnie étaient Euthymios, évêque de Fourzol, le prêtre Christophore, le diacre Evdokime (1) et les FFr. Tryphon de Saint-Jean d'Acre et Métrophane, d'Alep. Ces quatre derniers étaient chouérites, et l'évêque de Fourzol, très dévoué à Athanase Jauhar, était par le fait même ennemi des moines de Saint-Jean qui s'opposaient aux prétentions de l'intrus. De plus, l'évêque de Fourzol avait encouru l'excommunication majeure lancée par le pape Clément XIII contre Jauhar et son parti, 1761.

Les fidèles de l'évêque de Fourzol avaient refusé de communiquer avec lui *in sacris*, et en particulier les habitants du village de Déir el Ghazal, dans le voisinage de Baâlbeck, qui, en place du curé nommé par M^{gr} Euthymios, en avaient demandé un autre au vicaire patriarcal du dio-

(1) Ces deux moines menaient depuis longtemps une conduite peu régulière. Christophore avait quitté Mar-Hanna furtivement deux fois pendant son noviciat et après sa profession religieuse. En 1764, malgré son inhabileté aux Ordres, de concert avec Evdokime, il quitta la nuit Mar-Hanna et se retira à Aïn-es-Sâfsâf, à deux kilomètres au nord du monastère. Les déserteurs eurent alors recours à Euthymios, qui, en un seul jour, ordonna le premier diacre et prêtre, et le second diacre. Plus tard, ils gagnèrent à leur parti deux autres Frères de Mar-Hanna, Tryphon et Métrophane, et tous les quatre se réunirent à Euthymios pour nuire aux Chouérites.

cèse (1), le P. Georges 'Anqa de Ras-Baâlbeck, chouérite, et obtenu de lui le P. Naâmathallah. Quelques mois après, à l'instigation de l'évêque qui avait profité de ce changement pour se créer un parti, des mécontents de Déir el Ghazal supplièrent l'émir Héïdar Harfouch, de Baâlbeck, d'ordonner le remplacement du P. Naâmathallah par un prêtre dévoué à M^{gr} Euthymios. L'émir, tout d'abord, ne donna pas suite à leur demande. Mais l'évêque ayant fait soudain irruption dans le village et sommé les fidèles de prendre part à une grand'messe sous menace des peines les plus graves, ceux-ci refusèrent de communiquer avec un excommunié.

M^{gr} Euthymios, après avoir occasionné des troubles, se rend le 6 juillet à El-Aïn, petit hameau non loin de Ras-Baâlbeck, en compagnie du P. Christophore et, dans une entrevue avec l'émir Héïdar Harfouch, il insinue que les Chouérites sont la cause de tous ces désordres, eux qui ont converti la jeune fille métoualie et procuré son évasion. La remise à l'émir de 500 piastres de la part de l'évêque acheva la persuasion, en même temps qu'elle assura à ce dernier la possession de l'évêché de Baâlbeck, et du couvent de la Saïdé, à Ras-Baâlbeck. De là, M^{gr} Euthymios envoya le P. Christophore au Hermel pour fomenter des troubles dans le village et pousser les parents de la fille métoualie à faire des réclamations auprès de l'émir H. Harfouch et à molester les Chouérites.

Les parents, en effet, se soulèvent et, le 18 juillet 1767, ils intentent un procès aux moines de la Saïdé; l'émir Harfouch les seconde, lui qui compte obtenir des bourses de la part des moines et se rend au village de Labboué, à quelques kilomètres à l'ouest de Ras-Baâlbeck; M^{gr} Joseph Safar, évêque de Qâra, se hâte, en compagnie du P. Antoun, supérieur de la

(1) Lors de l'excommunication majeure lancée contre Jaûhar, 1761, les évêques demeurés fidèles à l'intrus furent frappés par la censure pontificale. Le patriarche légitime Théodose VI Dahan, sur l'ordre de Rome, leur retira leurs éparchies et y établit des vicaires patriarcaux choisis parmi les Chouérites.

Saïdé, d'offrir ses salutations à l'émir (1). Harfouch les reçoit très froidement, les entretient quelque temps de l'affaire de la jeune fille, du procès intenté par ses parents et finit par exiger 2500 piastres si les Chouérites réclament ses services. L'intervention de M^{gr} Safar fait descendre cette somme à 1000 piastres, mais, le soir même, Harfouch est assailli par une foule de Métoualis qui excitent son fanatisme religieux et lui reprochent vivement d'avoir traité avec les moines et de s'être constitué leur protecteur.

A la suite de cette flétrissure-publique, le lendemain 19, un jeudi, Harfouch envoie ses soldats au couvent de la Saïdé avec ordre d'apposer les scellés sur les appartements du monastère et même sur l'église, et de lui amener les religieux. Ces derniers assistaient à une grand'messe conventuelle; ils sont saisis par les soldats et conduits à El-Aïn, où résidait l'émir. En route, deux prêtres et un frère parviennent à s'évader : les PP. Pierre Géhami et Michel Hamoui, et le Fr. Moussa 'Arbach de Ras-Baâlbeck. Quant aux autres, ils furent amenés à l'émir au nombre de sept; c'étaient le P. Antoun, supérieur, les FFr. Isidore, Hermolaüs, Nicodème, Daniel, Léon et Augustin.

— Quels sont les religieux les plus anciens? demanda l'émir courroucé aux Machaïkhs d'El-Aïn.

— Ce sont les FFr. Isidore et Hermolaüs, répondirent-ils.

Alors, il s'adressa au supérieur :

(1) Ce Joseph Safar avait été sacré évêque de Qâra par Maximos Hakim, à Mar-Hanna; mais le fanatisme de ses diocésains, attachés au parti de Jaûhar, ne lui permit jamais de prendre possession de son éparchie. Plus tard, lors de la soumission de Jaûhar et de son parti au patriarche Théodose VI Dahan, M^{gr} Safar se démit de son siège de Qâra en faveur de Grégoire Haddad, sacré indûment par Jaûhar en 1761, et il garda pour lui l'éparchie de Homs, en établissant sa résidence au couvent de la « Saïdé » à Ras-Baâlbeck, 1768. L'émir Héïdar Harfouch lui ayant cédé les ruines d'une ancienne église dans ce village même, Safar entreprit un voyage en Perse pour y faire une quête, 1765. A son retour, il se fit construire une résidence avec, à côté, une église; nous pensons que c'est l'église dédiée aux saints Constantin et Hélène, à Ras-Baâlbeck, aujourd'hui en ruines.

— Je ne vous permets plus de rester dans mes domaines ; et si, au coucher du soleil, je vous y trouve encore, vous n'aurez à vous en prendre qu'à vous-même !

Le P. Antoun remercia et se hâta de regagner, avec ses religieux, le couvent Mar-Elias el Touaq de Zahlé, où il était en sûreté au milieu de ses confrères. Quant aux deux Frères incriminés, l'émir ordonna de les incarcérer à Baâlbeck et de leur faire subir les tourments les plus cruels. Or, il y avait une distance de huit longues heures qui les séparait de Baâlbeck, et les soldats devaient s'efforcer d'arriver au plus tôt pour exécuter les ordres de l'émir qui ne souffraient aucun répit. Mais, parvenu au milieu de la route, le Fr. Hermolaüs, le plus jeune, prit la fuite, et, malgré les soldats qui déchargèrent sur lui leurs fusils, il réussit à s'évader.

Les soldats arrivèrent à Baâlbeck dans la matinée du vendredi 20 juillet ; sur-le-champ, ils jetèrent le Fr. Isidore en prison, lui mirent les fers aux mains, aux pieds et au cou, et se mirent à le battre de verges. Ce supplice de la bastonnade lui était infligé trois fois par jour avec une telle barbarie que les verges se brisaient sur son corps meurtri. Pour toute nourriture, on ne lui donnait qu'un morceau de pain trempé dans l'eau. En le quittant, les soldats tiraient les chaînes du malheureux et le promenaient ainsi dans la prison, au point de l'étouffer. Le pauvre Frère ne proférait aucune plainte, tombant souvent évanoui ; puis, quand il avait recouvré ses sens, il invoquait la Vierge Marie, la priant de lui obtenir constance et fidélité dans ses tourments. Aux soldats métoualis qui lui demandaient de renier sa foi et d'embrasser l'islamisme, il répondait noblement :

— Que vous sert-il donc que je renie ma foi?... N'y eut-il donc aucun chrétien qui n'ait trouvé la mort dans les supplices ? Frappez-moi, tourmentez-moi autant que vous le voudrez : jamais je ne renierai ma foi !

Les Chouérites n'étaient pas cependant

sans inquiétude au sujet de leur confrère dont ils ignoraient les tourments, et travaillaient énergiquement à sa délivrance. Dans ce but, ils eurent recours à un Syrien catholique, Aboumourad Tohmet, tout-puissant sur l'esprit de l'émir ; mais ce dernier demeurait inflexible, invoquant les exigences de sa religion et les droits de la secte métoualie. Enfin, ils s'adressèrent aux deux plus grands émirs de la Montagne qui demeuraient à Broummana, Béchir et Ismaël, lesquels s'entremirent auprès de Harfouch et obtinrent l'élargissement du prisonnier, le 25 juillet 1767 ; ses tourments avaient duré cinq jours. Meurtri et ensanglanté, le pauvre moine ne pouvait faire un pas ; on dut lui procurer une monture pour le conduire à Mar-Elias de Zahlé. Durant ce temps, l'émir Harfouch avait saisi le couvent de la Saïdé et toutes ses propriétés ; l'ensemble était évalué à 7 000 piastres en monnaie de l'époque (1).

*
* *

Ces épreuves réitérées, loin d'abattre le courage du supérieur général, ne faisaient que le raviver davantage. En 1764, le P. Sajati avait acquis un second terrain au petit village de Kafar-Taïh (Liban) et y avait construit un grand couvent sous le vocable de saint Dimitri, le glorieux martyr de Thessalonique (2). Deux ans après, il acheta un autre terrain au village de Béqa'-Touta et y éleva un grand monastère pour les moniales chouérites, aux frais d'un bienfaiteur de Damas, le melkite Ibrahim Khéir, 1766. Les constructions ne furent cependant achevées qu'en 1772, année où les moniales qui

(1) Environ 1 470 francs de notre monnaie, somme considérable pour ce temps.

(2) Ce couvent ne survécut qu'une soixantaine d'années et il était habité par les religieux chouérites ; plus tard, dans le premier quart du XIX^e siècle, il tomba en ruines, et les Chouérites alépins construisirent à côté, dans un vaste terrain nommé *Zein-er-Ra'ayya*, vulgairement *Zerh'aya*, un grand couvent pour les moniales, 1856, sous le généralat du P. Michel Jarboulh. Aujourd'hui, quatorze religieuses Basiliennes alépinnes s'y sanctifient dans la solitude et la paix.

avaient fui le monastère Saint-Joseph d'Ain-Roummâné et qui s'étaient retirées au couvent Saint-Antoine de Qarqafé se transportèrent au nouveau monastère de Béqa'-Touta, placé sous le vocable de Notre-Dame de l'Assomption. Leur bienfaiteur s'y établit avec elles, dans une humble cellule, en dehors de la clôture monacale. Il y mourut la même année 1772, le 22 septembre. Il avait en outre contribué à la construction de la chapelle de Saint-Georges, à Mekkin (Liban), et l'on assure que c'est lui qui fit construire à ses frais le grand couvent de Harissa, au-dessus de la baie de Jounieh, possédé aujourd'hui par les Franciscains de Terre Sainte.

Presque à la même époque, les Chouérites de Sainte Marie *della Navicella*, à Rome, firent l'acquisition d'un petit terrain situé sur la voie de Saint-Jean de Latran et y élevèrent un petit monastère, sous le vocable de saint Basile. Cette construction, qui leur coûta 6 500 piastres, renfermait sept cellules pour les moines, avec des accessoires et une petite chapelle conventuelle.

En 1768, un fils du P. Sajati, le P. Dimitri Qoyoumji, était sacré évêque de Gébail par le patriarche Théodose VI Dahan. Ce diocèse était, depuis les patriarchats de Cyrille VI Tânâs et de Maximos II Hakim, rattaché à celui de Beyrouth. Théodose VI tint à renouer la série de ses évêques en la personne du P. Qoyoumji, qui lui avait rapporté le *pallium* de Rome, 1764, et dont la Congrégation lui était particulièrement dévouée. Mais, dix ans après, à la mort de M^{gr} Qoyoumji, juillet 1780, l'éparchie de Gébail fut, de nouveau, annexée au diocèse de Beyrouth, et elle l'est encore de nos jours.

En 1769, le P. Sajati ouvrit une nouvelle mission pour la Congrégation dans la ville de Diarbékir; le P. Cosmas y fut envoyé tout d'abord. A sa mort, arrivée en 1777, le P. Fortunat le remplaça. Ces deux religieux, originaires du pays, travaillèrent à la conversion des orthodoxes avec tant d'ardeur et de zèle que le curé dissident, impuissant à leur

résister et confus de se voir délaissé par ses fidèles, prit la fuite. Les Chouérites s'emparèrent de son église, y firent des réparations et ramenèrent tant de personnes au catholicisme que le patriarche Théodose VI Dahan crut le moment opportun de leur donner un évêque. Dans ce but, il sacra au monastère Saint-Antoine de Qarqafé le P. Agapios Qnayer, évêque de Diarbékir, 1775. Le nouvel élu était Chouérite et l'élève préféré du P. Saïgh. Il ne paraît pas avoir résidé longtemps dans cette métropole, car on le rencontre souvent dans les monastères chouérites du Liban; c'est de là, probablement, qu'il gouvernait son éparchie par l'intermédiaire de vicaires généraux choisis parmi ses coreligionnaires. A sa mort, arrivée en 1809 ou 1810, il n'eut pas de successeur immédiat, vu le petit nombre de catholiques que comptait alors l'éparchie lointaine de Diarbékir. Ce ne fut qu'en 1837, que Maximos III Mazloum, après avoir visité ce diocèse, consacra M^{gr} Macarios Sammân, archevêque de Diarbékir. Le malheureux prélat, qui n'avait point l'esprit apostolique, alla demander au schisme une situation plus lucrative et entraîna toutes ses ouailles dans sa défection, 1840. Aujourd'hui, deux ou trois familles seulement représentent l'Eglise melkite catholique à Diarbékir; elles relèvent du délégué apostolique de Mésopotamie (1).

Enfin, en 1770, le P. Sajati fit construire à Beyrouth la première procure chouérite, probablement sur l'emplacement de la cathédrale actuelle; car, quelques années après, le trop fameux Ignace Sarrouf, métropolitain de Beyrouth, s'en empara contrairement à toute justice et y éleva une petite chapelle dans le seul but de retirer leurs pouvoirs aux Chouérites, avec lesquels il était brouillé. Nous raconterons bientôt cet incident regrettable.

*
**

Le dernier Chapitre général auquel assista le P. Jacques Sajati fut celui de

(1) Pour plus de détails, voir *Echos d'Orient* t. IX (1906), p. 201-204.

1773, 1^{er} novembre. On lui donna pour assistants les PP. Paul Kassâr, Théophane Sabbâgh, Bernard Nahhas et Michel Hamoui. Les deux premiers devaient plus tard gouverner la Congrégation durant plusieurs années. Cependant, le bon général vécut encore cinq mois; il fut atteint de paralysie et mourut le 7 avril 1774. Sa mort fut sainte, ajoutent les *Annales*, comme avait été sa vie. Sur-le-champ, le premier assistant, le P. Paul Kassâr, prit en mains les rênes du gouvernement sous le titre de *vice-général*, jusqu'à l'époque du Chripitre général qui se tint la même année au 1^{er} novembre.

* *

Il nous reste à dire quelques mots au sujet de trois personnages qui moururent sous le généralat du P. Jacques Sajati : le comte 'Azar 'Ajjouri, le chammas Zacharie Haddad et le P. Joachim Moutran.

Le premier est déjà connu par le rôle important qu'il joua dans l'affaire des '*Abidatt* ou des Sœurs Basiliennes chouérites. Né à Alep en 1688, il quitta sa ville natale en 1725 à la suite des troubles et des persécutions causés par l'intrus Sylvestre et s'établit à Rome. Il y remplit des fonctions très honorables, et, en 1730, le cardinal Louis Belluga, ambassadeur d'Autriche près le Saint-Siège, le prit à son service en qualité de gentilhomme. A la mort du vénérable métropolitain de Saïdnaya, Néophytos Nasri, 'Ajjouri intervint et employa tout son crédit pour faire connaître à Rome la Congrégation de Chouéir et lui obtenir la basilique *dilla Navicella* (1). Lors des troubles d'Alep causés par l'affaire des '*Abidatt*, 'Ajjouri rentra dans sa ville natale et essaya vainement d'apaiser les esprits. Après une année d'absence à Alep, il revint à Rome, emmenant toute sa famille, 1740. Il continua, néanmoins, à rendre de grands services aux Chouérites de la *Navicella*, en leur procurant de nombreuses aumônes; il mourut à Rome même, à l'âge de quatre-

vingt-cinq ans, plein de mérites et de bonnes œuvres, 26 novembre 1773. Sa sœur Thècle 'Ajjouri devint la première abbesse du monastère chouérite de l'Annonciation.

La même année 1773, mourut à Alep un savant, qui fut aussi un grand bienfaiteur des Chouérites, le chammas Zacharie Haddad. Né à Alep en 1693, il passa toute sa vie dans les couvents chouérites. Emule d'Abdallah Zakher, il l'aïda à monter son imprimerie à Saint-Jean de Chouéir, puis rentra à Alep et rendit des services signalés à la nation melkite par la correction d'un grand nombre de livres arabes (1), par ses vastes connaissances et notamment par une vie sainte et mortifiée. Il mourut à l'âge de quatre-vingts ans.

Quant au P. Joachim Moutran (2), il est l'une des plus belles figures de cette époque. Né à Baâlbeck en 1696, il entra de bonne heure à Saint-Jean de Chouéir, 1729, et se mit sous la direction du P. Nicolas Saïgh et d'Abdallah Zakher. Le 7 juin 1731, il prononça ses vœux monastiques à Mar-Hanna, et, l'année d'après, le patriarche Cyrille VI Thanas l'élevait au sacerdoce à Dêir-el-Moukhallès. Joachim était d'une piété candide et d'une intelligence remarquable. Le P. Saïgh, qui avait dès les premiers jours confié aux soins de Zakher son éducation et sa formation intellectuelle, ne manqua pas de mettre au service de la Congrégation des dispositions et des qualités si précieuses. Aussi le chargea-t-il des novices de l'Ordre à Mar-Hanna; puis comme le nouveau religieux donnait des preuves d'une valeur incontestable pour la prédication et l'étude de la théologie, le P. Saïgh l'investit de la fonction de prédicateur de la Congrégation et lui enjoignit d'examiner les ordinands que les Chouérites destinaient au sacerdoce. Son recueil de sermons (3), que nous possédons encore, avec des connaissances théologiques et

(1) *Annales*, t. I^{er}, cahier XXXI, p. 439.

(2) Les *Echos d'Orient* en ont déjà parlé, t. V (1902), p. 84-85.

(3) Manuscrit in-8° de 200 pages environ.

(1) *Echos d'Orient*, t. VIII (1905) p. 361-363 et t. IX (1906), p. 161.

historiques, dénote dans l'auteur un commerce assidu avec les productions ascétiques des anciens anachorètes. Saint-Jean Climaque est son guide préféré.

Ce fut, croyons-nous, durant les années 1734-1744 que le P. Moutran composa son livre de l'explication de la messe, alors qu'il se dépensait à l'éducation de ses chers novices et à la formation intellectuelle de ses frères les ordinands. L'ouvrage intitulé : *Manârat oul aqdas fi tafsir il qouddâs*, « la lampe du sanctuaire pour l'explication de la messe », est un volume in-8° de 400 à 500 pages, où les différentes cérémonies de la liturgie byzantine sont présentées avec leur symbolisme et des commentaires. Il en publia plus tard une édition abrégée que le P. Alexis Kateb, procureur des Chouérites à Rome, fit éditer à Beyrouth en 1888 (in-8° de 200 pages environ).

Le P. Joachim publia, en outre, une vingtaine d'autres ouvrages, ajoutent les *Annales* (1), tant sur la grammaire arabe que sur la philosophie et la théologie. On cite de lui en particulier une introduction à la logique *Al Idâbat al natqiat*; il possédait bien les deux langues arabe et grecque qu'Abdallah Zakher lui avait enseignées à Mar-Hanna. Après avoir desservi plusieurs paroisses à Homs et à Baâlbeck, il fut élu quatrième assistant de sa Congrégation. En 1750, le P. Nicolas Saïgh l'envoya, malgré ses répugnances, à Alep, pour y prêcher des missions. Comme il était originaire de Baâlbeck, cela ne le recommandait guère auprès des melkites alépins qui se piquaient de posséder une civilisation, inconnue aux « taureaux de Baâlbeck ». Mais, dès sa première instruction, raconte une chro-

nique du temps (1), le P. Moutran gagna toutes les sympathies. Il resta six ans entiers (1750-1756) à Alep. Lors du dernier Chapitre général tenu par le P. Saïgh, le P. Joachim écrivit une lettre sur l'union qui doit régner entre les différents membres de la Congrégation; il l'envoyait aux membres du Chapitre général et suppliait les assistants d'en donner lecture à tous les frères assemblés. La lettre est datée du 26 octobre 1756; le ton de respect et d'humilité, ainsi que les expressions de la plus pure charité qui y règnent à l'endroit de ses supérieurs et de ses frères en religion accusent un haut degré de sainteté dans cette âme d'élite. Nous possédons encore l'autographe de cette lettre.

La mort du regretté P. Saïgh fit rappeler le P. Moutran par ses supérieurs majeurs au monastère de Saint-Elie de Zahlé. Il y resta quelque temps, puis le P. Jarbouh l'envoya en mission à Saint-Jean d'Acre. C'était l'époque des troubles suscités par Ignace Jauhar et son parti. L'un des évêques attachés à l'intrus, Macarios 'Ajeïmi, évêque de Saint-Jean d'Acre, avait été chassé de son diocèse par ordre du légitime patriarche Théodose VI Dahan. L'intrus accusa le P. Joachim d'avoir trempé dans cette affaire et de lui avoir créé un parti hostile à Saint-Jean d'Acre. Il lui écrivit même une lettre pleine d'amertume et d'injures, à laquelle Joachim répondit avec grand respect et beaucoup d'humilité. Après avoir accompli de nombreux travaux pour le salut des âmes, le P. Joachim mourut à Saint-Jean d'Acre en 1766.

PAUL BACEL,
Prêtre du rite grec.

Syrie.

(1) T. I^{er}, cah. XXXVI, p. 434.

(1) Notes recueillies dans la bibliothèque des manuscrits de Déir-Chir, à Makkin.

LUTTE DE L'ORTHODOXIE CONTRE L'UNION EN POLOGNE AVANT 1772⁽¹⁾

Le siège épiscopal de Péréiaslaf était occupé par un vieillard, Gervais Lintsetski, lequel, après avoir été successivement élève, puis professeur à l'Académie ecclésiastique de Kief, avait, dans la suite, rempli la charge de vice-higoumène du monastère de Saint-Michel. En 1745, il était parti pour Pékin comme supérieur de la mission orthodoxe russe, et il en était revenu pour être nommé, en 1757, sur la recommandation du confesseur d'Elisabeth Péetrovna, évêque de Péréiaslaf et coadjuteur du métropolite de Kief (2).

Le siège de Péréiaslaf prétendait remplacer l'ancien siège orthodoxe de Lautsk, acquis à l'Union, et, à ce titre, son titulaire revendiquait un droit de juridiction sur les églises orthodoxes de la Petite-Russie, en particulier sur celles de l'Ukraine polonaise. En réalité, ce droit n'existait pas, n'ayant jamais été reconnu par le gouvernement polonais. Mais ce dernier eut la faiblesse et l'imprévoyance de tolérer les agissements des orthodoxes russes et de permettre à un évêque établi en pays étranger, et sur lequel il n'avait aucune prise, de s'immiscer dans l'administration religieuse des régions de l'Ukraine polonaise. La situation spéciale de cette province, qui, étant un pays de colonisation, attirait toutes sortes d'éléments, des orthodoxes en particulier, l'influence de la Russie qui avait tout intérêt à prendre pied dans ces régions dont elle visait déjà l'annexion, tout aurait dû mettre le gouvernement polonais en garde contre les dangers d'une pareille situation. Il ne s'en inquiéta pas et laissa l'évêque de Péréiaslaf, aidé par les moines

des couvents orthodoxes échelonnés sur la rive droite du Dniéper, recruter et organiser tranquillement le parti orthodoxe en Ukraine. Cela dura jusqu'au jour où ce parti fut devenu assez puissant pour créer, avec la complicité intéressée de la Russie, un mouvement séparatiste, préambule de l'annexion.

J'ai fait allusion au rôle des moines dans ce mouvement. Il fut, en effet, considérable, et l'un d'eux, entre autres, l'archimandrite Melchisédech, higoumène de Motréna, y eut la plus grande part.

De tout temps, les rives du Dniéper, en amont et en aval de Kief, avaient abrité des groupements monastiques. C'est sur les bords de ce fleuve, dans les grottes situées au-dessous de la ville, qu'avait pris naissance la vie monastique russe, avec Théodore le Petchérite et ses compagnons. A l'époque qui nous occupe, c'est-à-dire vers le milieu du XVIII^e siècle, la rive droite, plus boisée et plus accidentée, constituait une petite Thébaïde; on n'y comptait pas moins de quinze monastères sur une distance de 300 verstes entre Rjichtchef et Tchigrin (1). Entre les monastères se voyaient des solitudes plus retirées, qui servaient de refuge aux indépendants et aux ermites.

Quelques-uns de ces couvents avaient derrière eux un passé de plusieurs siècles; leurs archives renfermaient des chartes de donations ou de privilèges, signées de noms illustres parmi ceux des rois de Pologne, des hetmans de la Petite-Russie et de la noblesse russe. Il y en avait de richement dotés et qui possédaient des revenus considérables (2). La vie monastique, dans ces centres qui avaient échappé

(1) Cf. *Echos d'Orient* (1909), p. 227, 292.

(2) ASKOTCHENSKI, *Kiev S...iego akademiéi*, t. I, p. 301.

(1) *Archiv.*, I, t. II, introd., p. XXVII, n° 1.

(2) *Archiv.*, t. III, n° XLI, p. 504 sq.

au régime bureaucratique et formaliste introduit dans les monastères russes par le *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand, était naturellement plus intense que dans le reste de la Russie. Par ailleurs, ces monastères n'avaient pu se soustraire au remous incessant de luttes, d'intrigues et de rivalités entre la Russie et la Pologne, qui constituait la vie politique et sociale de cette province frontière, à l'époque qui nous occupe. Plusieurs d'entre eux avaient alternativement passé de l'orthodoxie à l'union, suivant les fluctuations et les vicissitudes du sort.

Toute l'organisation intérieure de ces couvents reposait sur le système électif. Les supérieurs et les autres dignitaires étaient choisis par la communauté elle-même à la majorité des voix, et leur administration soumise à un contrôle public. L'higoumène ne pouvait traiter aucune affaire importante sans en avoir référé à l'assemblée des moines : il n'avait même pas le droit de s'éloigner de son couvent à une certaine distance et pour quelque temps sans y être spécialement autorisé. C'étaient, en somme, de véritables républiques monastiques que ces monastères de l'Ukraine, jouissant d'une autonomie d'autant plus complète qu'ils ne subissaient aucun contrôle effectif de la part de l'autorité ecclésiastique. Comment les évêques orthodoxes de Kief ou de Périaslaf auraient-ils pu, même le voulant, s'immiscer dans le gouvernement intérieur, eux qui n'exerçaient guère qu'une juridiction nominale sur les paroisses et le clergé séculier de ces mêmes régions ?

D'ailleurs, la population monastique des couvents en question était des plus mêlées. On y accourait de provinces très diverses : de la Podolie, de la Pologne, de la Galicie, de la Pologne, de la Moldavie, de la Valachie, de l'Ukraine russe, et bien souvent il se rencontra parmi ces moines de vrais types d'aventuriers. Il n'en pouvait être autrement avec de pareilles conditions de recrutement, et vu les circonstances et les milieux dans lesquels ils se

trouvaient jetés. Pour certains d'entre eux, la règle monastique se réduisait dans la réalité à peu de chose. Ils vivaient hors des couvents, dans les dépendances, terres, pâturages, bois, moulins, qu'ils mettaient en rapport, ou bien erraient de monastère en monastère sans jamais se fixer définitivement. Certains étaient envoyés dans des paroisses privées de prêtres et y remplissaient, à titre plus ou moins provisoire, les fonctions du ministère paroissial. D'autres, enfin, recevaient ou se donnaient la mission d'aller, à l'exemple des prêtres gyrovagues dont j'ai parlé plus haut, jeter le trouble dans les paroisses uniates ou autres, pourvues déjà d'un titulaire. Nous aurons à revenir plus loin sur le rôle joué par eux dans les démêlés entre orthodoxes et uniates en Ukraine. Mais les renseignements qui précèdent, encore que sommaires, suffisent pour fixer les traits caractéristiques de la vie monastique de cette région au milieu du XVIII^e siècle.

*
**

Parmi les monastères en question, celui de Motréna dut à sa situation et surtout à l'activité de son higoumène, Melchisédech, de jouer un rôle prépondérant dans la lutte de l'orthodoxie contre l'union en Ukraine. Comme les autres monastères, et plus encore que les autres, il était, pour les orthodoxes, un centre d'attraction et, par conséquent, d'influence très réel. Prêtres et paroissiens s'y rencontraient en quête d'un secours moral ou matériel, et les uns et les autres apportaient nécessairement avec eux des renseignements et des nouvelles sur la situation des colonies orthodoxes d'où ils arrivaient.

Par les moines voyageurs qui passaient, venant d'autres monastères, par ceux soumis à son obédience qu'il envoyait de différents côtés, le supérieur du monastère complétait les informations reçues d'ailleurs, et finissait par être assez exactement renseigné sur tout ce qui intéressait les différents groupements orthodoxes de la région, sur leurs besoins, leurs difficultés avec les autorités religieuses ou civiles,

leurs luttes avec les uniates ou les latins, les courants favorables ou hostiles à l'orthodoxie qui pouvaient surgir ici ou là parmi le peuple. Il était donc à même, pour peu qu'il fût un homme d'énergie et d'action, d'intervenir efficacement au profit de ses coreligionnaires, et, par là, d'acquérir de l'influence. C'est précisément ce que sut faire Melchisédech (1), et avec une autorité d'autant plus grande que l'évêque de Péréiaslaf le nomma officiellement son vicaire dans l'Ukraine polonaise, avec mission de surveiller le clergé, de vaquer au bien spirituel des fidèles et de servir d'intermédiaire entre eux et l'évêché.

Voici, du reste, quelques faits relatifs à cette mission. Le 23 septembre 1761, Melchisédech expédie à l'évêque un rapport où il lui fait savoir que vingt-deux prêtres orthodoxes du district de Tchigrin ont résolu de demander leur admission dans le diocèse de Péréiaslaf. Ils ont été ordonnés par des évêques orthodoxes et ont reçu d'eux des lettres d'ordination régulières : ils députent à Péréiaslaf deux ou trois d'entre eux qui s'aboucheront avec l'évêque. De son côté, Melchisédech désire savoir quelle ligne de conduite tenir à leur égard. Il réclame, en plus, des instructions sur les deux points suivants : 1° Peut-il envoyer des moines dans les paroisses pour le service divin et l'administration des sacrements? 2° Que faire dans les cas où soit les uniates soit les latins ont pénétré de force dans des églises orthodoxes et y ont célébré? (2)

L'évêque répond le 26 septembre par un oukase de son Consistoire, qui résout comme suit les questions posées : 1° Il faudra envoyer au Consistoire les lettres d'ordination desdits prêtres pour qu'elles y soient vérifiées et enregistrées; 2° Ceux-ci devront aller passer quelques jours au couvent pour y compléter, s'il y a lieu, leur formation liturgique; 3° En cas de violence de la part des catholiques contre

les églises orthodoxes, informer exactement l'évêché des faits et attendre ses décisions; 4° Le peuple orthodoxe doit savoir défendre ses églises avec énergie, mais sans aller, toutefois, jusqu'à l'effusion du sang et à la rébellion contre les autorités légitimes; 5° En cas de nécessité, les moines-prêtres peuvent se rendre dans les paroisses pour aider ou suppléer les prêtres séculiers. L'oukase se termine par un ordre adressé à Melchisédech de veiller à l'instruction et à la formation du clergé orthodoxe, de surveiller ses mœurs et sa conduite et d'informer l'évêque des abus ou des défauts qu'il pourrait constater. Il le charge aussi de distribuer aux prêtres qui ont demandé leur incorporation dans le diocèse le chrême et les *antimensia* envoyés à cet effet; enfin, de veiller à ce que toutes les prescriptions ci-dessus énumérées soient exactement accomplies (1).

Melchisédech se trouvait donc investi d'une réelle autorité sur le clergé et les églises orthodoxes de l'Ukraine polonaise. Energique et actif, il mit tous ses efforts à y rétablir un peu d'ordre et de discipline. La grande plaie, c'était ce clergé recruté au hasard et qui n'était soumis à aucune hiérarchie. Melchisédech chercha à le grouper autour d'un centre unique, l'évêché de Péréiaslaf, duquel il tenait lui-même ses pouvoirs. Pour ce, il fallait obtenir que les prêtres qui avaient été ordonnés ailleurs qu'à Péréiaslaf — et c'était le grand nombre — acceptassent de se laisser incorporer dans ce diocèse en demandant à l'évêque des lettres testimoniales dites *d'adoption*. C'était le cas des vingt-deux prêtres cités plus haut, et nous voyons ces cas se multiplier de 1762 à 1765 (2), même parmi les prêtres qui, ayant été ordonnés à Kief ou incorporés après leur ordination à ce diocèse, avaient reconnu jusque-là la juridiction de l'archevêque orthodoxe de Kief. A l'instigation

(1) *Archiv.*, t. II; introd., p. xxiv-xxv.

(2) *Archiv.*, t. II, n° XLIV, p. 146 sq.

(1) *Archiv.*, t. II, n° VII, p. 24, sq.

(2) *Ibid.* n° VIII, p. 27; XX, p. 57; XXI, p. 59; n° IX, p. 30; X, p. 32; n° XX, p. 61; XXXIII, p. 66

de Melchisédech, ils échan- gent leurs lettres d'adoption ou d'ordination délivrées par le Consistoire de Kief contre des lettres testimoniales venant de Périéaslaf (1). En même temps qu'elle se fortifiait par ce groupement, l'Eglise orthodoxe d'Ukraine, sous la direction de Melchisédech, crois- sait, grâce à l'ouverture de nouvelles paroisses.

De ces paroisses, les unes devaient leur existence au mouvement de colonisation qui créait en Ukraine de nouveaux centres orthodoxes: les autres n'étaient que d'an- ciennes paroisses uniates qui, se trou- vant en révolte contre leur prêtre uni- ate, faisaient appel à l'évêque de Périéaslaf pour leur fournir un prêtre. En pareil cas, les fidèles et le candidat s'entendaient à l'avance, puis adressaient séparément une supplique à l'évêque. De son côté, l'higoumène de Motréna, en sa qualité d'administrateur ecclésiastique du district, envoyait un rapport à l'évêque, et, sur la réponse de celui-ci, présidait à l'intron- sation du nouveau curé (2). Il en allait de même quand il s'agissait d'une église à bâtir ou à bénir; c'était lui qui prési- dait, au nom de l'évêque, à la pose de la première pierre ou à l'inauguration (3). Un prêtre venait-il à manquer ou bien avait-on momentanément besoin dans une paroisse d'un prêtre auxiliaire, Melchisédech avait à sa disposition les moines prêtres de son couvent. Il était autorisé par son évêque, nous l'avons vu, à les envoyer, le cas échéant, dans les villages et les campagnes. Le monastère de Motréna devint bientôt, grâce à ces circonstances, grâce surtout à l'activité de son higou- mène, un centre influent, d'où rayonnait sur toute l'Ukraine polonaise un puissant mouvement de rénovation pour l'Eglise orthodoxe de ce pays.

Les autorités civiles ne semblent pas s'être opposées, au début du moins, à ce mouvement ni avoir mis des obstacles

à l'exercice de la juridiction déléguée à Melchisédech par l'évêque de Périéaslaf. Elles- mêmes, elles s'adressaient directement à lui dans certains cas. Ainsi l'évêque de Périéaslaf avait interdit, vers la fin de 1764, de recevoir, comme cela s'était pra- tiqué jusque-là, les prêtres ordonnés dans la Volochtchina et de leur confier des postes. L'année suivante, nous voyons le gouverneur du district de Jabotine faire une démarche auprès de Melchisédech pour obtenir une exception en faveur de l'un d'eux (1).

Bientôt, cependant, surgirent des diffi- cultés, et des conflits se produisirent. Les moines de Motréna envoyés par leur archi- mandrite en mission dans les paroisses de l'Ukraine ne se contentaient pas d'exer- cer leur ministère auprès des orthodoxes. Sans aucun respect pour les droits des curés uniates, ils administraient les sacre- ments aux ouailles de ces derniers; con- fessaient, mariaient, et profitaient, en outre, de toutes les occasions pour dénig- rer la valeur des sacrements conférés par les uniates et attirer le peuple, facile- ment crédule à l'orthodoxie.

L'officialité diocésaine adressa à ce sujet, le 28 février 1765, une plainte officielle à l'évêque de Périéaslaf, au nom du mé- tropolite uni-ate. Outre les faits cités à l'ac- tif des moines, elle mettait directement en cause Melchisédech lui-même, accusé d'ouvrir des églises orthodoxes nouvelles sans aucun besoin réel, d'installer des prêtres dans des paroisses sur lesquelles il n'avait aucun droit, de chercher à gagner à la cause de l'orthodoxie des curés et des paroisses uniates (2).

L'évêque de Périéaslaf, devant ces plaintes, fit répondre qu'il ouvrirait une enquête et donnerait des ordres en con- séquence (3). Et, en effet, nous le voyons demander à Melchisédech des explications sur les faits qui avaient motivé la plainte soulevée contre lui et contre ses admi- nistrés. L'higoumène de Motréna envoya

(1) *Archiv.*, t. II, n° xxiv, p. 66; xxv, p. 70; xxvi, p. 73.

(2) *Ibid.* n° xix, p. 55; xxxii, p. 97; xxxiii, p. 99.

(3) *Ibid.* n° xi, p. 36; xii, p. 38; xiii, p. 39; xiv, p. 41; xv, p. 43; xvi, p. 45; xvii, p. 47.

(1) *Archiv.*, t. II, n° xxxi, p. 95.

(2) *Archiv.*, t. II, n° xxvii, p. 77.

(3) *Ibid.* n° xxviii, p. 81.

en réponse à son évêque un mémoire justificatif en sept points, dans lequel il défendait ses moines et lui-même du reproche d'avoir outrepassé leurs droits.

Il a pu arriver, écrit-il, aux moines de Motréna de confesser des uniates qui venaient s'adresser à eux et de leur donner la communion, mais les uniates en font tout autant vis-à-vis des orthodoxes. Lui-même a ouvert des églises et installé des curés, mais pour les orthodoxes; et, ce faisant, il a accompli son devoir. Quant aux autres accusations, elles ne sont pas fondées; d'ailleurs, elles n'ont été appuyées sur aucune preuve sérieuse (1).

Néanmoins, pour donner aux uniates un semblant de satisfaction, l'évêque de Périaslaf avait, dans sa lettre à Melchisédech, recommandé pour la forme à ce dernier de ne pas s'immiscer dans l'administration de l'Eglise locale et de s'en tenir sur ce point aux règles monastiques. Cette ligne de conduite si peu précise n'était pas faite pour entraver en quoi que ce fût l'activité de l'higoumène de Motréna.

Le moment était venu, d'ailleurs, où cette activité trouverait ample matière à s'exercer.

* * *

Depuis quelques mois, Stanislas Poniatowski était sur le trône de Pologne. La Diète qui l'avait élu (1764) avait, au préalable, édicté contre les orthodoxes des mesures peu libérales, qui les privaient d'une partie de leurs droits religieux et civils. De là, toute une série de mesures agressives à leur égard, en particulier un redoublement d'efforts pour étendre l'union aux dépens de ce qui leur restait d'églises et de paroisses.

Dans l'Ukraine, cette politique d'offensive se traduisit par les tentatives diverses que fit l'autorité ecclésiastique uniata pour s'emparer d'églises et de monastères que les orthodoxes revendiquaient comme

leurs. Les monastères de Motréna et de Mochna eux-mêmes ne furent pas à l'abri de ces tentatives d'accaparement. Le 15 mars 1765, un commissaire polonais, Sitchinski, fit savoir oralement et par lettre à l'higoumène de Motréna que les droits des orthodoxes sur ce couvent étaient contestables et qu'il revendiquait ledit couvent au nom de l'archimandrite uniata d'Ovroutski. Une notification semblable était adressée dans les mêmes conditions au supérieur du monastère de Mochna (1).

Contre le danger qui le menaçait, Melchisédech ne vit de salut que dans une intervention énergique du gouvernement russe. Et pour provoquer cette intervention, il jugea que le voyage de Saint-Pétersbourg s'imposait. Mais il lui fallait pour cela une mission en quelque sorte officielle. C'est pourquoi il s'adressa à l'évêque de Périaslaf au nom de sa communauté et en son nom personnel, le priant de lui délivrer un sauf-conduit pour le Saint Synode dirigeant (2).

Vers le même temps, et d'accord évidemment avec Melchisédech, le vice-higoumène du couvent de Mochna envoyait à l'évêque, en son nom et au nom de ses moines, une supplique pour lui demander d'user de son influence auprès du Saint Synode en leur faveur. Le nouveau roi de Pologne, Stanislas, y était-il dit en substance, vient de monter sur le trône, et c'est le moment d'obtenir de lui la confirmation des privilèges et des franchises dont nous avons joui jusqu'à ce jour en vertu des droits acquis et des traités (3). Une intervention du Saint Synode auprès du roi serait assurément des plus efficaces, et cette intervention, l'évêque était mieux que tout autre à même de l'obtenir (4).

Les suppliques de l'higoumène de Mo-

(1) *Archiv.*, I, t. II, n° xxix, p. 84.

(2) *Ibid.* n° xxx, p. 87.

(1) *Archiv.*, I, t. II, n° xxxv, p. 111.

(2) *Ibid.*

(3) C'était la coutume en Pologne qu'à chaque changement de règne les institutions, corporations, villes, provinces dusent obtenir le renouvellement ou la confirmation de leurs droits et privilèges.

(4) *Archiv.*, t. II, n° xxxvi, p. 112-118.

tréna et du vice-higoumène de Mochna étaient toutes les deux datées du 30 avril 1765. Une troisième supplique, rédigée dans le même sens et datée du 2 mai suivant, parvint également à l'évêque, au nom, cette fois, du clergé et des fidèles orthodoxes de l'Ukraine polonaise. Elle était signée des noms des trois membres du Conseil ecclésiastique chargé, avec Melchisédech, de l'administration spirituelle de la région (1).

En suite des trois suppliques à lui adressées, l'évêque de Périaslaf donna l'ordre à son Consistoire de préparer des rapports pour le saint synode et de délivrer à Melchisédech le passeport qu'il sollicitait. L'argent du voyage fut fourni, à parts égales, par les deux monastères (2), et Melchisédech se mit en route muni des pièces et des documents nécessaires pour mener l'affaire à bonne fin. Il arriva à destination vers le milieu de juin (1765). Le 24 août, il envoyait de Saint-Petersbourg à Gervais un très bref rapport sur le résultat de ses démarches.

En somme, écrit Melchisédech, aucun résultat précis n'est obtenu jusqu'à cette date; il y a peu de chance de réussir. Il ne reste d'espoir que dans la démarche que l'évêque de Blanche-Russie, Koniski, porteur d'une lettre de l'impératrice pour le roi de Pologne, va tenter à Varsovie. D'après les instructions qu'il a reçues, le prélat doit prendre en main la cause de toutes les églises et monastères orthodoxes de Pologne. Par ailleurs, à Varsovie, on consent bien à entrer en pourparlers pour la question

des églises, mais on ne veut rien entendre sur celle des monastères. Melchisédech termine son rapport en priant de lui communiquer tous les faits de violences qui pourraient se produire à l'égard des orthodoxes, et en annonçant que l'impératrice a fait don au monastère de Motréna d'une chasuble précieuse (1).

D'après cette lettre, l'affaire des orthodoxes de l'Ukraine se trouvait donc réunie à celle de l'évêché de Blanche-Russie, et Koniski était chargé de traiter les deux ensemble. Quelques jours après, tout était changé. Melchisédech, sur l'ordre du saint synode, s'était présenté devant le Collège des Affaires étrangères, et l'on avait décidé qu'il partirait, lui aussi, pour Varsovie, muni d'un rescrit de l'impératrice et de tous les documents nécessaires pour réclamer, avec l'appui de l'ambassadeur russe Repnine, pleine satisfaction en faveur des orthodoxes de l'Ukraine.

Melchisédech revint en Petite-Russie avant de partir pour la Pologne. Il n'arriva à Varsovie que le 6 janvier 1766, après avoir failli, en cours de route, du moins à ce qu'il racontait, être empoisonné avec de l'hydromel par un prêtre uniaste, puis être jeté au fond d'un cachot par un commandant de place polonais. Il y trouva l'évêque de Mohilev, Koniski, qui était là depuis quelque temps déjà, occupé à défendre la cause des orthodoxes de son diocèse de Blanche-Russie (2). Les deux délégués s'entendirent pour agir de concert.

(A suivre.)

J. Bois.

(1) Ce Conseil était d'institution récente et apparaît pour la première fois dans le présent document, en date du 2 mai 1765. *Archiv.*, t. II, n° XXXVII, p. 119.

(2) *Ibid.* n° XXXIX, p. 127.

(1) *Archiv.*, t. III, n° I, p. 4-5; t. II, n° LXI, p. 184.

(2) *Ibid.* t. III, n° 1, p. 5-6.

LE MOUVEMENT DES BULGARES VERS ROME

EN 1860

Venus des rives du Volga aux rives du Danube, les Bulgares se fixèrent d'abord dans l'étroite région située entre ce fleuve et les Balkans. Leur bravoure autant que leur audace les conduisit maintes fois jusque sous les murs de Byzance.

Le territoire occupé par eux avait de très bonne heure embrassé le christianisme. Loin de s'assimiler la population aborigène qu'ils avaient soumise, les Bulgares furent au contraire assimilés par elle, plus civilisée et plus résistante. Ils passèrent en masse au christianisme avec leur roi Bogoris ou Boris, qui s'était fait baptiser dans les premiers mois de l'année 865 (1).

Boris s'empressa de députer au pape saint Nicolas I^{er} des ambassadeurs pour lui demander des missionnaires et lui soumettre la solution de certains cas de conscience. Le Pape traita honorablement les délégués bulgares, et envoya dans leur pays deux évêques, Formose de Porto et Paul de Populania, à la tête de toute une mission; mais il différa en même temps l'établissement d'une hiérarchie indépendante, ajournement qui devait avoir les plus funestes conséquences.

C'était l'époque des agissements de Photius, le patriarche intrus de Constantinople. Non content de dépouiller saint Ignace de son siège, l'usurpateur entreprit de lutter contre Rome en détournant de l'obédience du Pape ses propres fidèles d'abord, et les Bulgares ensuite. Ceux-ci, qui évoluaient alors dans l'orbite politique de Byzance, se prirent à considérer les patriarches catholiques ou schismatiques

de Constantinople comme leurs véritables chefs religieux, en attendant d'avoir eux-mêmes un patriarche.

Le règne de Siméon, fils de Boris, fut long et glorieux. Ce roi affermit son autorité sur toute la presque île balkanique et dota ses peuples de lois et d'institutions admirables; mais sa mort inopinée (927) fut le signal de divisions intestines et de luttes sanglantes que les empereurs byzantins — Zimisès et Basile le Bulgaroctone notamment — mirent à profit pour réduire la Bulgarie en province d'empire (1019). Les habitants restés en communion avec Rome sous les premiers rois nationaux, peut-être même durant tout le patriarcat bulgare, furent définitivement entraînés dans le schisme par Michel Cérulaire (1054).

Après avoir languï près de deux siècles sous le joug des Byzantins, les Bulgares purent enfin obtenir des chefs nationaux et constituer le second empire, celui de Tirnov. Le plus célèbre des princes de cette nouvelle dynastie, Joannice ou Caloyan, s'empressa, comme Boris, Siméon et Samuel, d'écrire au Pape pour lui demander la couronne royale (1202). Dans une seconde lettre (1203), Joannice ajoutait :

Depuis que les Grecs savent que je me suis adressé à vous, le patriarche et l'empereur m'ont mandé : « Viens à nous, nous te couronnerons empereur et nous te donnerons un patriarche, parce qu'un empire ne peut exister sans patriarche », mais je n'ai pas consenti, parce que je veux être serviteur de saint Pierre et de Votre Sainteté. Je vous prie donc de m'envoyer des cardinaux pour me couronner empereur et établir un patriarcat dans mes terres (1).

La chaire de Saint-Pierre était alors occupée par un grand et saint Pontife,

(1) L'Europe chrétienne s'intéressa vivement à la conversion des Bulgares; c'est ainsi que Charles le Chauve, roi de France, établit une dime sur le clergé de son royaume, pour venir en aide à l'Eglise naissante.

(1) THEINER, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium* t. 1, p. 20.

Innocent III. Celui-ci ajourna la décision qu'on lui demandait pour mieux étudier l'état des choses. Mais Joannice lui écrivit une troisième lettre, en réponse à une seconde mission envoyée de Rome en Bulgarie et qui n'avait pas complètement satisfait le prince.

Je supplie Votre Sainteté d'accomplir le désir de mon empire, d'envoyer la verge pastorale pour réunir les brebis et les autres choses qu'un patriarche a coutume d'avoir, d'instituer comme patriarche l'archevêque de Tirnovo et que, par ordre de Votre Sainteté, cette Eglise ait toujours un autre patriarche après la mort de celui-ci. A cause de la longueur de la route et des guerres, il serait difficile de recourir à l'Eglise romaine après le décès de chaque patriarche; je demande donc que l'Eglise romaine concède à l'Eglise de Tirnovo le droit d'élire et de consacrer son patriarche, de peur que, par son absence, cette terre ne demeure sans bénédiction et que le péché ne retombe sur Votre Sainteté..... Je demande aussi à Votre Sainteté d'envoyer un cardinal qui me donne la couronne et le sceptre (1).

Innocent III accueillit favorablement ces demandes et il envoya en Bulgarie le légat Léon, cardinal-prêtre du titre de Sainte-Croix. Dans le privilège pontifical adressé à Basile de Tirnovo, on lit :

Nous t'établissons primat dans le royaume des Bulgares et des Valaques et, par le présent privilège, Nous concédons à l'Eglise de Tirnovo l'autorité primatiale..... Nous voulons faire savoir à ta Fraternité que, chez nous, ces deux mots *primat* et *patriarche* ont presque la même signification, puisque les primats et les patriarches ont la même autorité sous des noms différents. Par ce présent privilège, Nous accordons aussi à toi et à tes successeurs la faculté d'oindre, de bénir et de couronner les rois des Bulgares et des Valaques..... Que celui qui aura été élu par le métropolitain et les évêques qui pourront se trouver présents soit consacré évêque solennellement. Une fois consacré, il enverra au Saint-Siège des nonces pour demander le pallium, insigne de la plénitude du pouvoir pontifical. A son

avènement, il prêtera serment à Nous ou à Nos successeurs et à l'Eglise romaine. Mais lorsqu'un des métropolitains soumis à ta primatie sera mort, c'est toi qui confirmeras l'élection du successeur et donneras à sa personne la consécration épiscopale..... De même pour l'Eglise bulgare et valaque, Nous te concédons de faire, chaque année, le jour de la Cène de Notre-Seigneur, le Chrême et l'huile des catéchumènes et des malades, etc. (1).

Cet acte, on le voit, concède au patriarche de Tirnovo des pouvoirs très étendus qui le constituent véritablement autonome. Il n'y a rien, là, qui puisse inquiéter la jalousie nationale la plus soupçonneuse, cependant que l'épiscopat indigène trouve, dans la juridiction papale, toutes les garanties voulues contre les empiétements et l'arbitraire des souverains.

Depuis que l'Eglise bulgare, sous le fallacieux prétexte de reprendre sa liberté, a brisé les liens qui l'unissaient à Rome, elle n'a jamais joui de tels privilèges et d'une telle garantie d'indépendance : c'est là un fait indéniable.

Le cardinal Léon arriva à Tirnovo le 15 octobre 1204. Le 7 novembre de la même année, il sacra le patriarche Basile, et, le lendemain, aux applaudissements d'une foule immense, il couronna le roi Joannice.

La haute politique chrétienne d'Innocent III fut malheureusement annihilée par la politique ambitieuse des croisés francs qui venaient de s'emparer de Constantinople. Au lieu de s'appuyer sur les ennemis héréditaires des Grecs, l'empereur Baudouin de Flandre s'attaqua à Joannice. Or, celui-ci, en remerciant le Pape de lui avoir envoyé le cardinal Léon, terminait sa lettre par cette phrase significative :

Quant aux Latins qui sont entrés à Constantinople, je demande à Votre Sainteté de leur écrire qu'ils se tiennent à distance de mon empire, et, comme mon empire ne leur a fait aucun mal, qu'ils ne m'in-

(1) THEINER, *op. cit.* p. 27, 29.

(1) THEINER, *op. cit.* t. 1, p. 23, 25, 30.

sultent pas. S'ils m'attaquent et m'insultent, et que, à la suite, il en périsse quelques-uns, que Votre Sainteté ne regarde pas mon empire comme suspect, mais que chacun reste libre (1).

Cette menace se réalisa bientôt. Sommé de rendre les terres de l'empire qu'il avait enlevées aux Grecs, Joannice répondit qu'il tenait sa couronne du Pape et qu'il saurait la défendre les armes à la main. Attaqué par les Francs, il s'unit aux Grecs et infligea à ses agresseurs une sanglante défaite dans les plaines d'Andrinople. Baudouin lui-même tomba aux mains du vainqueur, qui l'envoya à Tirnovo, où il mourut dans les fers.

L'alliance forcée avec les Grecs, les mariages des princes bulgares avec des princesses byzantines, et surtout l'hostilité grandissante contre les Latins de Constantinople, qui ne cessèrent jamais de traiter les Bulgares en ennemis, devaient forcément éloigner la Bulgarie de la cour de Rome.

Les successeurs de Joannice et leur peuple s'habituaient insensiblement à reconnaître la suzeraineté spirituelle des successeurs de Photius, tout en jouissant d'une certaine autonomie spirituelle. Dès 1291, le schisme paraît consommé, ainsi qu'il ressort d'une lettre du pape Nicolas IV au roi Georges Terteris.

En 1393, la Bulgarie était conquise par le sultan Bajazet et devenait une province de l'empire ottoman. Soixante ans plus tard, Constantinople tombait elle-même aux mains des Turcs. Comme chacun sait, les nouveaux conquérants laissèrent subsister l'organisation civile et religieuse des chrétiens vaincus; ils augmentèrent même les pouvoirs du patriarche grec, qui devint le chef responsable de toutes les populations dites orthodoxes de l'empire. C'est ainsi que les Bulgares, tout en conservant jusqu'en 1767 un semblant d'Eglise nationale à Ochrida, furent soumis à la fois aux Turcs et aux patriarches phanariotes. Rien n'est lugubre comme

ce double esclavage que subirent, cinq siècles durant, les chrétiens des Balkans. La Bulgarie devint une véritable province grecque sous l'hégémonie civile et religieuse du patriarcat de Constantinople. Plus de liberté, plus d'indépendance, plus d'honneur pour la nation, dont le nom même semblait à jamais disparu.

*
**

Cette situation se prolongea jusqu'au milieu du siècle dernier. Après la guerre de Crimée un souffle de liberté passa sur les Balkans et réveilla chez les Bulgares l'esprit de nationalité.

Jusqu'alors, écrit M. A. Leroy-Beaulieu, les peuples chrétiens de Turquie avaient attendu leur émancipation politique pour signifier au patriarche de Constantinople leur indépendance religieuse; les Bulgares ont suivi une route inverse. En attendant de pouvoir former une nation, ils réclamèrent de la Porte et du patriarcat la constitution d'une Eglise bulgare autonome (1).

Aussi bien, le sultan venait d'octroyer à ses peuples, par le hattî-humayoun du 6/18 février 1856, la libre pratique de leur culte, sans distinction de race (2). Forts de la promesse impériale, les Bulgares réclamèrent hautement, par la voie de la presse, des évêques de leur nation et le rétablissement de la langue slave à l'église et à l'école. Au lieu de déférer à ces désirs, les patriarches de Constantinople crurent plus sage de résister. Suivant eux, les circonscriptions ecclésiastiques devaient rester calquées sur les circonscriptions politiques, et il ne pouvait y avoir dans le même Etat qu'une seule Eglise orthodoxe. La prétention contraire des Bulgares de former, à côté de l'Eglise orthodoxe grecque, une Eglise nationale autonome, au sein de l'empire ottoman, fut

(1) A. LEROY-BEAULIEU, *l'Empire des tsars*, Paris, 1881, t. III, p. 77.

(2) Voici le passage du hattî-humayoun invoqué par les Bulgares : « Ma Sublime Porte prendra des mesures pour assurer à chaque culte, quel que soit le nombre de ses adhérents, la pleine et entière liberté de son exercice. »

(1) THEINER, *op. cit.* t. I, p. 42-44.

solennellement condamnée comme une hérésie, sous le nom de phylétisme. Malheureusement pour les Grecs, ils ne trouvèrent pas dans les autorités ottomanes l'appui qu'ils en attendaient.

Secrètement soutenus par la Russie, sûrs des sympathies de Napoléon III, alors à l'apogée de sa puissance et le protecteur plus ou moins attitré des nationalités opprimées, enhardis enfin par l'impartialité du gouvernement turc, qui trouve l'occasion heureuse de soustraire à la propagande panhelléniste quatre à cinq millions de ses sujets chrétiens, les Bulgares élèvent leurs prétentions. Ils refusent catégoriquement d'accepter les évêques que le Phanar leur envoie et cessent de payer les redevances annuelles. D'autre part, la langue nationale est substituée au grec, soit à l'église, soit à l'école. Enfin, le 3 avril 1860, l'Eglise bulgare de Constantinople supprime des diptyques le nom du patriarche. C'était ne plus le reconnaître comme chef spirituel. Or, en Turquie, le gouvernement spirituel représente, à la Sublime Porte, la nation, même au point de vue civil et politique. Renier le Phanar, c'était, pour les Bulgares, chercher leur indépendance religieuse et la reconnaissance de leur nationalité.

L'effervescence était grande en Bulgarie. Tous s'accordaient pour désirer sortir du giron de l'Eglise grecque, mais le point en litige était de savoir quel usage on ferait de l'autonomie reconquise. Les uns rêvaient d'une Eglise complètement indépendante de Constantinople et de Rome, comme le furent à certaines époques les anciennes Eglises d'Ochrida et de Tirnovo (1); les autres, impatientes de rompre avec le Phanar, et poussés par le Comité polonais de Paris, voulaient entrer en communion avec l'Eglise romaine, sous réserve, bien entendu, de conserver, comme les autres uniates, leur langue liturgique et leur rite. L'union avec Rome

leur paraissait, à juste titre, la meilleure garantie de leur indépendance religieuse. C'est ce mouvement vers Rome, qui fit croire un instant à la conversion de plusieurs millions d'âmes, que je voudrais retracer brièvement ici.

*
**

Le Comité polonais de Paris et les nombreux Polonais de Constantinople que la persécution russe avait obligés de chercher un asile en Turquie, où, d'ailleurs, ils occupèrent de hautes charges, préparaient alors contre la Russie un grand mouvement d'opinion. Ils crurent le moment favorable pour enlever à l'influence de leurs ennemis héréditaires les populations slaves des Balkans. Les agents du Comité polonais entrèrent en relations avec certains chefs du parti bulgare et leur firent entendre que le moyen le plus sûr d'obtenir l'indépendance religieuse et l'autonomie politique était, en effet, de se faire catholiques et de reconnaître le Pape, qui, certainement, leur donnerait des évêques de leur nationalité et de leur rite. En même temps, on jouait le peuple avec des promesses irréalisables : plus d'impôts à payer, la protection officielle de la France assurée, assuré aussi l'entretien du clergé, des églises et des écoles, etc.

Ces excitations purement politiques déterminèrent un ébranlement général en Bulgarie. On délibéra longuement sur la question de l'union avec Rome; mais la crainte de scinder le peuple en deux camps et de voir le clergé national échapper à leur emprise arrêta le plus grand nombre. D'autres, plus ardents et plus jeunes — des professeurs pour la plupart, — avaient déjà embrassé la cause de l'union et bataillaient ardemment pour elle. Ils avaient fondé, le 28 mars 1859, un organe spécial, *la Bulgarie*, que dirigeait Dragan Tzankoff (1). Imprimé chez les Lazaristes

(1) Leur désir ne se réalisera que quelques années plus tard, en 1872, après des péripéties étonnantes.

(1) Dragan Tzankoff vit toujours. Après avoir bataillé longtemps pour la cause de l'union, il l'abandonna à son tour pour travailler à l'indépendance de sa patrie dont il devint un des hommes politiques les plus en vue. Il est depuis bientôt trente ans le chef du parti russophile.

de Saint-Benoît, à Galata, ce journal ne se faisait pas faute d'attaquer en face l'Eglise orthodoxe. Les articles de M. Favayrial, écrits en français et traduits en bulgare par Tzankoff, touchaient à toutes les questions controversées et jusqu'aux dogmes en litige; ils prêchaient hardiment la procession du Saint-Esprit, la primauté du Pape, la communion avec Rome; ils niaient la canonicité des élections patriarcales et, par conséquent, la juridiction des titulaires sur les Bulgares; ils soutenaient que jamais le patriarche n'accorderait l'autonomie religieuse aux Slaves, et la Porte encore moins, crainte de les voir réclamer ensuite l'indépendance politique; que si les Bulgares obtenaient quand même une hiérarchie nationale sans le Pape, la situation n'en deviendrait pas meilleure pour cela, le clergé bulgare étant trop fruste et trop ignorant pour remplir dignement sa divine mission, tandis que, au contraire, uni et dirigé par Rome, ce clergé trouverait dans l'Eglise catholique des éducateurs instruits et dévoués.

La censure n'aurait pas tardé à s'exercer contre elle, si la *Bulgarie* n'eût paru à Saint-Benoît, maison française, sous les auspices de l'ambassadeur français, car c'est deux ou trois années seulement après la fondation de ce journal que la presse bulgare put s'attaquer ouvertement au patriarcat grec.

Bien que ni Tzankoff ni ses collaborateurs ne prônassent l'union sur un ton religieux très convaincu, ils n'en suscitèrent pas moins, dans le camp adverse, une levée de boucliers formidable. Th. Stoyanoff et Bournoff, professeur à Carlovo; Botio Petroff, de Calofer, leur donnaient la réplique dans le *Tsarigradski Vestnik* (*Journal de Constantinople*), édité à Constantinople: Bournoff vint même s'établir dans cette ville où, de concert avec Gabriel Crestovitch, il se mit à battre en brèche l'union dans le *Bulgariski Knijitzi* (*les Littérateurs bulgares*), organe de la communauté bulgare de la capitale. L'illustre Rakovski leur faisait écho dans son *Dunavski Lebed*

(*Cygne du Danube*), édité à Belgrade.

Or, Tzankoff et ses amis ne voyaient, somme toute, dans l'union avec Rome qu'un moyen plus rapide d'arriver à l'autonomie religieuse, le concours du Pape devant forcément entraîner celui de la France catholique et de son empereur, alors très en cour à Constantinople. L'autonomie religieuse une fois acquise, l'occasion se présenterait elle-même d'abandonner le Pape et de fonder une Eglise nationale autocéphale, qui préparerait les voies à l'autonomie politique.

Pendant, les événements favorisaient d'eux-mêmes le mouvement vers Rome. Au mois de juillet 1859, les habitants de Koukouch (1), lassés de la domination phanariote et des méfaits du clergé grec, se déclarent partisans de l'union et demandent au Pape de vouloir bien les recevoir dans l'Eglise catholique. Leur supplicie parut dans la *Bulgarie* du 12 septembre 1859. Ils s'y plaignaient amèrement du clergé grec et s'engageaient à reconnaître pour chef le pape Pie IX et ses successeurs aux conditions suivantes: leur rite et leur langue seraient conservés; le gouvernement de leur diocèse serait confié à un archevêque élu par eux et approuvé par le Pape; l'archevêque et le clergé seraient bulgares, mais soumis à la juridiction papale; les écoles seraient dirigées par l'archevêque qui nommerait lui-même les professeurs, de concert avec le peuple, et le bulgare y serait la vraie langue officielle. A ces conditions, fort légitimes du reste, ils embrasseraient l'union de grand cœur, heureux mille fois si leur exemple pouvait entraîner le reste de la nation. Ils terminaient en suppliant le Souverain Pontife d'intéresser à leur cause le gouvernement français pour qu'il les défendît auprès du sultan Abdul-Medjid contre les persécutions violentes que le clergé grec soulevait perpétuellement contre eux. Cette lettre fut envoyée par l'entremise de M. Turroques, Lazariste.

(1) Koukouch est une petite ville de 10 000 habitants, située à 50 kilomètres au nord de Salonique.

Le patriarcat grec, poussé par l'ambassade russe, s'empessa, pour entraver l'union, d'envoyer à Koukouch un évêque de nationalité bulgare, l'archimandrite Parthéni, ancien élève de l'Académie ecclésiastique de Moscou, qui fut sacré au Phanar le 29 octobre. L'arrivée du nouveau prélat enraya, en effet, le mouvement vers Rome. La Russie, qui encourageait secrètement les Bulgares dans leurs prétentions, conseillait, d'autre part, aux Grecs de ne rien céder de leurs privilèges. Aussi bien, le patriarcat n'était nullement disposé aux concessions. Cependant, les Grecs finirent par s'apercevoir — et leurs journaux ne se firent pas faute de le répéter — que la Russie les jouait à la sourdine en poussant elle-même les Bulgares à la révolte.

Tel était l'état des choses lorsque, en décembre 1860, le pape bulgare Dimitri de Baltchik fut exilé à Constantinople par l'évêque grec de Varna, pour avoir reçu l'ordination des mains de M^{gr} Hilarion, évêque titulaire de Macariopolis et chef de l'Eglise bulgare de Constantinople. Pour échapper aux poursuites du Phanar, le pape exilé se réfugia à Saint-Benoît, chez les Lazaristes, et se déclara uniata. Cet événement hâta encore la proclamation de l'union.

Le 18/30 décembre, un dimanche, malgré la pluie battante, plus de 2 000 Bulgares, conduits par l'higoumène de Gabrovo, Joseph Sokolski, arrivé depuis peu et comme par hasard à Constantinople, se rendirent à Péra, chez M^{gr} Brunoni, délégué apostolique du Saint-Siège. Aux côtés de Sokolski figuraient l'archimandrite Macaire de Coprivtchitza, plusieurs popes ou moines et deux laïques influents, Dragan Tzankoff et le D^r Georges Mircovitch, de Sliven. A la résidence du délégué se trouvaient déjà M^{gr} Hassoun, alors primat des Arméniens catholiques de Constantinople, quelques prêtres latins ou arméniens. Les deux archimandrites bulgares, avec Tzankoff et Mircovitch, présentèrent à M^{gr} Brunoni une déclaration écrite en français et que lut à haute

voix Cristo Vakiloff, de Kazanleuk. Le peuple bulgare, y était-il dit, désire rentrer à nouveau dans le giron de l'Eglise catholique, dont il s'engage à professer tous les dogmes, et prie le Souverain Pontife de vouloir bien rétablir, sous son autorité spirituelle, la hiérarchie bulgare, à condition toutefois que rien ne sera changé à ses rites, à ses coutumes religieuses et à sa langue. M^{gr} Hassoun répondit en turc que le délégué apostolique et lui-même interviendraient en ce sens auprès du Saint-Siège et de la Sublime Porte. A la suite de cette démarche, les Bulgares déposèrent entre les mains de M^{gr} Brunoni et en présence de M^{gr} Hassoun deux pièces signées des assistants et adressées à Pie IX. La première fut publiée dans la *Bulgarie* du 23 décembre (v. s.) 1860, sous ce titre : *Acte d'union des Bulgares avec l'Eglise romaine*; la seconde est une *Supplique des Bulgares à Pie IX*.

Le pacte d'union avec Rome s'acheva dans la joie la plus vive par un *Te Deum* solennel chanté à la cathédrale catholique. Dès le lendemain de cette consolante journée, on s'occupa activement de trouver un lieu de prières et de réunion pour les Bulgares unis de Constantinople. De même que le prince Stéphane Bogoridis avait jadis cédé aux Bulgares orthodoxes sa maison du Phanar pour l'affecter au service de leur culte, il se trouva aussi, chez les Arméniens catholiques, un généreux donateur, fonctionnaire ottoman, pour offrir aux nouveaux uniates l'asile religieux dont ils avaient besoin. Un vaste local, sis à Galata et qui avait jadis abrité le patriarcat des Arméniens catholiques, fut donc transformé en église, et le 25 décembre, jour de Noël, il était béni et ouvert au culte. Cristo Vakiloff prononça à cette occasion un discours de circonstance que publia la *Bulgarie* du 31 décembre 1860. La foule des curieux, ajoutée à celle des nombreux fidèles, était si dense, qu'elle ne put trouver place tout entière dans la nouvelle église et dans la grande cour qui lui servait de vestibule. Dans l'assistance, beaucoup de fonctionnaires

chrétiens, et des officiers polonais au service de la Turquie, des marins dalmates et quelques étrangers.

C'est alors que la Porte, sur les instances de l'ambassade de France et du vicariat apostolique finit par octroyer ce qui est depuis 1830 le droit commun pour tous les catholiques orientaux, la reconnaissance civile de la nouvelle communauté. Celle-ci reçut en même temps deux sceaux, l'un pour le service religieux, l'autre pour la chancellerie laïque. Une fois rayés des registres du patriarcat grec, les nouveaux catholiques ne relèvent plus, pour les passeports, la dîme et les impôts, que de leur propre chancellerie.

Sur ces entrefaites, le 21 janvier 1861 exactement, Pie IX envoyait à M^{sr} Brunoni sa réponse à la supplique du 18/30 décembre précédent. Le Pape y laisse percer toute la joie qui remplit son cœur :

En Notre nom, vous assurerez les Bulgares unis, dans les termes les plus affectueux, de la tendresse singulière et toute paternelle que Nous leur portons.... Et plutôt à Dieu que Nous puissions embrasser bientôt et voir réunis à Nous et à cette Chaire de Pierre tous les autres membres de la noble nation bulgare, principalement ceux qui sont dans les Ordres sacrés et ceux qui sont honorés des hautes dignités ecclésiastiques.

Pie IX termine en assurant les nouveaux convertis que « leurs rites sacrés et légitimes, leurs cérémonies, leur liturgie et leur hiérarchie » ne subiraient aucune atteinte (1).

La lettre du Pape et la reconnaissance officielle de leur communauté par la Porte acquièrent aux uniates un nouveau prestige et une nouvelle vogue. Tout le haut clergé bulgare de Constantinople, dont deux évêques, Hilarion et Auxence, et la plupart des gros marchands bulgares de la capitale se déclarent en faveur de Rome. Mais plus méfiants parce qu'ils jouent plus gros jeu, ils envoient d'abord, pour signer l'acte d'union ou en examiner les

clauses, certains membres du bas clergé et quelques chefs de corporations, eux-mêmes se réservant de donner leur adhésion définitive, avec le peuple bulgare tout entier.

Mais la Russie était là qui veillait. Son ambassadeur à Constantinople, le prince Lobanoff, met aussitôt en batterie les expédients de sa politique pour empêcher la réconciliation qui paraît imminente. Il convoque ou visite les évêques bulgares et les principaux notables, les conseille, les flatte et les berce tour à tour de promesses alléchantes, puis les presse finalement de rejeter l'union et de protester contre elle; qu'il va leur obtenir incessamment de la Sublime Porte une hiérarchie indépendante du Phanar et de Rome. Sa voix fut entendue, et, le 22 décembre, une longue proclamation au peuple bulgare était lancée qui rejetait l'union.

Compatriotes, y est-il dit, nous avons de sérieuses raisons de croire que le sultan ne laissera pas le Phanar nous opprimer plus longtemps et réalisera enfin nos vœux légitimes.

Suit une diatribe haineuse et mensongère contre chacun des chefs du mouvement, Tzankoff et Mircovitch, Ivanoff et Sapounoff, qu'on noircit à plaisir, afin de discréditer leur influence. A cette philippique répond un numéro spécial de la *Bulgarie*, qui, elle non plus, ne ménage pas ses adversaires mais leur décoche des traits acerbes et violents.

Plusieurs de ceux qui souscrivirent à la proclamation avaient signé, quatre jours plus tôt, la supplique au Pape. Le prince Lobanoff pouvait se vanter d'avoir atteint son but. Cependant, il ne voulut plus rien entendre quand, après avoir débauché les nouveaux convertis, ceux-ci lui rappellèrent ses anciennes promesses. Les évêques et les principaux notables bulgares s'aperçurent, un peu tard, que l'ambassadeur russe les avait joués comme il avait joué les Grecs, mais ils refusèrent opiniâtrément de se ranger à nouveau sous la bannière de l'union. En janvier

(1) *Revue de l'Orient chrétien*, t. II, p. 170.

1861, ils adressent un memorandum à l'*Alliance évangélique* de Constantinople, pour qu'elle les aide à s'affranchir des Grecs et à conquérir leur indépendance religieuse. L'*Alliance évangélique* essaye vainement d'intéresser à eux les ambassades protestantes. Toutes refusent. L'ambassadeur anglais Henri Buller notifia même aux Bulgares, par la voie du *Levant Herald*, que s'ils ne veulent pas du protestantisme, mieux vaut pour eux redevenir uniates que de constituer une Eglise autonome inféodée à la Russie. Le fait qu'on entama des pourparlers avec l'Eglise anglicane prouve combien le choix des moyens importait peu, pourvu qu'on arrivât au but.

Le gouvernement français, dont les fautes ne se comptent pas dans cette période de notre histoire, dit un orientaliste, se désintéressa dans cette question capitale. Le même

esprit qui livrait Pie IX à Garibaldi et à Victor-Emmanuel fit que notre ambassadeur, M. de Thouvenel, refusa d'assister ce peuple opprimé qui ne demandait qu'à se placer sous la protection de Napoléon.III (1).

La France, au lendemain de la guerre de Crimée, eût pu beaucoup, il est vrai, pour l'union de la Bulgarie avec Rome, mais elle se borna au rôle de spectatrice inerte pour sanctionner enfin un état de choses qui s'était fait sans elle et en dehors d'elle. La Turquie, à son tour, ne comprit pas qu'un Etat catholique de 5 millions d'âmes, situé entre le Danube et le Balkan, serait une barrière solide aux vues panslavistes de la Russie et à sa marche vers le Sud.

(A suivre.)

CRESCENT ARMANET.

Philippopoli.

LE II^E CONGRÈS DE VÉLEHRAD

La petite bourgade de Moravie qui porte de nos jours le nom de Velehrad, et qui ne compte guère plus de 600 habitants, était, au ix^e siècle, à l'époque où les saints Cyrille et Méthode vinrent évangéliser le pays, la capitale du royaume des Moraves. C'est là que, d'après une antique tradition, mourut saint Méthode, et que, durant tout le moyen âge et jusqu'à nos jours, sa mémoire a été l'objet d'une pieuse vénération de la part de tous les Slaves. La piété populaire n'a pas séparé dans son culte les deux frères et bien que saint Cyrille soit mort à Rome, il a été honoré à Velehrad tout autant que saint Méthode.

Depuis quelques années, les Slaves catholiques d'Autriche, fidèles gardiens de la foi que leur transmièrent les deux apôtres byzantins, se préoccupent activement de ramener au centre de l'unité

ecclésiastique leurs frères moins heureux de Russie et d'ailleurs que l'ambition de Photius et de Cérulaire égara dans la voie du schisme. En 1905, un groupe de théologiens, aussi distingués par leur science que par leur zèle, fonda la revue *Slavorum litteræ theologica*, destinée à rendre compte de l'activité de tous les peuples slaves dans le domaine des sciences sacrées et à tirer au clair ces fameuses divergences dogmatiques, liturgiques et disciplinaires, avec lesquelles l'esprit de schisme a élevé le mur de séparation entre les deux Eglises. Pour atteindre ce dernier résultat d'une manière plus pratique et plus efficace, ces mêmes théologiens eurent l'idée de se réunir périodiquement en Congrès, et Velehrad fut tout naturellement choisie pour être le

(1) PISANI, *A travers l'Orient*, p. 210.

théâtre de ces pacifiques débats, d'où toute idée de politique humaine serait bannie et qu'animerait seulement le pur zèle de l'union des Eglises.

En juillet 1907, un premier Congrès rassembla 76 théologiens, tous catholiques et presque tous Slaves. Les orthodoxes, que l'on avait amicalement invités, n'y parurent point. Les lecteurs des *Echos d'Orient* connaissent les principales décisions de cette assemblée (1). Conformément à l'une de ces décisions, statuant que le Congrès de Véléhrad aurait lieu tous les deux ans, les ouvriers de l'Union se sont de nouveau réunis cette année, du 31 juillet au 3 août, sous la présidence de LL. EExc. M^{gr} Bauer, prince archevêque d'Olmütz, et M^{gr} Cheptitski, métropolitaine ruthène de Lemberg. L'assemblée a compté environ 160 membres, plus du double de la première fois. La très grande majorité appartenait aux divers groupes slaves catholiques d'Autriche-Hongrie, mais on y a vu aussi quelques Allemands, Italiens et Français, et deux prêtres orthodoxes russes, MM. Alexis von Maltzev, le liturgiste bien connu, chapelain de l'ambassade russe à Berlin, et son secrétaire et ami Gecken. M. A. Iacimirskii, professeur à l'Académie de Saint-Petersbourg, qui s'était annoncé et avait même promis un rapport, s'est excusé au dernier moment.

Parmi les principaux membres du Congrès qui ont pris une part active à son organisation ou aux délibérations, il faut nommer tout d'abord M^{gr} Stojan, prévôt de Kremsier et député au Reichsrath, que sa connaissance de la vie parlementaire désignait tout naturellement pour la charge de vice-président et dont la verve pleine d'à propos a mis parfois la note gaie dans les graves débats théologiques; puis M. le Dr Grivec de Laybach, M. le Dr Jachek, de Kremsier; le R. P. Spaldak, Jésuite de Prague; le R. P. Aurélio Palmieri, Augustin de Cracovie; le R. P. Urban, Jésuite de Cracovie; le R. P. Franco,

prêtre de rite grec, à Rome; M. l'abbé Gratieux, de Châlons-sur-Marne; M. Suciù, roumain de Transylvanie. Deux rédacteurs habituels de cette revue, les PP. Jugie et Salaville, et un de nos missionnaires de Bulgarie, le P. Reydon, ont aussi assisté au Congrès et en ont rapporté les meilleures impressions, avec un souvenir particulièrement reconnaissant pour M^{gr} Stojan et M. le Dr Grivec, qui a eu l'amabilité de signaler les *Echos d'Orient* à l'attention des congressistes.

Ceux qui ont assisté au Congrès savent que les trois journées qu'il a duré n'ont pas été des journées oisives. Les séances plénières alternaient sans interruption avec les réunions des sections particulières. Aux premières, on a lu de savants rapports sur divers points de théologie, de liturgie et d'histoire ecclésiastique. On s'est occupé dans les secondes de questions pratiques : procédés de polémique, relations entre les théologiens catholiques et les théologiens orthodoxes, moyens de faire cesser les malentendus par la connaissance réciproque, question des rites orientaux, opportunité d'introduire dans ces rites certaines dévotions d'origine latine mais spécifiquement catholiques, tout en leur donnant un cachet oriental, fondation d'une Académie théologique ayant pour centre Véléhrad, etc. Il serait malséant d'entrer dans les détails de ces travaux avant la publication des *Actes* du Congrès. Pour en donner dès maintenant quelque idée au lecteur, il nous suffira de transcrire les titres des rapports lus aux séances plénières.

M. Maltzev a parlé *des traces d'épiclèse que l'on trouve dans la messe romaine*; le P. Palmieri, *de l'enseignement de l'Académie ecclésiastique de Kiev sur l'Immaculée Conception* durant la première moitié du XVIII^e siècle; le P. Jugie, *de la doctrine des écrivains byzantins postérieurs au schisme sur l'Immaculée Conception*; le P. Straub, S. J. a dit quelques mots *du principe essentiel de l'unité de l'Eglise du Christ*; M. l'abbé Gratieux a traité *de l'élément moral dans la théologie de A. S. Khomiakov*;

(1) Voir *Écho d'Orient*, t. X (1907), p. 373.

M. Bocian, prêtre ruthène, a montré l'utilité des études liturgiques pour faire cesser la séparation des Eglises, et M. Snoppek, un spécialiste pour la question cyrillo-méthodienne, a entretenu l'assemblée sur les relations des disciples de saint Méthode avec Rome; le P. Bukowski, S. J., professeur à Weidenau, a fait connaître la doctrine orthodoxe sur les épitimies, c'est-à-dire la satisfaction sacramentelle; Vladimir Soloviev et les Croates, tel était le titre du travail lu par M. Svetozar Ritig, professeur de théologie à Diakovo; M. Zdziewski, professeur à l'Université de Cracovie, a dit le profit que les Occidentaux pouvaient trouver à étudier la littérature théologique russe; enfin, le P. Kontchar, S. J., professeur de théologie au Séminaire de Sarajevo, a examiné les empêchements de l'union des Eglises et les moyens de hâter cette union, et le P. Salaville a terminé par un aperçu sur la primauté de saint Pierre et du Pape d'après saint Théodore Studite.

Si le second Congrès de Velehrad n'a pas échappé complètement aux péchés mignons de presque tous les Congrès; si certains congressistes ont abusé de la

patience des confrères par la longueur démesurée de leurs dissertations et de leurs discours, si dans les sections particulières on sentait un peu trop l'improvisation, nous pouvons affirmer néanmoins, sans crainte de nous tromper, que cette assemblée n'aura pas été une vaine parade théologique, mais qu'elle aura contribué d'une manière efficace à la réalisation du but sacré qui a été toute sa raison d'être. Les bureaucrates qui continuent de diriger l'Eglise russe et à qui toute tentative de faire cesser le schisme est suspecte, ont manifesté très haut leur mauvaise humeur, et cela est pour nous un bon signe. C'est sans doute à leur intolérance qu'il faut attribuer l'absence au Congrès de plusieurs professeurs des Académies ecclésiastiques qui auraient bien voulu faire comme M. Maltzev, qui auraient appris comme lui à distinguer entre infailibilité et impeccabilité, et qui, comme lui, auraient été heureux de donner au métropolitain des Ruthènes le baiser de fraternité, présage et symbole de l'union que rêvent tous ceux qui ont au cœur quelque amour du Christ et de son Eglise.

E. GOUDAL.

SOLUTION

DES QUESTIONS D'ANTIOCHE ET DE JÉRUSALEM

Le 29 (v. s.) juillet dernier, une joyeuse nouvelle, communiquée par les journaux grecs de Constantinople et bientôt confirmée par l'organe officiel de la Grande Eglise, la *Vérité ecclésiastique*, a mis en liesse tous les Grecs de Turquie (1). Pour le bien de la paix, le Phanar a décidé dans une réunion synodale de reprendre avec l'Eglise d'Antioche les relations de bonne fraternité interrompues depuis dix ans, et avec le patriarche

de Jérusalem, S. B. Mgr Damien, les rapports amicaux interrompus seulement depuis le mois de décembre. Par là, le patriarche Joachim III et le saint synode de Constantinople se déclarent de nouveau en communion avec S. B. Mgr Grégoire de Tripoli, patriarche d'Antioche, et avec S. B. Mgr Damien, patriarche de l'Eglise sionite.

Sans vouloir raconter par le menu l'histoire de ce double conflit ecclésiastique dont les *Echos d'Orient* ont maintes fois parlé, nous exposerons brièvement ici

(1) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1909, n° 30, p. 234-235.

quelle était dans chacune de ces deux Eglises la position des adversaires avant l'entente, quels sont les motifs qui ont déterminé les patriarches Grégoire et Damien à accepter cet accord, quelle est enfin la nouvelle situation dans ces deux patriarcats.

I. — AU PATRIARCAT D'ANTIOCHE :
AVANT ET APRÈS L'ACCORD.

Le 31 janvier 1898, à la démission forcée du patriarche grec, M^{sr} Spyridon, le siège patriarcal était vacant. On choisit pour l'occuper le métropolitite de Laodicée de Syrie, M^{sr} Méléce, d'origine arabe, tandis que quatre des évêques du patriarcat d'Antioche, tous d'origine grecque, abandonnaient malgré eux leurs troupeaux et devaient quitter les Eglises où « ils avaient dépensé leur zèle apostolique » (1). De ces quatre prélats, deux sont déjà morts, Séraphin d'Irénopolis et Benjamin d'Amida où Diarbékîr.

Huit ans après, le 8 février 1906, le patriarche Méléce rendait son âme à Dieu. Dans le choix de son successeur, les évêques d'Antioche jetèrent leur dévolu sur M^{sr} Grégoire, métropolitite de Tripoli, qui fut élu au mois de juin suivant.

Cette élection, comme celle de M^{sr} Méléce, fit un grand nombre de mécontents. A tort ou à raison, les Eglises-sœurs de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem prétendirent qu'on n'avait pas suivi dans l'élection les règlements en vigueur dans le patriarcat (2) et refusèrent de reconnaître le nouvel élu. Le mécontentement croissait d'autant plus que les deux évêques survivants, ceux d'Adana et d'Alep, réfugiés en Egypte, auraient bien voulu rejoindre leurs métropoles, où des nouveaux titulaires arabes les avaient supplantés, et prendre part à l'élection patriarcale dont on les avait éliminés.

(1) Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1909, n° 30, p. 235.

(2) Le nouveau règlement d'Antioche a paru en traduction française dans les *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 178-183, 236-241.

Ainsi donc la rupture était double : rupture entre le patriarche Grégoire et deux anciens évêques de son patriarcat ; rupture entre le chef élu de l'Eglise d'Antioche, et les Eglises de Constantinople, de Jérusalem et d'Alexandrie.

*
* *

Cependant la Grande Eglise désirait un rapprochement ; elle voulait la réinstallation dans leur diocèse des métropolitites d'Adana et d'Alep ; surtout elle désirait le maintien de la langue grecque dans la liturgie sacrée comme avant la rupture : enfin elle demandait que les clercs des autres Eglises fussent inscrits sur la liste des candidats éligibles au trône d'Antioche.

Et voici qu'à la fin de juillet 1909 les négociations entamées depuis si longtemps et restées fort obscures prennent une allure conciliante, et que le patriarche d'Antioche, M^{sr} Grégoire, après avoir discuté les conditions de l'entente avec le synode phanariote, publie la lettre patriarcale qui relate officiellement son élévation au trône patriarcal d'Antioche, accomplie trois ans auparavant, mais non reconnue jusqu'à ce jour.

Document anodin, cette lettre inthronistique est une protestation de déférence vis-à-vis de la Grande Eglise. Si Sa Béatitude s'adresse d'abord au Phanar, c'est pour observer l'ordre hiérarchique suivi de tout temps ; si le patriarche accepte sa nomination, c'est, avant tout, pour garder l'unité dans le Christ et dans la charité, c'est pour conduire le troupeau confié à ses soins « dans les pâturages de la grâce » et pour en garder le divin dépôt selon la parfaite volonté de Dieu. S'il a des devoirs difficiles, il en est un qui est particulièrement doux, « celui d'entretenir avec le Phanar des relations affectueuses et de faire des prières pour le succès de ses entreprises dans la vigne du Seigneur ».

Ces longues considérations mystiques ont pour but de notifier un fait très simple : c'est que M^{sr} Grégoire est pa-

triarque d'Antioche depuis plus de trois ans; c'est que son prédécesseur, M^{gr} Mélece, l'a été pendant près de huit ans, sans que ni l'un ni l'autre n'aient été reconnus par les trois autres patriarches orthodoxes et sans qu'ils en aient même manifesté la moindre inquiétude.

A leur tour, les métropolités de l'Eglise d'Antioche se sont réunis en synode à Damas pour trancher le différend entre le patriarcat et les anciens métropolités grecs. Le patriarche leur a fait savoir que la lettre encyclique par laquelle il avait, l'année précédente, au mois d'août, notifié son intronisation aux diverses Eglises était jusqu'à ce jour restée sans réponse. Puis, après avoir rappelé qu'il n'a cessé dans les cérémonies sacrées de faire mémoire des noms très saints des autres patriarches, il rappelle la nécessité de l'union, « le plus précieux, le plus doux et le plus divin des biens ».

Emus par ce langage, les évêques, se souvenant à la fois des soucis de la charge patriarcale et de la nécessité de la paix, ont décidé de répondre à cet appel, et voici qu'ils ont envoyé au patriarche leurs lettres d'union, datées de Damas, le 5 juin 1909, et portant les signatures de Grégoire, métropolité d'Epiphanie ou Hamah; d'Arsène, métropolité de Laodicée; de Paul, métropolité du Liban, représentant aussi Etienne, métropolité d'Alep; de Gerasime, métropolité de Beyrouth, représentant aussi Germain de Séleucie; de Basile d'Arcadia et d'Alexandre, titulaire de Cilicie, représentant aussi Alexandre, métropolité d'Emèse.

* *

Le terrain est préparé, il ne reste plus qu'à mettre le sceau à l'œuvre commencée. Aux douces avances d'Antioche, le Phanar se décide à répondre. Donc, dans la réunion du saint synode, tenue le 25 juillet 1909, Joachim III questionne les synodiques au sujet de la question d'Antioche. Certains sont d'avis qu'il faut attendre avant d'adopter une décision. Mais quand on a pris connaissance des derniers pourparlers engagés en vue de la solution,

sur la proposition de M^{gr} Constantin, métropolité de Pisidie, on se décide à trancher sans délai le différend, et, aussitôt après un vote favorable, le grand archidiacre reçoit l'ordre d'inscrire dans les diptyques sacrés le nom du patriarche d'Antioche. Puis on expédie à ce dernier le télégramme suivant :

Grâce à Dieu, la très sainte Eglise de Constantinople a décidé d'inscrire dans les diptyques sacrés le nom de Votre Béatitude, qui a canoniquement pris possession de son siège.

Une dépêche conçue exactement dans les mêmes termes est adressée ensuite aux patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem. Celui-ci s'empresse d'adhérer aux décisions de la Grande Eglise. Au contraire, M^{gr} Photios demande des éclaircissements sur les conditions dans lesquelles s'est conclu l'accord avant d'y souscrire. Quant au principal intéressé, S. B. le patriarche d'Antioche, M^{gr} Grégoire, il répond à Joachim :

Nous vous remercions de la décision qu'à prise en Synode l'Eglise de Constantinople. Aujourd'hui, à la messe, nous avons fait mémoire de Votre Toute Sainteté. Nous embrassons Votre Toute Sainteté et les très révérends synodiques.

Les explications précises demandées par le patriarche d'Alexandrie et envoyées aussitôt par le Phanar ont suffi pour faire cesser ses hésitations : nous connaissons sa réponse officielle : il déclare que, le jour de l'Assomption, il a fait mémoire à la messe du patriarche d'Antioche (1).

Voici maintenant à quelles conditions le Phanar avait proposé à Antioche de conclure l'entente :

1^o Les deux métropolités grecs de Tarse-Adana et d'Alep, expulsés jadis de leurs diocèses pour des fautes que le Seigneur connaît (*sic*), seraient rappelés dans le patriarcat d'Antioche, de sorte que M^{gr} Nectaire, d'Alep, occuperait le siège de Tarse-Adana, et M^{gr} Germain, de Tarse-Adana, celui de Théodosiopolis ou Erzéroum; il

(1) Πανταγύς, n° 49, p. 810.

faudrait en même temps trouver une personne capable de diriger dans les difficultés présentes le diocèse de Diarbékîr.

2^o La langue grecque aurait dans l'Eglise d'Antioche la place qui lui convient d'après l'histoire et d'après l'Evangile, et l'on ouvrirait dans une ville appropriée, telle que Beyrouth ou Damas, un collège où l'enseignement se donnerait en grec, bien qu'il comprît aussi celui des autres langues utiles.

3^o Par suite de l'union rétablie entre les quatre patriarches orthodoxes, des modifications seraient apportées au nouveau règlement ecclésiastique d'Antioche, de sorte que l'on pût élire aux hautes charges même les clercs appartenant aux trois autres patriarchats (1).

Ces conditions n'ont rien de draconien, car les orthodoxes qui forment les diocèses d'Adana et d'Erzérourm sont en grande majorité d'origine grecque, et il est assez conforme à la nature des choses qu'on leur donne des évêques comprenant leur langue, au lieu de prélats syriens qui leur sont tout à fait étrangers. Peut-être même l'Eglise syrienne d'Antioche pourrait-elle faire le même sacrifice pour le diocèse de Diarbékîr, bien que là, un jour ou l'autre, l'élément arabe soit appelé à dominer. Il n'est pas sûr pourtant que le patriarche d'Antioche ait accepté ces conditions, et en serait-il ainsi qu'il faudrait encore que M^{gr} Nectaire, d'Alep, et M^{gr} Germain, d'Adana, veuillent bien se soumettre à cette combinaison. Or, M^{gr} Nectaire a déjà fait savoir qu'il s'y refusait; il préfère les oignons d'Egypte, surtout par le temps qui court, au pain plutôt dur et peut-être même ensanglanté que lui offrieraient ses diocésains d'Adana.

II. AU PATRIARCAT DE JÉRUSALEM : AVANT ET APRÈS L'ACCORD.

Une lutte sourde se poursuivant depuis huit mois entre le patriarche Damien et son synode, un conflit souvent à main

armée entre les Arabes et les Grecs de Palestine, un schisme commencé entre l'Eglise sionite d'une part, le Phanar et le patriarcat d'Alexandrie d'autre part : tel est le spectacle que présentait dès le début de l'année 1909 l'Eglise de Jérusalem.

Les *Echos d'Orient* ont redit les gémissements de la Grande Eglise sur les égarements de M^{gr} Damien et les roueries du pape d'Alexandrie, M^{gr} Photios, accumulant intrigues sur intrigues pour remplacer le patriarche déconsidéré.

Mais le temps, ce grand médecin des passions humaines, cicatrise les blessures de la politique comme celles du cœur. Voici donc que, le 5 mai dernier, M^{gr} Damien fait les premières avances en écrivant à Joachim III une longue lettre, dans laquelle il consigne les résultats de ses réflexions. En effet, tandis que sous les noirs cyprès de Khalki ou dans les salles humides du métokhion de la Corne d'Or, les ecclésiastiques sionites exilés par M^{gr} Damien se comparaient dans leur désolation aux Hébreux « assis sur les rives de Babylone et pleurant au souvenir de Sion »; le chef obstiné de l'Eglise sionite méditait « sur l'unité de l'esprit dans le lien de la paix », tant recommandée par Notre-Seigneur dans l'Evangile de saint Jean et rappelée maintes fois par l'Apôtre des nations dans ses épîtres. Soudain, l'idée lui vint que peut-être il ne serait pas mauvais de renouer les relations fraternelles du passé avec les Eglises-sœurs.

Dans sa lettre, très touchante, il fait part à Sa Toute Sainteté du travail latent de conversion qui s'accomplit dans son âme, et il n'hésite pas à attirer l'attention du patriarche œcuménique sur la nécessité de « lever certains obstacles pour défendre les affaires ecclésiastiques ».

Va-t-il offrir sa démission tant réclamée par le Phanar? Non pas : les patriarches orthodoxes qui ne parlent jamais que de leur « indignité et de leur médiocrité » — expression souvent très heureuse de la réalité — se résignent difficilement à l'abandon de leur dignité. Du reste, dans cette question, le bon droit est du côté

(1) *Vérité ecclésiastique*, 1909, n° 37, p. 290.

de M^{gr} Damien, qui n'a pas à capituler. Donc, au lieu de céder lui-même, il exhorte doucement l'Eglise de Constantinople à reconnaître définitivement les changements survenus à Jérusalem depuis le 16 février dernier.

De plus, il fait observer que le retard qu'on a mis à opérer la réconciliation des deux Eglises a nui beaucoup à leurs intérêts communs.

En conséquence, pour ne pas différer plus longtemps le retour de la paix, après en avoir conféré avec son nouveau saint synode, le patriarche de Jérusalem supplie tout particulièrement la Grande Eglise de reprendre avec l'Eglise sionite les bonnes relations qu'elles avaient dans le passé. La pensée de la lutte qu'elle a dû soutenir ces temps derniers pour garder intact son patrimoine séculaire est une raison urgente de conclure au plus tôt cet accord.

La supplique dans laquelle M^{gr} Damien développe ces *considerants* porte, avec sa signature, celle de M^{gr} Méléce, métropolitain du Jourdain; de M^{gr} Sophrone, de Philadelphie; de M^{gr} Sophrone, de Gaza; de M^{gr} Basile, de Kyriacoupolis; de M^{gr} Corneille, de Madaba, etc. Quel accueil le Phanar fait-il à ces avances? A Constantinople, le 23 juillet, les négociations se poursuivent entre le patriarche et l'ambassadeur de Russie, M. Tcharikof. On examine les conditions du futur accord. Le 24 juillet, portée devant le saint synode phanariote, l'affaire est vigoureusement discutée parmi les conseillers de Joachim III: les uns, dans l'étude de la question, voudraient remonter à six mois auparavant; les autres pensent qu'il suffit d'étudier les dernières lettres du patriarche Damien; enfin, sur la proposition du « saint » de Nicomédie, on se décide à reconnaître M^{gr} Damien comme légitime patriarche depuis le jour où le saint synode sionite s'est réconcilié avec lui et l'a de nouveau reconnu comme tel.

Aussitôt le grand archidiacre reçoit l'ordre d'insérer dans les diptyques sacrés le nom de S. B. M^{gr} Damien, tandis qu'on expédie à ce dernier le télégramme suivant :

Grâce à Dieu, la Très Sainte Eglise de Constantinople a décidé en réunion synodale l'insertion dans les diptyques sacrés du nom de Votre Béatitude comme étant entrée canoniquement en possession de son siège.

On devine la joie débordante de S. B. M^{gr} Damien à la réception de cette lettre. Elle transpire dans le télégramme par lequel il répond à Sa Toute Sainteté Joachim III, le 27 juillet.

C'est avec une profonde émotion que nous avons lu aujourd'hui en séance synodale le télégramme de Votre Toute Sainteté et que nous avons rendu des actions de grâces au Dieu donateur de la paix en retour des liens salutaires par lesquels il unit nos Eglises..... Nous prions le Seigneur de fortifier ces liens de fraternité qui unissent nos Eglises pour leur affermissement durable, pour leur exaltation, pour la gloire de Dieu et pour le bien de toute l'orthodoxie.

Ici encore, il reste à obtenir l'adhésion de M^{gr} Photios d'Alexandrie. Son synode a répondu négativement dès le début (1); mais, après avoir reçu la lettre explicative que lui a envoyée le Phanar, renonçant provisoirement aux espérances que lui faisait concevoir le trône de Jérusalem, Sa Béatitude s'inclinera sans doute devant le fait accompli.

Quant aux conditions nouvelles dans lesquelles M^{gr} Damien redevient officiellement patriarche de Jérusalem, elles ne sont pas encore précisées. Sur la demande du patriarche lui-même, en date du 28 juillet, une Commission composée des archimandrites Joseph et Jacques et de l'archidiacre Dosithée, de Constantinople, travaillera avec les synodiques de Jérusalem à les délimiter. S'agit-il des concessions à faire aux Arabes? Très probablement, puisque celles-ci sont acceptées en principe et qu'il ne s'agit plus que d'en définir la portée. Mais la Commission ecclésiastique n'est pas la seule à travailler sur ce terrain, une Commission purement civile, composée de Turcs et de Grecs et

(1) Πανταίνος, n° 49, p. 810.

nommée par le gouvernement ottoman, s'en occupe également, et M^{gr} Damien en a déjà reconnu la validité, au grand chagrin de Joachim III, qui y voit, peut-être pas à tort, une violation formelle des lois canoniques. Qu'en sortira-t-il? Il serait encore prématuré de le dire; peut-être un nouveau schisme, à moins que les exigences des Arabes orthodoxes ne finissent par lasser le gouvernement impérial.

*
**

L'Eglise de Constantinople a-t-elle raison de se réjouir de ces deux accords? Au point de vue canonique, cela ne paraît guère. Aux yeux des Grecs, l'élection de M^{gr} Grégoire, d'Antioche, n'est pas plus valide aujourd'hui qu'elle ne l'était il y a trois ans, et que ne le fut, il y a dix ans, celle de M^{gr} Mélèce, son prédécesseur. Les avantages ethniques obtenus compensent-ils cette reculade? En aucune façon, puisque, à l'avenir, il y aura seulement deux Grecs sur quatorze ou quinze titulaires que compte le patriarcat d'Antioche, à supposer même que M^{gr} Germain et M^{gr} Nectaire soient acceptés. A Jérusalem, après avoir déclaré plus de dix fois que le maintien de M^{gr} Damien sur le trône de saint Jacques était anticanonique, après l'avoir fait insulter par la presse phanariote, comme ne l'a jamais été le pire bandit, le saint synode se ravise aujourd'hui et déclare la situation de l'Eglise de Sion parfaitement régulière.

Que s'est-il donc passé? Oh! pas grand-chose. Deux faits seulement qui ne sont pas d'ordre ecclésiastique. Tout d'abord, M. Zervoudakis, le banquier grec qui a prêté 2 millions de francs à la Caisse du Saint-Sépulcre, pour tirer celui-ci de l'embarras financier dans lequel il se débattait vainement, ne tient pas à perdre son argent dans ces querelles éternelles de moines et de prêtres grecs ou arabes, et il a multiplié en ces derniers temps les

visites, peut-être même les sommations, au Phanar, au métokhion du Saint-Sépulcre et à tous les intéressés.

En second lieu, M. Tcharikof, le nouvel ambassadeur russe auprès de la Porte, semble vouloir, au point de vue de l'orthodoxie, jouer un rôle plus actif que son devancier. Ne l'a-t-on pas vu, lui aussi, multiplier les démarches pour réconcilier tous ces frères ennemis et s'efforcer de dénouer la crise? Maintenant que sur le trône d'Antioche siège un patriarche arabe, ami de la sainte Russie, et que le patriarcat de Syrie est pour longtemps soustrait à l'influence grecque: maintenant que, par les capitulations de M^{gr} Damien et les maladresses de ses opposants, l'élément arabe précurseur de l'hégémonie russe, va sans tarder se rendre maître du patriarcat de Jérusalem, l'Eglise russe a tout intérêt à boucher les fissures qui se sont produites dans l'orthodoxie, à écarter les divisions qui paralysent sa propagande. Et si les Grecs, joués en cette affaire comme en tant d'autres, sont tentés de se plaindre, ils auront tort, tout à fait tort, car leur Eglise n'a pas négligé ses propres intérêts. En même temps qu'ils annonçaient ces réconciliations stupéfiantes, les journaux de Constantinople nous apprenaient discrètement que la Russie venait de remettre au patriarcat œcuménique les six années d'arriérés dont elle était redevable envers lui. S'agit-il là d'une dette ou d'une bonne main? Je l'ignore tout autant que je suis incapable d'en évaluer le montant. Et je ne voudrais même pas insinuer une calomnie dans l'esprit de nos lecteurs, qui savent trop combien souvent l'axiome *post hoc, ergo propter hoc* est démenti par les faits. Il est possible que cette générosité russe ne soit pour rien dans la réconciliation opérée, mais il y a aussi parfois de bien étranges coïncidences.

E. MONTMASSON.

BIBLIOGRAPHIE

K. KRUMBACHER. *Ein serbisch-byzantinischer Verlobungsring*, extrait des comptes rendus de l'Académie des sciences, cahier III. Munich, 1906, in-8°, p. 421-452.

Dans ces quelques pages, M. Krumbacher étudie minutieusement les renseignements philologiques et historiques relatifs à une bague de mariage remontant à l'époque byzantine, dont il doit la reproduction photographique au Dr Schneider, de Mayence. En or massif, du poids de 26 grammes, ayant 17 millimètres et demi de diamètre dans la plaque de face et 18 millimètres et demi de diamètre dans le cercle transversal, l'anneau porte cette inscription sur l'une de ses faces :

Μνήστρον Στεφάνου Δουκιῆς βίζης κλάδου.
Κομνηνοφύης ταιν χειροῖν, "Ανα, δέχου.

En bon philologue, M. Krumbacher examine les formes grammaticales de l'inscription, étudie la métrique du distique, signale à l'occasion de cette bague d'autres anneaux byzantins, rapporte la coutume qu'avaient les fiancés de s'offrir ces sortes de présents, et recherche quels sont les deux personnages historiques, Etienne Ducas et Anne Comnène, dont il est ici question.

E. MONTMASSON.

N. JORGA, *Geschichte des Rumanischen Volkes in Rahmen seiner Staatsbildung*. Gotha, 1905. 2 vol. in-8°. XIV-402, XIII-478 pages.

Dans ces deux volumes, M. Jorga fait l'histoire extérieure et intérieure de la Roumanie, depuis la période de l'occupation romaine jusqu'à la constitution définitive de l'Etat roumain en 1881.

A l'extérieur, sur les débris de l'empire romain, nous voyons une série de peuples se disputer les bords du Danube : Bulgares, Serbes, Grecs, Avars, Magyars, Moldo-valaques, Cumans, etc. Jusqu'au XII^e siècle, les Slaves triomphent et imposent leur civilisation. Puis, au prix d'âpres combats, livrés aux Hongrois et aux Bulgares, la principauté de Valachie se libère partiellement,

la principauté de Moldavie se fonde, et, au XV^e siècle, en dépit des assauts que lui livrent les armées turques de Bajazet II, la puissance de l'Etat roumain atteint son apogée sous le règne d'Etienne le Grand.

Toutefois, la force de cet Etat militaire n'est qu'apparente. Etienne le Grand étant mort, les Turcs imposent leur domination, les Tartares s'établissent en Bessarabie, les Grecs mettent à la tête de la principauté le prince Cantacuzène, les Phanariotes dominent pendant la première moitié du XVIII^e siècle, et, après la guerre russo-turque de 1769-1774, une partie des villes roumaines tombent au pouvoir de l'Autriche. Plus tard, après la révolution politique de 1848, les deux principautés de Moldavie et de Valachie arrivent à s'unir ; le royaume de Roumanie se dessine déjà dans ses grandes lignes : tour à tour le prince Couza et le roi Charles I^{er} cherchent à le délivrer de la tutelle étrangère : ce résultat ne sera atteint qu'en 1878, après la guerre russo-turque, lorsqu'en échange de la Bessarabie, abandonnée à la Russie, la Roumanie recevra définitivement la Dobroudja. Trois ans plus tard, en 1881, la Roumanie sera érigée en royaume indépendant.

A l'intérieur, la vie économique et intellectuelle de ce peuple se ressent des influences multiples qu'il a subies. Peuple composé à l'origine de pasteurs et de cultivateurs, habitants de la plaine ou de la montagne, cultivant surtout le blé, le maïs, les betteraves, les plantes textiles et la vigne, les Roumains se sont confinés dans les villages jusqu'au XIV^e siècle, époque de la construction de leurs premières grandes villes. Aux Slaves qui les ont longtemps dominés, ils sont redevables d'un bon nombre de mots de leur langue et de leurs premiers livres liturgiques ; aux Phanariotes ils doivent en partie la réorganisation de leurs finances ; enfin, à leurs relations avec l'Allemagne et l'Autriche, ils doivent pour une bonne part le développement de leur industrie. A l'heure actuelle, se mettant à l'unisson des autres nations dans le domaine politique, ils comptent dans leur Parlement, fondus dans la même unité nationale, les représen-

tants de tous les partis : libéraux, conservateurs, radicaux et socialistes. Malheureusement, comme dans plusieurs autres États orientaux, la population est peu homogène : en dehors des Roumains proprement dits, les Hongrois, les Juifs les Bulgares et, au Nord, les Russes, habitent les plantureuses campagnes de Roumanie.

Les deux volumes de M. Jorga, qui exposent, avec des détails si intéressants, l'histoire de ce royaume, nous font désirer l'apparition d'ouvrages similaires relatifs à l'histoire des différents États de l'Europe orientale.

E. MONTMASSON.

ZIKOS D. RHOSIS, Σύστημα δογματικής τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Athènes, C. G. Eleftheroudakis, 1903. t. I, in-8° de 502 pages. Prix : 15 drachmes.

M. Zikos Rhois, qui a enseigné la théologie dogmatique à l'Université d'Athènes, a conçu l'heureux projet de publier ses leçons en deux volumes sous le titre : *Système de dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*. C'est le premier volume que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs. Le patriarche œcuménique Joachim III et le saint synode athénien lui ont donné leur approbation élogieuse et l'ont recommandé chaudement aux fidèles orthodoxes. Disons brièvement son contenu.

Après un prologue sur la difficulté de composer un cours de dogmatique orthodoxe et une préface renfermant des généralités sur le christianisme et l'état de l'humanité à son apparition, vient une introduction où l'on définit l'objet de la dogmatique et ses relations avec les autres sciences sacrées et profanes. Suit un essai de dogmatique générale correspondant par certains côtés à notre traité de la foi.

La dogmatique spéciale comprend deux grandes divisions : *Dieu considéré en lui-même; Dieu considéré dans ses relations avec les créatures*. La première embrasse le *De Deo uno et trino* de nos manuels, avec cette particularité que l'étude des attributs divins vient après l'exposé du dogme trinitaire. La seconde est subdivisée en quatre chapitres d'inégale étendue : *l'Acte créateur; la Providence; les Relations du dogme de la création avec les sciences naturelles et la réfutation de la théorie évolutionniste; les diverses créa-*

tures; anges, monde matériel, hommes. L'homme est étudié en lui-même, dans son corps et dans son âme et dans l'état primitif de sa création. Le volume se termine par le traité de la religion en général et des lieux théologiques.

Malgré son admiration pour la théologie allemande, M. Zikos Rhois n'appartient point à l'*orthodoxie large*. C'est un conservateur, qui maintient en particulier l'autorité des confessions de foi du XVII^e siècle et leur accorde la même valeur qu'aux décisions des sept conciles. A l'encontre d'un grand nombre de théologiens orthodoxes, il reconnaît que les sept conciles n'ont défini que très peu de dogmes, et que ne pas reconnaître le caractère obligatoire des confessions de foi, c'est ouvrir la porte à l'incertitude touchant un grand nombre de vérités révélées. Dans des notes d'une longueur parfois démesurée, il réfute Harnack, Dorner et consorts. Il fait la leçon aux vieux-catholiques et démasque leur jeu un peu louche. Les catholiques n'ont pas non plus à se féliciter de lui : « Dès le IX^e siècle, dit-il, l'Eglise occidentale soumise au Pape se sépara de la véritable Eglise par ses prétentions arrogantes et par ses innovations dans le dogme, le culte et la discipline. »

De ces innovations prétendues, M. Rhois examine assez longuement la principale, la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, et son exposé est vraiment peu objectif. On se serait attendu à une discussion plus sérieuse et plus complète des textes patristiques de la part d'un vétéran des conférences de Bonn. Au lieu de cela, on nous sert les antiques sophismes de Photius. Parmi les Pères occidentaux, il n'est parlé que de saint Augustin et encore insinue-t-on que ses œuvres ont peut-être été falsifiées aux endroits qui expriment clairement la procession *ab utroque*. L'exégèse des textes des Pères grecs, comme saint Epiphane et saint Cyrille d'Alexandrie, qui professent nettement le dogme catholique, est purement fantaisiste et ne peut se supporter à une époque où l'on respecte la pensée d'autrui.

L'auteur aurait pu se dispenser aussi d'attaquer notre doctrine de la justice originelle, attendu qu'elle se retrouve pour le fond dans les confessions de Moghila et de Dosithée.

Ces critiques mises à part, l'ouvrage de M. Rhois se recommande par de sérieuses qualités; il est sobre, il est clair, et il faut savoir gré à l'auteur de son attitude nettement hostile à l'égard du rationalisme allemand. Aussi sommes-nous de ceux qui souhaitent que le second volume ne tarde pas trop à paraître.

M. JUGIE.

XIX^e CONGRÈS EUCHARISTIQUE INTERNATIONAL, 1908. WESTMINSTER. Londres, Sands et C^{ie}, 1909, in-8° de xv-684 pages. Prix : 6 francs.

Si, en Occident, le Congrès eucharistique de Londres a eu un grand retentissement, il a attiré aussi l'attention des Orientaux. Les revues russes en particulier en ont parlé en des termes d'une neutralité plutôt bienveillante. Cette grandiose manifestation, en faisant constater au monde entier les progrès vraiment extraordinaires du catholicisme sur le sol de la protestante Angleterre, ne pouvait manquer de frapper les membres de l'Eglise orthodoxe, qui renouvellent depuis des siècles des essais d'union toujours avortés avec l'Eglise épiscopaliennne. Ajoutons que la solennité de la messe byzantine, qui a été une des originalités de ce Congrès et à laquelle plusieurs de nos missionnaires du rite grec ont pris une part active, était faite pour piquer leur curiosité, surtout après les fêtes romaines en l'honneur de saint Jean Chrysostome.

Aussi ne sera-t-on pas étonné que nous signalions aux lecteurs des *Echos d'Orient* le volume qui contient les Actes de ce XIX^e Congrès eucharistique; on y trouve, outre la relation des solennités religieuses et les discours des prélats qui y ont pris part, tous les rapports lus tant à la section anglaise qu'à la section française. De ces rapports, plusieurs ont une allure vraiment scientifique et quelques-uns ont trait à la théologie eucharistique de l'Eglise orientale. Signalons parmi ces derniers *la Doctrine de saint Jean Chrysostome sur la divine Eucharistie*, dû au prince Max de Saxe; *l'Eglise orthodoxe et la sainte Eucharistie* par Adrien Fortescue, l'auteur d'un ouvrage sur l'Eglise byzantine, que nos lecteurs connaissent bien; *le Dogme de la transsubstantiation et la christo-*

logie antiochienne du v^e siècle, par le P. Jules Lebreton; *les Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, par Dom Pierre de Puniet. Quant à ceux qui s'intéressent à l'histoire du culte eucharistique dans l'Eglise d'Angleterre, ils trouveront dans le présent volume une riche mine de renseignements variés.

M. JUGIE.

M^{gr} NICOLAS MARINI, *l'Immacolata Concezione di Maria Vergine e la Chiesa Greca ortodossa dissidente*. Rome, v. Salviucci, 1908, in-8° de vi-172 pages.

Parmi les études sur Marie Immaculée provoquées par le cinquantenaire de la définition de 1854, celle-ci occupe certainement une place d'honneur tant par son étendue que par l'intérêt apologetique qu'elle présente. L'auteur l'a d'abord fait paraître en article dans le *Bessarione*, revue dont il est le directeur. Dans une préface, il avertit le lecteur que son travail ne se distingue pas par la nouveauté du contenu. Il n'a fait qu'utiliser les documents déjà publiés par Passaglia, Ballerini, Perone et autres; mais, ce qu'il y a d'original c'est la méthode. Au lieu d'être une enfilade de textes, c'est une étude synthétique où les textes sont groupés et commentés sous diverses rubriques. A ce point de vue, elle se recommande particulièrement à l'attention des théologiens.

La méthode synthétique a ses avantages, elle a aussi ses inconvénients, si on n'y prend garde. Elle fait négliger les données historiques nécessaires pour suivre le fil de la tradition et son développement. Ce que le lecteur regrette surtout dans l'ouvrage de M^{gr} Marini, c'est l'absence des données biographiques sur les auteurs qu'il cite et qui sont loin d'être tous des personnages connus. S'il avait fait attention à l'époque où ces auteurs ont vécu, il aurait sans doute intitulé son ouvrage: *l'Immaculée Conception et l'Ancienne Eglise grecque*, au lieu de: *l'Immaculée Conception et l'Eglise grecque orthodoxe dissidente*, attendu que la presque totalité de ces auteurs sont antérieurs au schisme de Cérulaire. Il n'aurait pas non plus canonisé Isidore Glabas, mort archevêque de Thessalonique, en 1393. En réalité, l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception dans

l'Eglise grecque après le schisme est encore à faire, et elle offre en faveur de la croyance catholique des témoignages autrement explicites que ceux que nous trouvons dans le présent ouvrage. Ajoutons que l'auteur aurait gagné à dépouiller la *Patrologie* de Migne, même pour la période antérieure à Cérulaire.

M. JUGIE.

C.-I. DYOVOUNIOTIS, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Athènes, G. S. Vlastos, 1903, in-8°, VIII-199 pages.

La thèse de M. Dyovouniotis constitue, avec le travail déjà ancien d'Apostolidis (Athènes, 1838), à peu près toute la littérature scientifique des Grecs modernes concernant saint Jean Damascène. Si l'on songe d'ailleurs que M. Dyovouniotis n'a pas pu trouver, même à la bibliothèque nationale d'Athènes, l'ouvrage de son prédécesseur, on ne pourra que remercier d'autant plus vivement le savant professeur d'avoir consacré ses efforts à faire connaître parmi ses compatriotes le maître classique de la théologie orientale.

Le présent travail, dédié au protestant Albert Hauck, n'est dans l'intention de l'auteur que l'amorce d'une étude plus considérable qui sera basée sur l'examen des manuscrits. Dans une première partie, p. 1-22, on nous donne des remarques générales sur saint Jean Damascène, une notice biographique; on nous indique les sources du Damascène et leur utilisation, les manuscrits et les éditions. La II^e partie, intitulée *Doctrine*, p. 23-161, vise à établir la *théologie* du saint docteur: 1^o sur les images; 2^o sur Dieu; 3^o sur la Christologie; 4^o sur la Sainte Vierge; 5^o sur les sacrements; 6^o sur les fins dernières. Enfin, une III^e partie, p. 162-195, étudie brièvement *les autres ouvrages du Damascène*, ceux qui n'ont pas trouvé place sous la précédente rubrique. Un épilogue ou résumé des données doctrinales, p. 195-199, couronne le tout.

La I^{re} partie, qui est en réalité une introduction, aurait gagné à être plus complète. La III^e partie eût été supprimée de ce fait, mais le livre aurait eu plus d'unité; cela aurait permis, en donnant une fois pour toutes les renseignements nécessaires, de ne plus revenir, pour chaque para-

graphe de la doctrine, sur les ouvrages du saint docteur. C'est un inconvénient que M. Dyovouniotis n'a pas su éviter. — Au point de vue chronologique, il est utile de rappeler que le R. P. Vaillhé a fixé à l'année 749 la date de la mort de saint Jean Damascène. (*Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 28 seq.) De même, le concile iconoclaste d'Hiéria s'est tenu en 753 et non en 754 (*Ibid.*, p. 28, en note).

Dans l'exposé de la théologie damascénienne, il faut savoir gré à l'auteur de s'être élevé assez souvent contre certaines interprétations de savants protestants, comme Gass, Harnack, Hauck, etc., mais son opinion n'est point pour cela toujours recevable. C'est à tort, par exemple, que le saint docteur est rangé (p. 67) parmi les adversaires du *Filioque*. (Cf. *De fide orthodoxa*, 1, 8; et Hergenrœther, *Photius*, t. I, p. 684 seq.) Le concept ancien et le concept nouveau de la personnalité ne s'opposent pas, comme il est dit, p. 86, mais se complètent. A en croire l'affirmation, d'ailleurs tout à fait gratuite, de l'auteur (p. 109), l'Eglise occidentale enseignerait à peu près l'anéantissement de la volonté humaine du Christ par la volonté divine. A la page 133, note 1, on reproche, bien gratuitement encore, aux « Occidentaux », de déifier la Mère de Dieu. M. Dyovouniotis a raison, p. 145, de trouver inexacte la pensée du Damascène sur le mot *antitype*, mais il a tort de ne pas reconnaître que cette inexactitude a faussé sa théorie de l'épiclèse. (Voir *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 193 seq. *L'épiclèse et le mot antitype dans la messe de saint Basile*.) En matière d'eschatologie, l'auteur prête trop facilement à saint Jean Damascène ses propres opinions, par exemple sur le jugement particulier et sur le séjour des âmes entre la mort et la résurrection (p. 155). On trouve à plusieurs reprises, p. 177, 178, 181, Bartiffol pour Batiffol. L'absence de toute table des matières et de tout index est regrettable pour un ouvrage qui, malgré les réserves faites ci-dessus, n'est pas sans valeur scientifique.

S. SALAVILLE.

J. STOFFELS, *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die aeltesten Ansätze christlicher Mystik*. Bonn. P. Hanstein, 1908, in-8°, VII-173 pages. Prix: 3 marks.

On sait que les cinquante *Homélies spirituelles* adressées par saint Macaire l'Égyptien (295-385) à ses moines de Scété (MIGNE, P. G., t. XXXIV, col. 449-821) ont valu à leur auteur le droit d'être tenu pour un des premiers représentants de la mystique chrétienne. M. l'abbé Stoffels a entrepris de faire la synthèse doctrinale des idées contenues dans ces discours d'occasion, qui, pour le fond et pour la forme, sont vraiment d'un vif intérêt. Il intitule son travail : *la Théologie mystique de Macaire l'Égyptien et les plus anciens essais de mystique chrétienne*. Il va sans dire que le mot *mystique* est à prendre ici dans un sens large qui fait abstraction des discussions récentes soulevées à ce sujet.

Une notice sur la vie de Macaire et sur ses œuvres (p. 1-17) sert d'introduction. Une première partie étudie brièvement (p. 18-56) les éléments mystiques, dans la pensée hellénique, juive et chrétienne avant Macaire, éléments que, d'ailleurs, exception faite pour l'Écriture, Macaire a peu ou point utilisés. Puis vient la seconde partie (p. 56-173), celle qui en réalité constitue le fond de l'ouvrage, et qui consiste à examiner en détail la théologie mystique de Macaire. A vrai dire, cette division ne nous paraît pas exempte de tout reproche. Il est curieux de voir le titre principal du livre revenir exactement dans les mêmes termes comme titre de la seconde partie, tandis que le titre secondaire a déjà servi d'en-tête à la première. Il aurait mieux valu, croyons-nous, joindre celle-ci à l'introduction. Mais c'est là simple défaut matériel de proportion, et je m'en voudrais d'y insister outre mesure, bien qu'il reparaisse dans les deux chapitres qui se partagent la seconde partie.

Le chapitre I^{er} (p. 57-75) voit dans l'utilisation de la philosophie stoïcienne de la nature et dans l'allégorisation de l'Écriture Sainte les deux éléments qui ont servi à Macaire pour édifier sa mystique. Le second de ces éléments, employé d'ailleurs avec juste mesure, n'a rien que de naturel de la part d'un Égyptien. Mais M. Stoffels exagère par trop l'influence de la philosophie stoïcienne sur Macaire. Les expressions sur lesquelles il prétend se fonder, « lumière, feu », etc., peuvent aisément s'expliquer sans recourir à cette théorie.

Le chapitre II (p. 76-170) condense en système la doctrine spirituelle de Macaire.

Il est intitulé : « La doctrine de Macaire sur la vraie vie, c'est-à-dire celle qui consiste dans la ressemblance avec Dieu et la mystérieuse communion de l'âme avec Dieu dans le Christ par le Saint-Esprit. » La pensée centrale du système est celle-ci : « L'image de Dieu dans l'âme — l'image naturelle et, à un degré incomparablement plus élevé, la surnaturelle — est la source de la vraie vie pour les hommes. Cette image surnaturelle de Dieu a été effacée par le péché et remplacée par « l'image de Caïn », ce dernier étant considéré comme le type de l'égaré, de l'inconstant et du malheureux. La perte de l'image de Dieu constitue « la vraie mort » de l'âme, et de cette mort qui est la vie de l'âme avec Satan, Macaire résume d'un mot les effets en l'appelant la vie de la mort. » (P. 88.) La liaison de l'âme avec Satan a des degrés : le dernier, le plus affreux, c'est, dit le Saint, « le viol de l'âme par Satan ». (P. 112 seq.) A ce sombre tableau s'oppose la mystique du Christ qui, rachetant l'âme de l'esclavage, la fait renaître à la vraie vie en rétablissant en elle l'image divine par le Saint-Esprit. C'est avec enthousiasme que Macaire parle des « fruits de l'Esprit » que sont les vertus, sans essayer d'en faire une classification systématique. C'est avec enthousiasme aussi qu'il annonce pour l'au-delà de l'éternité le couronnement suprême de la vraie vie dans l'âme épouse du Christ désormais glorifiée.

Dans cet exposé de doctrine spirituelle, la relation avec l'Église, les sacrements et le culte, ne se trouve point exprimée (p. 172). Mais il va sans dire que Macaire et ses moines n'en alimentaient pas moins pour cela à ces canaux sacrés leur forte vie chrétienne. Notons que M. Stoffels insinue, en terminant (p. 173), une relation entre la « lumière mystique » dont parle souvent le saint abbé égyptien, et la « lumière incréée » des hésychastes.

Dom Ceillier est cité p. 14, n. 3, avec cette référence : Ed. Paris, VII, 709-724. *L'Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* a eu au moins trois éditions parisiennes (1729, 1763 et 1865). De laquelle s'agit-il ?

Sauf le manque de proportion dans la division matérielle de l'ouvrage et la part trop large faite à l'influence stoïcienne, ce travail, fruit d'un concours organisé par la Faculté catholique de théologie de l'Uni-

versité de Bonn, ne mérite que des éloges. On regrette, après l'avoir lu, de ne point rencontrer à la fin l'index alphabétique auquel les Allemands nous ont habitués et que des livres de cette valeur devraient toujours avoir.

S. SALAVILLE.

C. ΔΥΟΒΟΥΝΙΟΤΙΣ, Ἡ μέση κατάσταση τῶν ψυχῶν. Athènes, S. Vlastos, 1900, in-8° de 116 pages.

Dans cet opuscule, M. Constantin Dyovouniotis, professeur de théologie à l'Université d'Athènes, s'est proposé d'examiner un point capital de l'eschatologie chrétienne : l'état des âmes des morts avant le jugement dernier. Il nous avertit lui-même qu'il n'a pas l'intention de suivre les chemins battus et qu'il veut *exciter la curiosité des théologiens* sur une question laissée jusqu'ici d'après lui plus ou moins dans l'ombre, tant en Occident qu'en Orient. Il prend pour guides l'Écriture et la Tradition, en nous faisant remarquer cependant que telle de ses hypothèses, tout en n'étant pas contraire à ces deux sources de la vérité révélée, ne s'y trouve point cependant exprimée d'une *façon précise*. Voici en résumé la théorie du professeur athénien sur l'état intermédiaire des âmes pendant l'intervalle de temps qui va de la mort de chacun à la résurrection générale :

1° Les âmes séparées de leur corps sont absolument incorporelles et ne retiennent plus rien de la matière. Elles se trouvent dans un lieu déterminé, gardent la notion du temps et la conscience d'elles-mêmes, et peuvent avoir des relations tant entre elles qu'avec les vivants et les choses extérieures.

2° Ces âmes vont toutes au même endroit, dans l'Hadès, le chéol des anciens Hébreux. L'Hadès est un lieu souterrain, mais sa profondeur est telle que, par l'intermédiaire de l'air et de l'atmosphère, il embrasse dans son périmètre une partie du ciel. Il est divisé en deux compartiments, dont l'un, appelé « sein d'Abraham, paradis d'en bas », est le séjour des bons, et l'autre, appelé « lieu d'affliction, prison, ou simplement Hadès », reçoit les méchants. Ce ciel d'en bas et cet Hadès ne sont pas à confondre avec le ciel proprement dit et la géhenne, noms qui désignent respectivement le séjour

des bons et celui des méchants après la résurrection.

3° Pour déterminer la nature de l'état intermédiaire, point particulièrement difficile, l'auteur établit d'abord une distinction entre les âmes de ceux qui, ici-bas, ont suffisamment connu l'Évangile et les âmes de ceux qui l'ont ignoré ou n'ont pu en acquérir qu'une connaissance tout à fait imparfaite. Pour les premiers, la mort termine définitivement le temps de l'épreuve. Leur sort est fixé irrévocablement, soit parmi les bons, soit parmi les méchants. Cette fixité ne s'oppose pas du reste au progrès dans le bien ou dans le mal. Les bons n'arrivent dans l'autre monde qu'avec une sainteté imparfaite, qui ira en augmentant jusqu'au jugement dernier. Les méchants n'ont pas non plus atteint, au moment de la mort, le dernier degré de la perversité. C'est durant l'état intermédiaire qu'ils doivent parvenir à l'endurcissement complet. Les uns et les autres ne reçoivent que partiellement la juste rétribution de leurs œuvres. Les élus n'ont qu'un avant-goût de l'éternelle béatitude, et les damnés ignorent encore le feu de la géhenne.

Quant à la catégorie des « *non appelés* », qui comprend, outre les infidèles proprement dits, païens, musulmans, juifs, les enfants morts sans baptême, les enfants baptisés, morts avant l'âge de raison, les fous, les grands enfants, les chrétiens qui, sans qu'il y ait eu de leur faute, n'ont pu acquérir de l'Évangile une connaissance suffisante, pour tous ceux-là, il y a lieu d'admettre après la mort un prolongement du temps de l'épreuve, durant lequel Jésus-Christ se fera connaître à eux. Ceux qui croiront en sa parole seront sauvés; les autres seront damnés. Car il ne faut pas s'imaginer que Jésus-Christ soit descendu une seule fois dans l'Hadès pour prêcher l'Évangile aux âmes des morts. Cette prédication continue à travers les siècles pour tous ceux qui ont ignoré le christianisme ici-bas. Ce sursis, d'ailleurs, ne diminue en rien l'importance de la vie présente pour ceux à qui il est accordé, car leur conversion dans l'autre monde dépend de la manière dont ils se sont conduits ici-bas.

4° La prière pour les morts n'a pas pour objet de les délivrer d'un état de souffrance, de leur obtenir un soulagement quelconque. C'est une prière de reconnaissance, un acte

d'obéissance envers Dieu, qui veut que nous priions. Elle s'oppose à l'égoïsme, en nous faisant songer aux autres. Elle entretient la religion du souvenir. Le Purgatoire des latins est inadmissible. C'est une doctrine puisée à des sources païennes, introduite par Grégoire le Grand dans l'Eglise occidentale.

Le style de M. Dyovouniotis est d'une grande limpidité. Il déploie une merveilleuse ingéniosité pour tourner au profit de sa thèse les textes scripturaires. Mais cette ingéniosité dégénère malheureusement parfois en haute fantaisie. Ce paradis d'en bas, ce progrès dans le bien ou le mal après la mort, cette prolongation du temps de l'épreuve accordée à certaines âmes, cette négation de l'efficacité objective de la prière pour les défunts, tout cela est contraire non seulement à la tradition de l'ancienne Eglise, mais encore à l'enseignement de l'Eglise orthodoxe, tel du moins qu'il s'exprime dans la confession de Dosithée. D'après ce document officiel de la foi de l'Eglise grecque au XVII^e siècle, les âmes des saints vont immédiatement après la mort dans le ciel proprement dit, où *elles jouissent de la claire vision de la sainte Trinité*. Si la béatitude et le châtement sont dits incomplets avant le jugement dernier, c'est parce que le corps n'y a point encore part. Les âmes de ceux qui n'ont pas complètement satisfait pour leurs péchés déjà effacés par le repentir sont soumises à des peines satisfaites, qui ne se prolongeront pas au delà du jugement dernier et que les bonnes œuvres des vivants peuvent abrégier. Voilà ce qu'enseigne la confession de Dosithée, en parfait accord, pour les points essentiels et définis, avec le dogme catholique. Les théologiens orthodoxes de nos jours feraient bien de s'en tenir à cette saine doctrine, au lieu de nous offrir comme théologie des produits de leur imagination.

M. JUGIE.

T. INNITZER, *Johannes der Tauffer nach der heiligen Schrift und der Tradition dargestellt*. Vienne, Mayer, 1908, gr. in-8°, xx-520 pages. Prix : 9 fr. 50.

Ce n'est pas sans une vive appréhension que j'ai mis la main sur cet ouvrage. Souvent les monographies de cette espèce ont une technique spéciale. Prendre de-ci, de-là

quelques textes de l'Ecriture, et par un traitement approprié leur faire signifier tout autre chose que leur sens véritable, appeler deux ou trois Pères à la rescousse, et présenter leurs opinions personnelles comme l'écho de la tradition ecclésiastique, brocher là-dessus des raisons soi-disant de convenance entremêlées de réflexions pieuses où la fadeur et l'affectation remplacent la virilité chrétienne et le bon sens, voilà ce que plusieurs estiment les règles du genre. Je croyais que pour nous offrir une monographie de 500 pages sur saint Jean-Baptiste il fallait être de cette école. De bonne grâce, j'avoue que je me suis trompé et que le Dr Innitzer s'est inspiré de principes tout opposés : c'est ce qui donne de la valeur à son livre. Il a divisé sa matière en quatre parties : 1^o Enfance et jeunesse de saint Jean-Baptiste, p. 1-137. 2^o Activité de saint Jean-Baptiste jusqu'au baptême de Jésus, p. 138-239; 3^o Du baptême de Jésus jusqu'à la mort du Précurseur, p. 240-369; 4^o Vie posthume et glorification de saint Jean-Baptiste, p. 370-487.

Le volume se termine par une trentaine de pages consacrées à des tables très complètes qui rendront les plus grands services. Mise à part la quatrième partie, où il est traité des disciples du Précurseur, de son tombeau, de ses reliques et des manifestations artistiques si nombreuses dont sa mémoire a été l'objet, l'ouvrage est surtout un commentaire littéral des textes du Nouveau Testament où il est parlé de saint Jean. C'est de la bonne exégèse et de la bonne théologie. Quand il le faut, les Pères sont invités à donner leur avis, mais rien que leur avis : l'auteur qui connaît ses lieux théologiques préfère toujours le sens obvie du texte sacré.

M. Innitzer a traité son sujet avec tant d'amour qu'il a cherché à élucider par le menu tous les détails qui d'une manière ou d'une autre étaient susceptibles de se ramener à son héros. Il y a même à ce point de vue de l'exagération. Nous assistons à un vrai déballage d'érudition : beaucoup d'hébreu, de grec, de morphologie, de syntaxe, d'histoire, de géographie et d'archéologie superflu. Ainsi le pantalon de rigueur pour les prêtres quand ils étaient de service au Temple, p. 49, nous laisse bien indifférents, puisque cela ne regarde que le père de saint Jean-Baptiste; de même l'étymologie du mot

Gabriel poursuivie pendant près de trente lignes serrées, p. 61, ou encore l'énumération de tous les personnages du nom de Jean signalés dans l'Écriture, p. 68-70, à propos de quoi le presbytre Jean entre longuement en scène, très étonné, je suppose. Je pourrais faire quantité de remarques semblables. Dans ces conditions, on comprend mal que M. Innitzer n'ait pas essayé du *Magnificat* une petite exégèse qui aurait moins senti le hors-d'œuvre.

Ces observations ne tendent pas à diminuer la valeur fondamentale de l'ouvrage. Il n'y a là qu'une exubérance d'écrivain qui se présente au public pour la première fois et qui tient à montrer qu'il n'arrive pas les mains vides.

Sans être original, l'ouvrage est solide et témoigne de fortes qualités. La sincérité n'est pas la moindre : l'auteur dit toujours ce qu'il pense. Je ne serais pas toujours de son avis, mais où je l'approuve pleinement c'est quand il montre par son exemple que l'on peut être un grand dévot de saint Jean-Baptiste et, malgré cela, rester fort sceptique sur l'authenticité de ses reliques. Brûlées et jetées au vent, à l'exception de la tête, en 362, si elles ont reparu depuis en diverses églises, c'est évidemment qu'il y a eu confusion et on ne saurait reprocher à M. Innitzer une défiance trop légitime.

En résumé, livre excellent pour le fond. C'est un début qui promet. La préface insinue que d'autres études suivront : souhaitons-les seulement d'une exposition moins lourde et moins touffue, et nous sommes assurés qu'elles auront place dans toutes les bibliothèques.

S. VANDERSTUYF.

PETROVITCH (L.), O. F. M., *Disquisitio historica in originem usus slavici idiomatis in liturgia apud Slavos ac praecipue Chroatos*. Mostar, Typis typographiae Societatis Chroaticae, 1908. in-8°, XVI-88 pages. Prix : 3 couronnes.

Cette dissertation historique sur l'origine de l'usage de la langue slave dans la liturgie chez les Slaves et principalement chez les Croates a été présentée comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse). Elle comprend deux parties. La première est un examen critique des sources historiques (vies des saints Cyrille

et Méthode et de leurs disciples, et lettres des Papes) concernant l'introduction et les vicissitudes du slavon liturgique en Moravie. La seconde s'occupe spécialement des Croates. Elle traite : 1° des relations politico-ecclésiastiques des Croates avec l'Eglise occidentale et l'Eglise orientale, ainsi qu'avec les princes francs et les empereurs byzantins ; 2° des relations des saints Cyrille et Méthode avec les Croates ; 3° de la date qu'on peut fixer pour l'introduction du slave liturgique chez les Croates. Voici en résumé les conclusions de l'auteur :

L'usage du slave dans la liturgie fut introduit en Moravie par les saints Cyrille et Méthode entre 863 et 879. Accepté peut-être par Adrien II, de vive voix sinon par écrit, il fut certainement à deux reprises (en 873 et 879) interdit à saint Méthode par Jean VIII, qui ensuite (juin 880) l'approuva et le loua en termes formels. Cinq ans plus tard, Etienne VI l'interdit de nouveau très sévèrement. Après la mort de saint Méthode (6 avril 885), ses disciples, chassés de Moravie, cherchèrent asile dans les autres pays slaves. Quelques-uns d'entre eux allèrent probablement chez les Croates, qui avaient déjà vraisemblablement été en relations avec les saints Cyrille et Méthode. Introduit peut-être en Croatie entre 876 et 880, le slave liturgique y fut ensuite propagé surtout par l'évêque Théodose de Nona. En 924, la majorité des membres du concile de Spalato se prononça contre l'usage de cet idiome en liturgie ; mais le Pape Jean X, pour des raisons que nous ne connaissons pas, refusa de confirmer cette décision du concile.

On saura gré au R. P. Petrovitch d'avoir nettement distingué les probabilités et les certitudes. Son exposé est clair et bien documenté. Pourquoi n'a-t-il pas jugé à propos d'insérer au cours de l'ouvrage les sous-titres qui figurent à la table des matières ? Un index alphabétique eût ajouté à la thèse un mérite de plus.

S. SALAVILLE.

G. RAUSCHEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Bonn, P. Hanstein 1909. in-8°, 170 pages. Prix : 2 marks 40.

Sous le titre de *Florilegium patristicum*. M. Rauschen a entrepris depuis quelques années de donner aux professeurs et étu-

dians de Séminaires des éditions spéciales pour les œuvres patristiques les plus importantes. Certains de ces fascicules ont eu un réel succès, même au point de vue de la valeur critique : ainsi le fascicule VI a donné la meilleure édition de l'Apologétique de Tertullien. Le fascicule VII, plus modeste, se borne à fournir, sous un format commode et avec quelques notes explicatives, les principaux textes ou témoignages liturgiques et eucharistiques des quatre premiers siècles. Ces textes, l'auteur les a généralement empruntés sans changement aux éditions les meilleures. Il a seulement apporté un soin spécial aux catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem, en se servant des éditions de Dom Toutté, de Rupp et de Lietzmann. Le grec et le latin sont disposés en deux colonnes parallèles. Parmi les lacunes, je signalerai la lettre de Pline à Trajan, laquelle, malgré son imprécision, renferme des indications intéressantes pour la liturgie du second siècle, et qui à ce titre aurait pu trouver place dans le recueil. A propos de la mention de l'épiclese, aussitôt après le *Sanctus* dans la cinquième catéchèse mystagogique, n°7, M. Rauschen met simplement en note : *Hoc capite continetur epiclesis strictiore sensu* (p. 64). On s'attendrait à un peu plus d'explications, surtout dans un livre destiné à des étudiants en théologie.

Pourquoi toujours écrire *deus, pater, filius, spiritus sanctus*, avec des minuscules ? Un bon index alphabétique, distribuant par matières les renseignements et les références, eût été très apprécié des professeurs et des élèves à qui ce recueil pourra néanmoins rendre de grands services.

S. SALAVILLE.

DENZINGER-BANWART, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Fribourg-en-Brigau, Herder, 1908. In-8°, xvii-628 pages. Prix : broché, 6 fr. 25 ; relié, 7 fr. 50.

L'éloge de l'*Enchiridion* de Denzinger n'est plus à faire. Mais la dixième édition que vient d'en donner le R. P. Cl. Banwart, S. J., est une trop importante amélioration de ce précieux manuel pour ne pas mériter une mention spéciale avec les plus vives recommandations. On peut être assuré

que les épithètes de *emendata et aucta* ne sont pas ici des clichés-réclames, mais bien une modeste attestation du travail consciencieux de remaniement et presque de refonte qui donne pleinement au P. Banwart le droit de voir désormais son nom uni à celui du célèbre professeur de Würzbourg.

Dans le titre même du nouvel ouvrage, un petit mot accuse tout de suite l'esprit de clarté et de précision qui y a présidé. C'est le mot *declarationum*, qui a été ajouté pour prévenir des confusions possibles et empêcher le lecteur distrait de prendre pour des définitions de foi toutes les formules contenues dans le volume.

Tous les textes ont été soumis à une soigneuse revision critique ; des notes, très sobres mais très précieuses, ont été insérées où, en particulier, la bibliographie des sources se trouve indiquée avec beaucoup d'exactitude, et sans occuper trop de place, grâce à une série de sigles conventionnels. Les dix-neuf pages qui ouvrent le recueil et qui ont trait aux symboles sont un parfait modèle de la méthode suivie : on a là, excellemment condensés, les principaux résultats des travaux de Kattenbusch, Hahn, Künstle, etc. Certaines pièces de moindre importance ont été éliminées. On pourra parfois regretter leur disparition ; mais on saluera avec joie l'introduction d'un grand nombre d'autres qui étaient absentes des précédentes éditions, tant pour la période ancienne que pour la période moderne et contemporaine. Les pontificats de Léon XIII et de Pie X sont particulièrement bien représentés. Signalons, entre autres documents qu'on sera heureux d'y trouver, ceux sur le socialisme, le mariage chrétien, les sociétés secrètes, les ordinations anglicanes, l'américanisme, les études bibliques (y compris, p. 519, en note, la lettre très remarquée qu'adressa S. S. Pie X à M^{sr} Le Camus, le 11 juin 1906), la communion quotidienne, la séparation de l'Église et de l'État, les fiançailles et le mariage, les doctrines modernistes. Nos lecteurs orientaux auront spécialement plaisir à voir ainsi réunis, au moins dans leurs parties substantielles, des textes récents qu'il ne leur est pas toujours facile d'avoir sous la main ; mentionnons encore à leur intention l'encyclique *Satis cognitum* de Léon XIII (29 juin 1896), sur l'unité de l'Église.

Qu'on n'aille pas croire, d'ailleurs, que

tout l'avantage de la 10^e édition sur les précédentes, en fait de textes nouveaux, se borne aux pontificats de Léon XIII et de Pie X. Car, pour donner seulement une preuve matérielle, la place réservée à ces deux pontificats n'occupe que 87 pages; or, le présent volume compte 140 pages de plus que la 9^e édition datée de 1900.

De plus, rien n'a été négligé pour rendre ce répertoire plus pratique et en faciliter le maniement. Les documents ont été insérés dans l'ordre chronologique. En tête des pages, on lit d'un côté le nom et les dates du Pape ou des Papes à l'époque desquels se rapporte le texte; de l'autre, l'indication du sujet ou des sujets dont il s'agit. Les nombreuses additions apportées ont obligé à remplacer l'ancienne distribution en numéros par une nouvelle; mais on a conservé entre parenthèses, au début de chaque texte, les numéros anciens, ce qui permettra d'utiliser toujours les références données jusqu'ici. On trouvera, du reste, à la fin du livre, une « Clé des concordances » indiquant à quels numéros de la nouvelle édition correspondent ceux des précédentes. Ajoutons, puisque nous en sommes aux numéros, qu'un ingénieux moyen a été employé pour indiquer très brièvement et sans perdre de place les documents concernant le même point de doctrine: c'est le rôle du petit chiffre inséré dans la marge intérieure. Cela n'a l'air de rien, mais un peu de pratique apprendra vite quelles économies de temps représentent ces petits chiffres pour les travailleurs. L'*index systematicus*, qui était déjà fort bien ordonné, a été refondu et présenté plus clairement encore. On y a joint, et ici encore l'innovation est heureuse, un index alphabétique qui rendra de grands services.

Sortie des presses de la maison Herder, la nouvelle édition l'emporte de beaucoup au point de vue typographique sur les précédentes, tant pour les textes grecs que pour les textes latins. Les fautes d'impression sont rarissimes: notons, puisque l'éditeur appelle des critiques, p. 519, en note, de *Camus* pour *Le Camus*.

Plus encore que l'*Enchiridion* Denzinger et Denzinger-Stahl, l'*Enchiridion* Denzinger Banwart devra être le *vade-mecum* de tout théologien, de celui qui apprend et qui écoute sur les bancs de l'école, comme aussi de celui qui enseigne ou qui a blanchi

sur les documents sacrés et sur les livres des vieux maîtres.

S. SALAVILLE.

J.-P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn, F. Schöningh, 1908, grand in-8°, XII-166 pages. Prix: 5 m. 40. (Fait partie de la collection *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* de Ehrhard-Kirsch.)

Laissant de côté la vie de Léonce de Byzance parce qu'il ne pouvait guère, après Loofs, apporter du nouveau sur ce point, l'abbé Junglas, professeur à Coblenz, étudie, comme l'indique le titre de son ouvrage, les *écrits* du célèbre théologien byzantin, ses *sources* et ses *idées*. Avec Loofs, il restreint l'œuvre littéraire de Léonce aux écrits suivants: *Libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos, Solutio argumentorum Severi (Epily-sis)*, et *Triginta capita adversus Severum* (p. 1-4). Mais il rejette, avec preuves à l'appui, l'hypothèse, émise par Loofs, d'un ouvrage perdu qui aurait été l'écrit fondamental auquel se ramèneraient, comme élaborations postérieures, les livres *De sectis, Contra Monophysitas* et *Contra Nestorianos*, transmis sous le nom de Léonce (p. 4-15). Le *De Sectis* ou *Scholia Leontii* doit, dit M. Junglas, être attribué à Théodore de Raïthou; le nom de Léonce, inscrit en tête de cet ouvrage, désigne, non pas le célèbre Léonce de Byzance, mais probablement un personnage homonyme, disciple de Théodore, dont il aurait transcrit les leçons sous ce titre (p. 15-20). Signalons (p. 24-39) un très utile aperçu des trois Florilèges placés à la fin des *Libri adversus Nestorianos et Eutychianos*.

Le chapitre II étudie les sources de Léonce (p. 40-65), et spécialement sa dépendance des Florilèges plus anciens pour les citations patristiques; notons, pour l'histoire de la littérature théologique au VI^e siècle, les excellentes pages traitant des relations de Léonce avec ses trois contemporains: Ephrem d'Antioche, Héraclien de Chalcedoine et Pamphile de Jérusalem.

Le chapitre III examine la philosophie de Léonce de Byzance (p. 66-92). L'auteur repousse nettement l'opinion que Léonce

représenterait une orientation nouvelle de la philosophie patristique, parce qu'il aurait le premier utilisé l'aristotélisme au lieu de la philosophie platonicienne. La philosophie de Léonce présente tout simplement un syncrétisme de platonisme et d'aristotélisme; comme les philosophes de son temps, il est néoplatonicien, avec une forte dose de logique aristotélicienne (p. 68). Vient ensuite (p. 72-92), sous les titres: Catégories, Concepts anthropologiques et théologico-philosophiques (φύσις, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν), un exposé systématique des théories de notre écrivain.

Le chapitre IV (p. 93-125) étudie la polémique de Léonce de Byzance contre les Nestoriens et leur précurseur Théodore de Mopsueste, contre les Aphthartodocètes et contre Sévère. Signalons, comme spécialement remarquable, la pénétrante dissertation sur les idées christologiques de ce dernier (p. 105-119). Le résultat en est que Sévère, «le chef des monophysites modérés», n'était pas, au fond, monophysite (p. 114): sa résistance au Concile de Chalcédoine et à la lettre de saint Léon ne reposait que sur une mésintelligence de la doctrine chalcédonienne, mésintelligence basée elle-même sur une différence de terminologie. Pour Sévère, nature (φύσις), hypostase (ὑπόστασις), personne (πρόσωπον) étaient des concepts synonymes. Au fond, sa doctrine est orthodoxe, mais elle se traduit par les formules et les expressions du Concile d'Ephèse (p. 118). On rapprochera avec fruit de ces données des constatations analogues concernant le nestorianisme, indiquées dans le Bulletin de patrologie publié par les *Études* du 5 mars 1909, sous la signature de F. Cavallera.

Le chapitre V traite de la théologie de Léonce (p. 126-162). Il y est question de sa documentation patristique, souvent dépourvue de critique chez lui comme chez tant d'autres florilégistes; de la relation de sa doctrine avec celle de saint Cyrille d'Alexandrie et de ses efforts pour démontrer leur commun accord avec l'orthodoxie chalcédonienne; de son explication de l'union hypostatique. La conclusion de ce dernier paragraphe, c'est que Léonce est un théologien d'accommodement qui réunit en lui les idées cyrilliennes et antiochiennes (p. 148). Enfin, ce chapitre se termine par quelques excellentes pages sur «l'Enhy-

stasie et son histoire». Le concept traduit par le mot ἐνυπόστατον ne provient pas, comme le veulent Harnack et Loofs, de la logique d'Aristote, mais de la psychologie néoplatonicienne. Quant au mot lui-même, étranger à cette philosophie, il n'a pas été inventé par Léonce de Byzance. Ce n'est pas notre théologien qui l'a introduit le premier dans la théologie grecque et dans la christologie, comme l'ont cru Bardenhever et Rügamer. Quand Léonce l'employa, ce terme avait déjà toute une histoire dont M. Junglas nous trace les grandes lignes au III^e au VI^e siècle.

Un des résultats de ce solide travail sera assurément de modifier le jugement porté jusqu'ici sur Léonce de Byzance. Il ne fut pas le premier théologien de son temps, *in theologica scientia aëvo suo facile princeps*, ainsi que l'a appelé A. Mai; il ne fut pas le premier aristotélicien et le premier scholastique de la théologie chrétienne. Il eut près de lui d'illustres contemporains, peut-être plus grands que lui: Ephrem d'Antioche, Héraclien de Chalcédoine, Pamphile de Jérusalem, Jean Grammaticos, Vigile de Tapse. Il reste néanmoins un intéressant et respectable représentant de la théologie de son époque, qui a été, d'ailleurs, beaucoup utilisé par les théologiens postérieurs (p. 160-162).

A l'index qui termine l'ouvrage, les mots *monophysisme* ou *monophysite* auraient dû, semble-t-il, trouver place. Ajouter à la liste des *errata*: p. 41, note 2, χαρακτηρίζει pour χαρακτηρίζει; p. 46, en note, μείζον pour μείζον; p. 115, note 1, κατὰ συνάφειαν pour κατὰ συνίφειαν.

Un regret que l'éditeur nous permettra de lui soumettre en finissant, c'est que le brochage de ce volume, comme de plusieurs autres de la même collection, laisse beaucoup à désirer. Les feuillets, étant décousus, se détachent les uns des autres dès que le livre a été découpé pour une première lecture; et l'on s'expose à en égarer si l'on ne fait pas tout de suite appel au relieur. Des ouvrages aussi scientifiques et aussi utiles que celui de M. Junglas méritent plus que d'autres ce supplément de travail et d'attention. Cette monographie de Léonce de Byzance l'emporte en mérite, pour ce qui regarde l'histoire littéraire et l'histoire des dogmes, sur les précédentes études de Loofs, Rügamer et Ermoni. S. SALAVILLE.

TABLE DES MATIERES

DOUZIÈME ANNÉE 1909

I. — SOMMAIRE DES LIVRAISONS.

I. <i>Janvier.</i> — N° 74.			
Les fondements scripturaires de l'épîclèse, S. SALAVILLE.....	5	S. PÉTRIDÈS.....	151
II. Les Juifs et la prise de Jérusalem, en 614, S. VAILHÉ.....	15	VI. La renaissance de la langue bulgare. Un monument littéraire, C. ARMANET.....	153
III. Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres (suite), † J. PARGOIRE...	17	VII. Règles et constitutions des Basiliens chouérites (fin), P. BACEL.....	161
IV. Règles et constitutions des Basiliens chouérites, P. BACEL.....	28	VIII. Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres (suite), † J. PARGOIRE...	167
V. Les œuvres de bienfaisance grecques à Constantinople, E. MONTMASSON.....	35	IX. A travers les autocéphalies serbes, E. GOUDAL.....	175
VI. A la mémoire du R. P. Pargoire, A. FABRE.....	44	X. Bibliographie.....	182
VII. Les patriarchats d'Orient, G. BARTAS.	46		
VIII. Bibliographie.....	57	IV. <i>Juillet.</i> — N° 77.	
II. <i>Mars.</i> — N° 75.		I. Philosophie byzantine et philosophie scolastique. Simples notes, A. CATOIRE.....	193
I. La nouvelle collection des Conciles de Mansi.....	65	II. L'exorcisme de Tryphon le martyr, L. ARNAUD.....	201
II. L'Immaculée Conception chez les Russes au XVII ^e siècle, M. JUGIE.	66	III. Une prétendue ville d'Ommata en Palestine, S. PÉTRIDÈS.....	205
III. Un polycandilon byzantin découvert à Jérusalem, J. GERMERDURAND.....	75	IV. Projet d'alliance turco-byzantine au VI ^e siècle, S. VAILHÉ.....	206
IV. Le couloir liturgique en 1396, S. PÉTRIDÈS.....	77	V. Etude sur saint Luc le Stylite (879-979) (suite), S. VANDERSTUYF...	215
V. Les écoles grecques en Turquie, E. MONTMASSON.....	77	VI. La liturgie décrite par saint Justin et l'épîclèse (fin), S. SALAVILLE.	222
VI. Les Καρχήνοι dans la littérature grecque, S. PÉTRIDÈS.....	86	VII. L'église orthodoxe en Pologne avant le partage de 1772, J. BOIS.....	227
VII. Règles et constitutions des Basiliens chouérites (suite), P. BACEL.	95	VIII. Le Séminaire Sainte-Anne à Jérusalem, C. CHARON.....	234
VIII. Additions à l' <i>Oriens christianus</i> , S. VAILHÉ.....	102	IX. A travers l'orthodoxie grecque, G. BARTAS.....	242
IX. Les églises Saint-Acace à Constantinople, S. SALAVILLE.....	103	X. Bibliographie.....	249
X. Entre Grecs et Arabes à Jérusalem, G. BARTAS.....	109		
XI. Bibliographie.....	119	V. <i>Septembre.</i> — N° 78.	
III. <i>Mai.</i> — N° 76.		I. Phoundagiagites et Bogomiles, M. JUGIE.....	257
I. La liturgie décrite par saint Justin et l'épîclèse, S. SALAVILLE.....	129	II. Note de topographie constantino-politaine. La porte Basilikè, S. SALAVILLE.....	262
II. Deux amulettes, J. GOTTFWALD....	136	III. Nature, auteur et formule des peines ecclésiastiques d'après les Grecs et les Latins, A. CATOIRE.	265
III. Etude sur saint Luc le Stylite, 879-979, S. VANDERSTUYF.....	138	IV. Etude sur saint Luc le Stylite (879-979) (suite), S. VANDERSTUYF...	271
IV. Le Congrès des missionnaires à Kief, J. B.....	144	V. Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres (suite), † J. PARGOIRE...	281
V. Le questeur Anastase le Bègue,		VI. Ignace Jarbouh, Supérieur général des Chouérites, (1756-1761) P. BACEL.....	286
		VII. L'Eglise orthodoxe en Pologne avant	

le partage de 1772 (fin), J. BOIS.	292	III. Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres (fin), † J. PARGOIRE.....	336
VIII. Le Séminaire Sainte-Anne à Jérusalem (fin), C. CHARON.....	298	IV. Jacques Sajati, Supérieur général des Chouérites (1761-1774), P. BACEL.....	342
IX. A propos d'un polycandilon, J. GERMER-DURAND.....	308	V. Lutte de l'orthodoxie contre l'Union en Pologne avant 1772, J. BOIS.	349
X. Solution de la question de Chypre, E. MONTMASSON.....	309	VI. Le mouvement des Bulgares vers Rome en 1860, C. ARMANET....	355
XI. Bibliographie.....	315	VII. Le II ^e Congrès de Véléhrad, E. GOUDAL.....	362
VI. <i>Novembre</i> . — N ^o 79.		VIII. Solution des questions d'Antioche et de Jérusalem, E. MONTMASSON	364
I. L'Immaculée Conception en Moscovie au XVII ^e siècle, M. JUGIE...	321	IX. Bibliographie.....	370
II. Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzey, S. SALAVILLE.....	329	X. Table des matières.....	381

II. — LISTE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS.

ARMANET (C.). — La renaissance de la langue bulgare. Un monument littéraire.....	153	GERMER-DURAND (J.). — A propos d'un polycandilon byzantin.	308
— Le mouvement des Bulgares vers Rome en 1860.	355	GOTTWALD (J.). — Deux amulettes.....	136
ARNAUD (L.). — L'exorcisme de Tryphon le martyr.....	201	GOUDAL (E.). — A travers les autocéphalies serbes.....	175
BACEL (P.). — Règles et constitutions des Basiliens chouérites.....	28, 95, 161	— Le II ^e Congrès de Véléhrad.	362
— Ignace Jarboub, Supérieur général des Chouérites, (1756-1761).....	286	JUGIE (M.). — L'Immaculée Conception chez les Russes au XVII ^e siècle.....	66
— Jacques Sajati, Supérieur général des Chouérites (1761-1774).....	342	— Phoundagiagites et Bogomiles.....	257
BARTAS (G.). — Les patriarcats d'Orient.	46	— L'Immaculée Conception en Moscovie au XVII ^e siècle.....	321
— Entre Grecs et Arabes à Jérusalem.....	109	MANSI (La nouvelle collection des conciles de).....	65
— A travers l'orthodoxie grecque.....	242	MONTMASSON (E.). — Les œuvres de bienfaisance grecques à Constantinople.....	35
<i>Bibliographie</i>	57, 119, 182, 249, 315, 370	— Les écoles grecques en Turquie.....	77
BOIS (J.). — Le Congrès des missionnaires à Kief.....	144	— Solution de la question de Chypre.....	309
— L'Eglise orthodoxe en Pologne avant le partage de 1772.....	227, 292	— Solution des questions d'Antioche et de Jérusalem.....	364
— Lutte de l'orthodoxie contre l'Union en Pologne, avant 1772.....	349	PARGOIRE (J.). — Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres (suite et fin)17, 167, 281,	336
CATOIRE (A.). — Philosophie byzantine et philosophie scolastique. Simples notes.....	193	PÉTRIDÈS (S.). — Le couloir liturgique en 1396.....	77
— Nature, auteur et formule des peines ecclésiastiques d'après les Grecs et les Latins.....	265	— Les Καρτίνοι dans la littérature grecque.....	86
CHARON (C.). — Le Séminaire Sainte-Anne à Jérusalem, 234,	298	— Le questeur Anastase le Bègue.....	151
FABRE (A.). — A la mémoire du R. P. Pargoire.....	44	— Une prétendue ville d'Ommata en Palestine.....	205
GERMER-DURAND (J.). — Un polycandilon byzantin.....	75	SALAVILLE (S.). — Les fondements scripturaires de l'épiclese....	5
		— Les églises Saint-Acace à Constantinople.....	103
		— La liturgie décrite par saint Justin et l'épiclese.. 129,	222

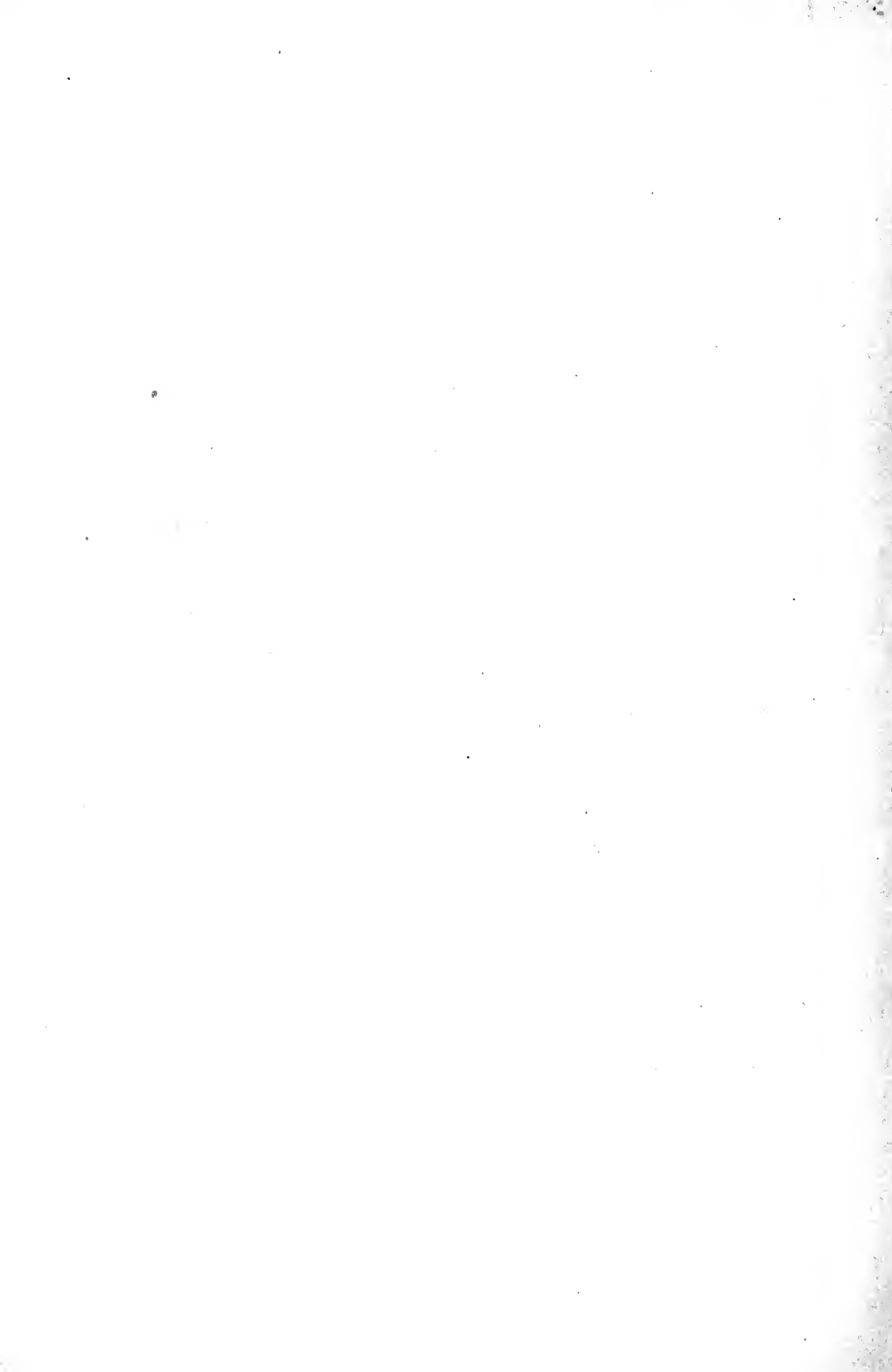
SALAVILLE (S.). — Note de topographie constantinopolitaine. La porte Basilikè.....	262	VAILHÉ (S.). — Projet d'alliance turco-byzantine au vi ^e siècle..	206
— Le nouveau fragment d'anaphore de Deir Balyzeh.....	329	VANDERSTUYF (S.). — Etude sur saint Luc le Stylite (879-979), 138,	215, 271
VAILHÉ (S.). — Les Juifs et la prise de Jérusalem en 614.....	15	X... La nouvelle collection des conciles de Mansi.....	65
— Additions à l' <i>Oriens chris-</i>			

III. — BIBLIOGRAPHIE.

ADAM (K.). — <i>Die Eucharistielehre des hl Augustin</i>	123	DUPONT (J.). — <i>Géographie de l'empire ottoman</i>	183
ALÈS (A. D'). — <i>Dictionnaire apologétique de la foi catholique</i>	186	— <i>Géographie-atlas de l'empire ottoman</i>	183
ANDROUTSOS (Ch.). — Δογματικά μελετάι.....	58	DYOVOUNIOTIS (C.). — Όφειλομένην άπάντησις.....	58
— Δοξίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπάψεως ὀρθοδόξου.....	124	— Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός.....	373
AUNER (C.). — <i>Les versions roumaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome</i>	185	— Ἦ μέση κατὰ στασις τῶν ψυχῶν.....	375
BACHA (C.). — <i>Mémoires de M^{EF} Maximos Mazloum, patriarche d'Antioche</i>	127	FICKER (G.). — <i>Die Phundagiagiten</i>	257
BATIFFOL (P.). — <i>L'Eglise naissante et le catholicisme</i>	185	GASSISI (S.). — <i>Poesie di San Nilo Iuniore e di Paolo monaco, abbatì di Grottaferrata</i>	126
BÉIS (N. A.). — Ἰωσήφ Καλοθέτης καὶ ἀναγραφὴ ἔργων αὐτοῦ.....	192	GÉDÉON (M.). — Ἐγγράφα πατριαρχεικὰ καὶ συνοδικὰ περὶ τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος (1852-1883).....	182
— Μνεῖται τοῦ Ἄστρους κατὰ τοὺς μέσους αἰῶνας καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ ζήστρα.....	2	GLOUBOKOVSKII (N.-N.). — <i>Blajennyi Theodorit, episcop Kirrskii; ero jizn i literatournaia deiatel'nost (Le bienheureux Théodoret, évêque de Cyr; sa vie et son activité littéraire)</i>	187
BRIGHTMAN (F. E.). — <i>The Historia mystagogica and other greek commentaries on the byzantine liturgy</i>	125	— <i>Pravoslavnaja bogoslovskaja enciclopedia (Encyclopédie théologique orthodoxe)</i> , t. IX.....	249
BUCHWALD. — <i>Die Epiklese in der roemischen Messe</i>	253	— <i>Po voprosam doukhomoi chkoly i ob outchebnoim komitetè pri sviatèichem synodè (Des questions relatives aux écoles ecclésiastiques et du Comité de l'Instruction siégeant au saint synode)</i>	251
— <i>Das sogenannte Sacramentarium Leonianum und sein Verhaeltnis zu den beiden anderen roemischen Sakramentarien</i>	254	— <i>Pamiatì pokoïnago professora Alexèia Petroviticha Lebedeva (A la mémoire du professeur défunt Alexis Pétrouitch Lébèdev)</i>	252
CHARON (C.). — <i>Le rite byzantin dans les patriarchats melkites</i>	184	GOLUBOVICH (G.). — <i>Vita et miracula B. Benedicti Sinigardi de Aretio Ord. Min. scripta par Nannen Aretinum a. 1302</i>	120
— <i>Le quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome (407-1907) et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave</i>	319	GRAFFIN-NAU. — <i>Patrologia orientalis</i> , t. IV, fasc. V (voir NAU).....	62
CHOUPIŃ (L.). — <i>Les fiançailles et le mariage. Discipline actuelle</i>	60	GUÉROFF (N.). et PANTCHEFF (TH.). — <i>Dictionnaire bulgare</i>	153
<i>Chrysostomika, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo</i>	57	GUIDI (M.). — <i>Un Bios di Constantino</i>	317
<i>Congrès eucharistique international (XIX^e), 1908, à Westminster</i>	372	INNITZER (T.). — <i>Johannes der Täufer nach der heiligen Schrift und der Tradition dargestellt</i>	376
CRIVELLI (E.). — <i>I Giuochi Olimpici e la lingua greca moderna</i>	60	JALABERT (L.). — <i>Inscriptions latines et grecques de Syrie, 2^e série</i>	119
DELATTRE (R. P.). — <i>Découvertes mariales à Carthage</i>	249	JORGA (N.). — <i>Istoria bisericicii românești si a vietii religioase a Românilor</i> , t. 1 ^{er}	318
DENZINGER - BANWART. — <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum der ebus fidei et morum</i>	378		
DESVOGES (J.). — <i>Lumière et joie d'Orient, impressions de voyage</i>	128		

JORGA (N.). — <i>Geschichte des Rumanischen Volkes in Rahmen seiner Staatsbildungen</i>	370	PFAETTISCH (J. M.). — <i>Die Rede Constantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht</i>	255
JUGIE (M.). — <i>Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe</i>	119	PUNJET (P. de). — <i>Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus</i>	329
JUNGLAS (J.-P.). — <i>Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen</i>	379	POP (V.). — <i>Chestia unirii bisericalor.</i>	318
KARNAPAS (C.). — <i>Ἰζώθος ὁ Πάτριος ὡς διδάσκαλος ἐν τῷ Ἀγιογραφικῷ καὶ Ἱεροσολυμιτικῷ θρόνῳ κατὰ τὸν III' αἰῶνα</i>	61	RAUSCHEN (G.). — <i>Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche</i>	120
KRUMBACHER (K.). — <i>Die photographie im Dienste der Geisteswissenschaften</i>	64	— <i>Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima</i>	377
— <i>Miscellen zu Romanos</i>	189	RENAUDIN (P.). — <i>L'Assomption de la Sainte Vierge. Exposé et histoire</i>	57
— <i>Ein serbisch byzantinischer Verlobungsring</i>	370	REYDON (G.). — <i>Voit OUSTITCHCOF.</i>	
LEPIN (M.). — <i>Les théories de M. Loisy, exposé et critique</i>	189	RHOSIS (ZICOS D.). — <i>Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας</i>	371
MANGENOT (E.). — <i>Dictionnaire de théologie catholique, fasc. XXVII et XXVIII.</i>	320	SALTET (L.). — <i>La question Herzog-Dupin</i>	57
MANO (C. G.). — <i>Documente din secolele al XVI^{lea}-XIX^{lea} privitoare la familia Mano</i>	182	SAVOY (H.). — <i>Le Saint-Sépulchre, étude historique et archéologique</i>	256
MARINI (N.). — <i>L'Immacolata Concezione di Maria Vergine e la Chiesa Greca ortodossa dissidente</i>	372	SCHARNAGL (A.). — <i>Das feierliche Gelübde als Eehindernis</i>	253
MARTIN (J. B.). — <i>La nouvelle collection des conciles de Mansi</i>	65	SCHMID (J.). — <i>Die Eesterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicæa</i>	315
MYSTAKIDÈS (B. A.). — <i>Οἱ ἐν Ἀθήναις καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει λόγιοι</i>	59	— <i>Die Eesterfestberechnung in der abendländischen Kirche von I allgemeinen Konzil zu Nicæa bis zum Ende des VIII Jahrhunderts</i>	315
— <i>Ἱεμένη (Ἀραβίας), Μινυαίου Σαβαίου Χιμυαρίται ἢ Ὀμηρίται, Ζιμυαριτικῆ ἐπιγραφικῆ-νομισματικῆ</i>	128	SCHWAGER (F.). — <i>Die katholische Heidenmission der Gegenwart in Zusammenhang mit ihrer grossen Vergangenheit. III. Die Orientmission</i>	320
NAU (F.). — <i>Histoire de saint Pacôme, Histoire de saint Jean-Baptiste, Miracle de saint Michel à Colosses, texte grec et traduction française (Patrologia orientalis de Graffin-Nau, t. IV, fasc. V).</i>	62	SEIPEL (J.). — <i>Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter</i>	127
— <i>Histoire et sagesse d'Ahicar l'Assyrien (fils d'Anaël, neveu de Tobie)</i> ..	190	SERRUYS (D.). — <i>De quelques ères usitées chez les chroniqueurs byzantins</i>	63
OUSTITCHCOF (M.) et REYDON (G.). — <i>Knigata na Christianina, paroissien pour les Bulgares catholiques du rite slave</i>	128	STOFFELS (J.). — <i>Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik</i>	373
PANTCHEFF (Th.). — <i>Voit GUÉROFF</i>	153	STRUCKMANN (A.). — <i>Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vorchristlichen Zeit</i>	121
PANTCHENKO (B. A.). — <i>Collections de l'Institut archéologique russe de Constantinople: catalogues des molybdo-bulles (en russe). I^{re} partie</i>	318	TANQUEREY (A.). — <i>Additamenta ad synopsim theologiae pro anno 1908</i>	125
PAPADOPOULOS-KERAMEUS (A.). — <i>Διαφορὰ ἑλληνικὰ γράμματα ἐκ τοῦ ἐν Πητρούπολει Μουσείου τῆς Α. Ε. τοῦ κυρίου Nicolas Likhatcheff ἐκδιδόμενα</i>	59	THIBAUT (J.). — <i>Panégyrique de l'Immaculée dans les chants hymnographiques de la liturgie grecque</i>	184
PÈGUES (T.). — <i>Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. III: Traité des anges</i>	60	THOMSEN (P.). — <i>Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur</i>	183
PETIT (L.). — <i>La nouvelle collection des conciles de Mansi</i>	65	TRÉCHAKIS (C.), et ZOLOTAS (A. G.). — <i>Ἀζολοβίβζ τοῦ ὁσίου Νικηφόρου τοῦ Χίου καὶ βίος αὐτοῦ</i>	192
PETROVITCH (L.). — <i>Disquisitio historica in originem usus slavici idiomatis in liturgia apud Slavos ac praecipue Croatiae</i>	377	VOGT (A.). — <i>Vie de saint Luc le Stylite. — Basile I^{er}, empereur de Byzance (867-886), et la civilisation byzantine à la fin du IX^e siècle</i>	316
		ZOLOTAS (A. G.). — <i>Voit TRÉCHAKIS.</i>	

ÉCHOS D'ORIENT



ÉCHOS D'ORIENT

Revue bimestrielle

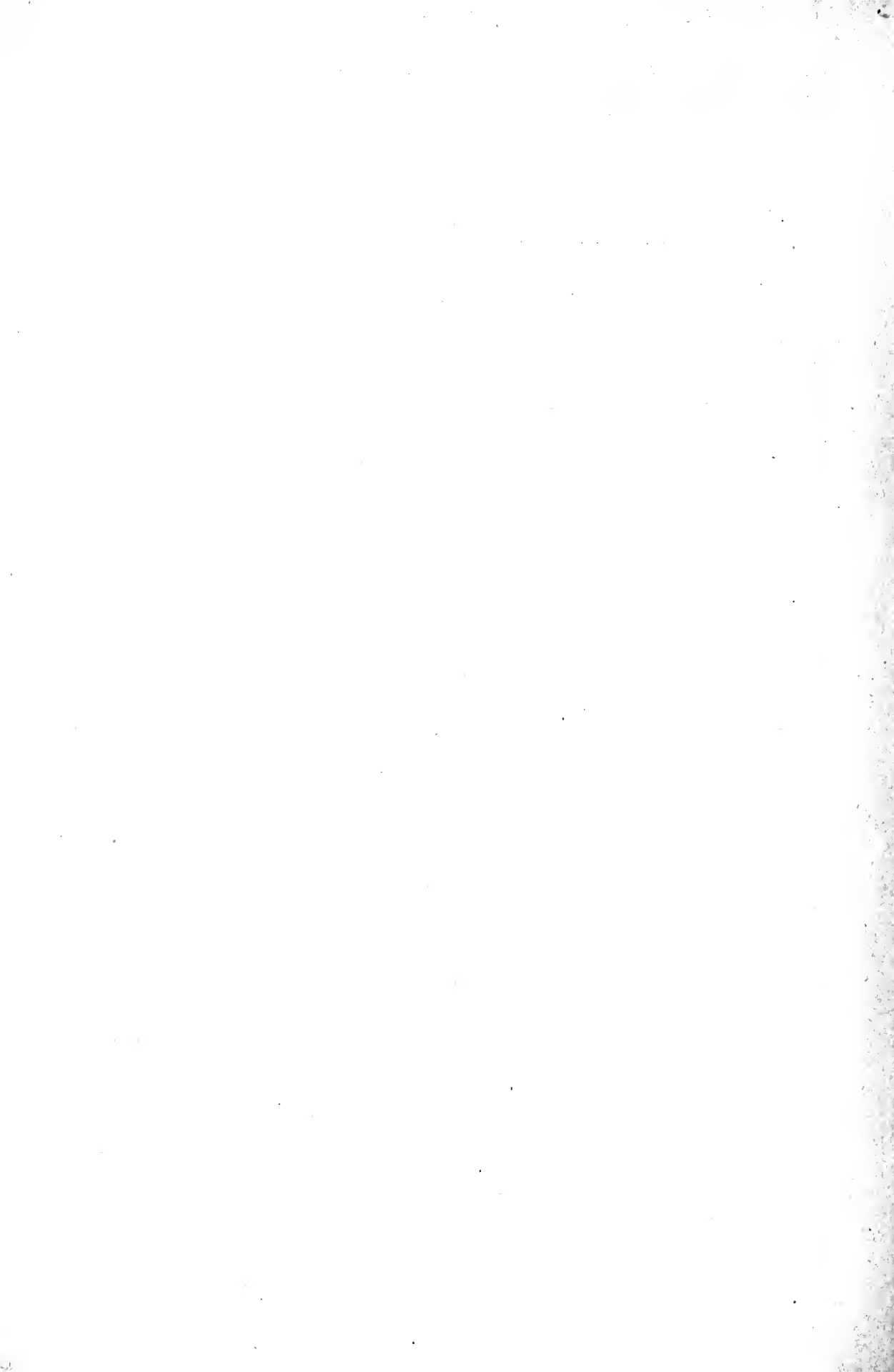
DE THÉOLOGIE, DE DROIT CANONIQUE,
DE LITURGIE, D'ARCHÉOLOGIE, D'HISTOIRE
ET DE GÉOGRAPHIE ORIENTALES

TOME XIII — ANNÉE 1910



PARIS

5, RUE BAYARD, 5



FORMATION DE L'ÉGLISE DE CHYPRE (431)

En l'an 58 avant Jésus-Christ, l'île de Chypre, enlevée aux Ptoléméens par la république romaine, faisait partie de la province de Cilicie. Donnée par Antoine à Cléopâtre et à ses enfants vingt-deux ans plus tard, elle semble, peu après le triomphe définitif d'Octave sur tous ses rivaux, avoir été de nouveau rattachée à la Cilicie. Depuis sa cession au Sénat, l'an 22 avant notre ère, Chypre « fut administrée par un *proprætor* avec le titre de proconsul, assisté d'un *legatus* et d'un *quæstor*; après Constantin, par un *proconsularis* » (1). La province était alors englobée dans le vaste diocèse d'Orient, dont le comte, un des premiers fonctionnaires de l'empire, résidait habituellement à Antioche; sa métropole civile était Paphos (2), qui a dû, semble-t-il, conserver cette haute situation jusqu'au vi^e siècle, où nous voyons Salamine-Constantia en possession de ce titre (3). Au point de vue civil, la grande île de la Méditerranée orientale a donc des attaches on ne peut plus étroites avec la métropole de la Syrie, Antioche, dont la prépondérance n'est guère alors balancée que par l'influence d'Alexandrie. En est-il de même sous le rapport religieux, et l'Église de Chypre peut-elle, comme tant d'autres, être considérée comme une des filles de la métropole de l'Orient? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Presque au lendemain de la mort du Sauveur, l'île de Chypre noue des relations avec le christianisme. Parmi les convertis de la première heure qui déposent aux pieds des apôtres, au Cénacle, le montant de leur fortune immobilière, figure le Chypriote Joseph, surnommé Barnabé,

et issu de la tribu de Lévi (1); si l'on en croit même certains auteurs, il aurait appartenu au collège des soixante-douze disciples. De même, dans la multitude des chrétiens que la persécution survenue après la mort de saint Etienne éloigne de Jérusalem, on compte plusieurs fidèles de Chypre, qui viennent oublier dans leur île la fureur de la tourmente, « ne parlant qu'aux Juifs » (2). Ces derniers mots des *Actes des Apôtres* disent assez que le recrutement des premiers chrétiens s'opéra de préférence parmi les fils de la synagogue, fort nombreux à Chypre de tout temps. Dion Cassius ne rapporte-t-il pas que, durant la grande révolte juive de l'an 115 après Jésus-Christ (3), 240 000 personnes furent tuées par eux.

Même en tenant compte de l'exagération qui est manifeste, il n'en reste pas moins que les Juifs, capables de procéder à de pareils égorgements, devaient être fort nombreux à Chypre. Toutefois, parmi ces Chypriotes judaisants, sans parler de Barnabé dont la grandeur d'âme et le zèle désintéressé sont connus de tous, il se rencontrait des chrétiens qui savaient au besoin faire taire les mesquines passions de leur race devant les intérêts majeurs de la religion nouvelle, pour se livrer avec succès, dans la ville d'Antioche, à la conversion des Gentils (4) et s'attirer ainsi l'estime et l'admiration de tous.

C'est Barnabé qui, de concert avec saint Paul et Jean Marc, entreprit la première mission apostolique à travers l'île. Ils la parcoururent d'une extrémité à l'autre, de Salamine à Paphos, réduisant au silence le mage Elymas, attirant à la pratique de leur foi le proconsul Sergius Paulus, déposant dans le cœur d'un grand nombre

(1) MARQUARDT, *Organisation de l'empire romain*. Paris, 1892, t. II, p. 328.

(2) *Act.* XIII, 6-7; LE BAS et WADDINGTON, *Inscriptions d'Asie Mineure*, n° 2785, 2806.

(3) *Hieroclis Synecdemus*, édit. Burckhardt. Leipzig, 1893, p. 36.

(1) *Act.* IV, 36 sq.

(2) *Act.* XI, 19.

(3) *Epitome Xiphilini*.

(4) *Act.* XI, 20-23.

la bonne semence de l'Évangile (1). Quand le grain eut germé et produit des épis, Barnabé, suivi de son cousin Jean Marc, revint une seconde fois pour la moisson (2); il s'était, avant de voguer vers sa patrie, séparé définitivement de son premier compagnon de route, saint Paul. Faut-il rattacher à la première ou à la seconde mission de Barnabé la conversion de Mnason, ce « fidèle ancien », qui hospitalisa plus tard saint Paul à Césarée (3)? Nous ne le savons pas, de même que nous ignorons si l'Apôtre des Gentils réussit à communiquer avec les frères lorsque le navire qui le conduisait à Rome longea les côtes de Chypre, par suite des vents contraires (4).

Avec cet épisode se ferme l'histoire religieuse de Chypre, telle du moins que les documents nous permettent de la retracer à ses débuts. Rarement l'Église d'Orient eut de plus nobles origines, puisque deux apôtres, Paul et Barnabé, et un des premiers disciples, Jean Marc, coopérèrent tour à tour à sa fondation. La légende n'a pu se contenter de ces données historiques, et, de bonne heure, travaillant peut-être sur des écrits qui présentement nous font défaut, elle a échafaudé tout un roman autour des figures de Barnabé et de Jean Marc. Il n'est nullement dans mes intentions de le faire connaître ici, bien que le sujet exige que la conclusion en soit présentée aux lecteurs: je l'emprunte à un maître en haglographie, le R. P. Delehaye, qui ne s'est prononcé qu'après examen attentif des sources.

On n'arrive, dit cet auteur, à relever aucune trace du culte de saint Barnabé avant le v^e siècle, époque à laquelle on découvrit son tombeau aux environs de Salamine. Dans le tombeau, avec les restes de l'apôtre, était contenu un manuscrit de saint Matthieu. Il circula plusieurs versions de cette invention de reliques. Ce n'est point le

lieu de les discuter ici. Le fait est attesté par les contemporains, qui ne purent en apprécier la portée réelle. La découverte du corps de saint Barnabé était un événement trop utile aux défenseurs de l'autocéphalie de l'Église de Chypre, surtout dans les conjonctures où il se produisit, pour ne point éveiller chez les historiens de graves soupçons. La légende qui s'y rattache n'est pas de nature à les dissiper.

Elle est consignée dans un double récit. Le plus ancien est l'histoire des pérégrinations de saint Barnabé, dont l'auteur se fait audacieusement passer pour Marc, c'est-à-dire Jean Marc, le compagnon de Paul et de Barnabé. Il s'est servi naturellement des Actes des Apôtres; mais il prend avec le texte sacré d'étranges libertés et, pour tout le reste, il s'est livré aux caprices de son imagination, de façon à faire visiter par l'apôtre toutes les parties de l'île, et notamment les villes où furent plus tard établis des évêchés. Le terme du voyage est Salamine, où Barnabé est martyrisé par les Juifs et enseveli, par les soins de Jean Marc, avec l'Évangile de saint Matthieu qui ne le quittait point durant ses courses apostoliques. La donnée de la pièce révèle un auteur chypriote; la connaissance du pays dont il donne de nombreuses preuves confirme cette origine. Le faux Jean Marc écrivait peu après l'invention; il enregistre le premier état de la légende.

L'ἔγκωμιον du moine Alexandre, qui marque un pas notable dans la voie du développement légendaire, n'est vraisemblablement pas antérieur à la seconde moitié du vi^e siècle. Il est destiné, comme le récit de Jean Marc, à appuyer les revendications de la province de Chypre, et l'auteur y insiste longuement. Alexandre, qui vivait dans le monastère voisin du sanctuaire de saint Barnabé, a connu les περίοδοι, mais il a trouvé moyen d'enrichir l'histoire de l'apôtre d'un certain nombre de détails nouveaux puisés dans « d'autres vieux écrits », dans les traditions nouvellement formées et aussi dans son imagination.

L'auteur de la première légende fait jouer un rôle dans l'histoire de l'apostolat de saint Barnabé à un certain nombre de personnages, dont il faut retenir les noms, parce qu'ils appartiennent désormais à l'hagiographie de Chypre: Aristoclianòs, Ariston, Rhodon, Timon, Héraclide. Ce dernier

(1) Act. XIII, 1-13.

(2) Act. xv, 36-39.

(3) Act. XXI, 16.

(4) Act. XXVII, 4.

s'appelait d'abord Héracléon ; il fut ordonné évêque par Barnabé et Jean Marc, et son nom fut changé à cette occasion. Au pseudo-Jean se rattachent étroitement les Actes de saint Auxibius, évêque de Solia ou Soloi, sur lequel on ne possède pas d'autres renseignements..... Outre les personnages que nous avons déjà rencontrés dans les *περίοδοι* de saint Barnabé : Héraclide, Timon, Rhodon, sans compter Marc lui-même, bien que l'auteur lui-même le confonde avec Marc l'évangéliste, nous voyons figurer dans son récit Thémistagoras, le frère d'Auxibius, puis Tychicus et Epaphras, établis évêques, sur l'ordre de saint Paul, par Héraclide, archevêque de Chypre..... (1)

Sur tous ces saints évêques, vénérés à Chypre de bonne heure, il est opportun de reproduire ce que le même P. Delehaye a dit de l'un d'eux.

Il serait imprudent de recourir à ces légendes pour se documenter sur saint Héraclide et de s'en prévaloir pour faire remonter son épiscopat au temps des apôtres. Mais nous n'avons aucune raison de croire que, parce qu'il a été englobé dans des récits imaginaires, le saint n'a point existé..... Il est probable que saint Héraclide est un des anciens évêques de Tamassos, dont la mémoire est restée en bénédiction dans le pays (2).

Ce sont là les seules données historiques que nous possédions sur l'Eglise de Chypre jusqu'aux premières années du IV^e siècle. Pendant la persécution de Dioclétien, des chrétiens qui travaillaient aux mines de cuivre de Phouonon, dans la Palestine méridionale, furent exilés dans notre île (3). Parmi les signataires du pre-

mier concile de Nicée, en 325, figurent seulement deux évêques de Chypre : Gélase de Salamine et Cyrille de Paphos (1); il convient d'en ajouter un troisième, le célèbre saint Spiridon de Trimithonte, dont la vie fut écrite entre autres par Théodore, évêque de Paphos au IV^e siècle (2). Citons encore, parmi les gloires épiscopales de Chypre au IV^e siècle, saint Triphyllios, disciple ou, du moins, ami et contemporain de saint Spiridon, ancien étudiant en droit de Beyrouth, et plus tard évêque de Lédra ou Leucosie (3); saint Philon, évêque de Carpasios, connu par une lettre de saint Epiphane à Jean de Jérusalem (4); saint Tryphon, évêque d'Amathonte; peut-être saint Pappos, dont il est question dans la légende de saint Epiphane et dans la vie de saint Démétrianos; enfin, saint Epiphane, l'évêque de Salamine, l'une des plus grandes illustrations de Chypre et de l'Orient dans la seconde moitié du IV^e siècle.

*
**

Sur les instances du patriarche Théophile d'Alexandrie, qui brûlait le lendemain ce qu'il avait adoré la veille, saint Epiphane de Salamine et tout l'épiscopat de l'île tinrent en l'année 401, comme leurs collègues de Palestine, un concile provincial qui condamna les doctrines parfois fantaisistes, parfois erronées du grand Ori-

conclure de là que la chrétienté de Chypre a été éprouvée par les premières persécutions et que, sans compter les anonymes, elle a donné au ciel cinq martyrs. Mais, comme nous l'avons fait remarquer ailleurs, *Analecta bollandiana*, t. XXVI, p. 95, les noms que l'on vient de lire n'appartiennent pas à l'Eglise cyprïote; nous savons par Eusèbe, *Hist. eccles.*, VIII, 13, 7; VI, 5, que seule l'Eglise d'Alexandrie peut les revendiquer; il n'est même nullement probable que le culte de ces martyrs ait passé en Chypre. » *Analecta bollandiana*, t. XXVI (1907), p. 234 sq.

(1) GELZER, *Patrum nicænorum nomina*. Leipzig, 1898, p. LXIV.

(2) RUFIN, *Hist. eccles.* l. I, c. v, MIGNE, P. L., t. XXI, col. 471; SOCRATE, *Hist. eccles.*, l. I, c. XII, MIGNE, P. G., t. LXXVII, col. 104; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, l. I, c. XI, P. G., t. LXXVII, col. 885.

(3) SAINT JÉRÔME, *De viris illustribus*, c. XCII; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, P. G., t. LXXVII, col. 889.

(4) *Hieronimi epistola 70*, dans P. L., t. XXII, col. 519.

(1) *Analecta bollandiana*, t. XXVI (1907), p. 235-237.

(2) *Analecta bollandiana*, t. XXVI (1907), p. 238 sq.

(3) EUSÈBE, *De martyribus Palæstinæ*, XIII, MIGNE, P. G., t. XX, col. 1513. Il faut rayer de la liste des martyrs de Chypre ceux qui sont indiqués dans le martyrologe hiéronymien. « Ce martyrologe, dit le R. P. Delehaye, fait deux fois mention de l'île de Chypre. D'abord, le 9 février. Le manuscrit d'Echternach porte en tête de la liste: *Apud Cyprum natale Alexandri, Ammonis et aliorum XX*, Acta SS. t. II, nov., I, p. [18]. Au 20 février, la leçon du manuscrit de Berne paraît plus assurée: *Apud Cyprum natale Potamii, Nemesi, Didimi*. Aussi, à première vue, faudrait-il

gène. La lettre de Théophile qui provoqua cette réunion synodale est adressée à quinze évêques de Chypre, y compris Epiphane, le métropolitain; les noms des titulaires sont indiqués expressément, mais non ceux des sièges épiscopaux, de sorte que nous ignorons quelles Eglises étaient dirigées par tous ces évêques (1). Il est possible, du reste, que nombre d'évêchés connus depuis ne fussent pas créés encore et que, par contre, d'autres existassent alors qui depuis ont disparu; nous savons, en effet, par l'historien Sozomène, qu'à cette époque plusieurs bourgs de l'île possédaient des chorévêques (2). Quoi qu'il en soit de ce point, le concile des évêques chypriotes fut tenu sous la présidence d'Epiphane, et ses décisions durent être envoyées, ainsi que l'avait réclamé Théophile, à lui d'abord, à l'évêque de Constantinople intéressé au conflit, à l'épiscopat de Palestine sans aucun doute, et aux titulaires d'autres provinces, par exemple à ceux d'Isaurie, de Pamphylie et des régions voisines que Théophile avait recommandés plus particulièrement à la sollicitude d'Epiphane (3). Dans cette énumération de prélats ne figure pas celui d'Antioche, omission qui ne signifie aucunement que Chypre ne reconnaissait pas alors la suprématie de la métropole syrienne, mais qui est loin aussi de l'impliquer.

La première trace certaine que l'on trouve de l'immixtion d'Antioche dans les affaires de l'Eglise de Chypre nous est connue par une réponse du pape Innocent I^{er} au patriarche Alexandre, en l'année 416. Une fois que ce dernier eut rétabli l'ordre dans son Eglise troublée depuis bientôt un siècle, une fois qu'il eut ramené à lui les derniers tenants de Paulin et d'Evagre, ainsi que les johannites ou partisans intransigeants de saint Jean Chrysostome, il s'occupa

d'étendre ou, tout au moins, d'assurer son autorité sur les nombreuses provinces du diocèse d'Orient. Dans le nombre se trouvait comprise l'île de Chypre, qui refusa de se plier à pareille sujétion. Alexandre recourut alors au Siège apostolique et, au nom des canons du concile de Nicée, il réclama de Rome l'exercice d'une juridiction qui lui était contestée par l'épiscopat chypriote. Au dire d'Alexandre, l'autonomie ecclésiastique de l'île ne remontait qu'à l'hérésie arienne. Voulant à tout prix se préserver des ariens, maîtres de l'Eglise d'Antioche, et maintenir intacte l'orthodoxie dans l'île, les évêques de Chypre se seraient à cette occasion affranchis de la juridiction antiochienne et ils auraient désigné le métropolitain dans un concile provincial. L'habitude, une fois prise, aurait persisté, malgré les défenses expresses des saints canons. Il n'en était pas ainsi avant cette malheureuse affaire de l'arianisme; car le concile de Nicée avait reconnu au primat d'Antioche la prérogative de choisir et de consacrer les métropolitains de toutes les provinces comprises dans le diocèse d'Orient, et par conséquent celui de Chypre qui en faisait partie.

La réponse d'Innocent I^{er} est dictée par la plus sage prudence. Il ne repousse pas, il est vrai, les prétentions du patriarche d'Antioche, mais il n'y acquiesce pourtant que dans la mesure où elles sont justifiées par les faits et par les canons du premier concile œcuménique. Antioche s'était plaint qu'à la faveur des controverses ariennes les Chypriotes se fussent soustraits à son autorité et qu'ils eussent ordonné leurs évêques sans son consentement, conduite qu'elle déclarait contraire aux canons de Nicée. Innocent I^{er} promet donc d'engager les insulaires de Chypre à observer les règles du premier concile, comme elles sont suivies par toutes les Eglises, mais il ne décide pas que Chypre avait appartenu avant l'arianisme au patriarcat d'Antioche et que dorénavant elle lui appartenait. Sa réponse est calquée sur la demande qui l'a motivée, elle vaut autant

(1) MIGNE, *P. L.*, t. XXII, col. 756, 760 sq.; la traduction latine de ces divers documents est due à saint Jérôme.

(2) *Hist. eccles.*, l. VII, c. XIX, MIGNE, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1476.

(3) MIGNE, *P. L.*, t. XXII, col. 757.

que celle-ci et ne tranche en aucune manière le débat (1).

Le conflit restait toujours ouvert quinze ans après, lors de la réunion du troisième concile œcuménique à Ephèse, 431; il était même entré dans la phase aiguë. Autant que nous pouvons en juger par une série de pièces qui furent lues dans ce synode et par les déclarations des délégués de l'île, l'Église d'Antioche, une fois munie de la réponse du pape Innocent I^{er}, se fit fort d'imposer sa suprématie à l'épiscopat chypriote, et le métropolitain Troïle, qui vivait alors, eut particulièrement à souffrir du clergé syrien. Lui mort, les Chypriotes désignèrent pour son successeur un certain Théodore, et bien entendu sans recourir à l'intervention d'Antioche. Que se passa-t-il alors, nous l'ignorons. Très probablement, chacun resta sur ses positions, cherchant à gagner le plus de monde à sa cause. Le malheur voulut que le métropolitain de Chypre dût se rendre plus tard à Antioche pour une autre affaire, qu'il réussit d'ailleurs à mener à bonne fin. Ce voyage servait trop bien les intérêts de la métropole syrienne, pour qu'elle n'essayât pas d'en tirer profit; elle en abusa même et grandement. Le métropolitain de Chypre fut circonvenu par le haut clergé d'Antioche, et comme il refusait de se prêter à ce qu'on exigeait de lui et de se soumettre, il endura des coups, tels qu'on n'en inflige pas aux esclaves, remarquant ses compatriotes. Rentré à Chypre, Théodore ne tarda pas à mourir, sans avoir eu à se reprocher la moindre défaillance; on était alors dans les premiers mois de

l'année 431. A peine ce décès était-il connu que les Antiochiens s'avisèrent d'une intervention énergique auprès de Denys, duc d'Orient, pour qu'il fit reculer la nomination du futur métropolitain jusqu'après le concile d'Ephèse, auquel on pourrait soumettre le débat et peut-être aussi suggérer la mesure à prendre.

Sur la demande du patriarche Jean d'Antioche, Denys écrivit donc deux lettres, l'une au clergé de Constantia, métropole religieuse de l'île, l'autre au *præses* ou gouverneur de Chypre, 21 mai 431. La première recommandait au clergé chypriote de différer l'élection du métropolitain jusqu'à ce que le concile eût réglé le litige, et, dans le cas où le prélat serait déjà nommé quand les lettres arriveraient, de se rendre à Ephèse pour y attendre les volontés du concile; la seconde ordonnait au gouverneur de veiller à l'exécution du présent décret et d'employer les milices à cet effet, s'il en était besoin.

Les deux missives du duc Denys demeurèrent lettre morte. Les évêques de Chypre avaient déjà porté leurs suffrages sur Rheginus, qui partit aussitôt pour Ephèse avec deux d'entre eux: Zénon de Curium et Evagre de Soli. Au concile, nos trois Chypriotes eurent l'intelligence de se joindre au parti de Cyrille et de Juvénal contre celui de Nestorius ou de Jean d'Antioche. En reconnaissance de leurs services, ils prièrent le concile, lors de la septième session, de confirmer l'autocéphalie de leur île et de protéger son indépendance contre les empiétements des Syriens. Les Pères s'informèrent de leur requête et du sujet qui avait motivé les lettres du duc Denys. L'évêque Zénon répondit qu'elles avaient été obtenues par le primat d'Antioche. « Que voulait-il? » demanda le concile. « Il prétend, continua Evagre, assujettir notre île et s'attribuer le droit des ordinations, en dépit des canons et de la coutume établie. » Le concile répliqua: « N'a-t-on jamais vu l'évêque d'Antioche ordonner celui de Constantia? » Zénon répondit: « Depuis le temps des apôtres, on ne peut montrer

(1) MIGNE, P. L., t. XX, col. 549. Voici les paroles mêmes d'Innocent I^{er}: *Cyprios sane asseris olim Arianæ impietatis potentia fatigatos non tenuisse Nicænos canones in ordinandis sibi episcopis, et usque adhuc habere præsumptum, ut suo arbitratu ordinent, neminem consulentes. Quocirca persuademus eis ut curent juxta canonum fidem catholicam sapere atque unum cum cæteris sentire provinciis, ut appareat sancti Spiritu gratia ipsos quoque ut omnes Ecclesias gubernari. Rien de formel contre les Chypriotes dans cette lettre du Pape, car l'épiscopat de l'île prétendait se guider, tout autant que le patriarche d'Antioche, par les canons du concile de Nicée.*

que l'évêque d'Antioche, ni aucun autre en son nom, y soit jamais venu faire des ordinations. — Mais, objecta le concile, l'on ne peut oublier les canons de Nicée, qui ont conservé à chaque Eglise son ancienne dignité. Dans ces canons il est question d'Antioche. Dites-nous si, oui ou non, d'après votre ancienne coutume, le titulaire d'Antioche a le droit de faire des ordinations chez vous. — Il ne l'a pas, répartit Zénon, et il ne l'a jamais eu, ni pour la métropole ni pour aucun autre évêché ; c'est le concile de la province qui a toujours établi le métropolitain, et nous prions le saint concile de bien vouloir confirmer ce privilège à notre province. — Dites-nous encore, demanda le concile, si Troile, qui est mort, ou Sabin et Epiphane, ses prédécesseurs, ont été ordonnés par quelque synode provincial ». Zénon répondit : « Et les métropolitains cités, et ceux qui les ont précédés depuis les saints apôtres, tous ont été établis par l'épiscopat de Chypre, sans que jamais le titulaire d'Antioche ou tout autre prélat ait eu l'occasion d'ordonner qui que ce soit chez nous. »

Après des déclarations aussi explicites faites de vive voix et par écrit, et comme par ailleurs aucun prélat de l'Eglise d'Antioche ne se trouvait présent pour défendre les droits réels ou supposés de son patriarche, un décret officiel du concile donna gain de cause aux Chyriotes suivant les termes mêmes de leurs explications. Si, plus tard, le patriarche d'Antioche, non entendu ce jour-là, réussissait à établir que son Eglise avait exercé la juridiction sur l'île de Chypre antérieurement à saint Epiphane, il rentrerait en possession des droits qu'il avait perdus (1).

Une nouvelle tentative des patriarches d'Antioche contre l'autocéphalie de Chypre avorta comme les précédentes. Pierre le Foulon, le fougueux monophysite, venait encore une fois d'usurper le siège d'Antioche, quand il essaya par tous les moyens

de courber l'île sous sa juridiction. La complaisance aveugle de son ami l'empereur Zénon lui permettait de tenir pour prochaine la réalisation de ses désirs, et déjà le métropolitain de Constantia, Anthemius, avait reçu l'ordre de se rendre à Constantinople devant un concile qui donnerait la solution désirée. Tout laissait prévoir que, malgré le décret du concile d'Ephèse, la sentence serait favorable à Antioche, lorsque, avant le départ pour la capitale des évêques chyriotes et à la suite de plusieurs apparitions, on découvrit sous un caroubier, auprès de Constantia, le corps de saint Barnabé, premier apôtre de l'île, et l'Evangile de saint Matthieu copié tout entier de sa main.

Dès lors, les réclamations du Foulon étaient mal venues, puisque Constantia pouvait, aussi bien qu'Antioche, prétendre à l'honneur d'être un siège apostolique. Le concile fut, en effet, tenu à Constantinople et il se prononça en faveur de Chypre; Zénon lui-même, par décret impérial, prononça à tout jamais l'autonomie de cette Eglise, privilège qu'elle a toujours conservé depuis (1), et qui lui fut du reste confirmé, un peu plus tard, par l'empereur Justinien (2). Les patriarches d'Antioche auraient sans doute réussi à méconnaître le décret du synode particulier de Constantinople, comme ils avaient déjà méconnu celui du troisième concile œcuménique; ils ne pouvaient en retour que s'effacer, et pour toujours, devant les décisions de deux empereurs qui incarnaient à Byzance l'autorité religieuse autant que le pouvoir civil.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

(1) THÉODORE LE LECTEUR, *Hist. eccles.*, II, 2, dans MIGNÉ, P. G., t. LXXXVI, col. 184; ALEXANDRE, *Laudatio in apostolum Barnabam*, MIGNÉ, P. G., t. LXXXVII, col. 1401-1404; CEDRENIUS, *Historiæ compendium*, MIGNÉ, P. G., t. CXXI, col. 673, rapporte les faits d'une manière assez inexacte, ainsi que JOEL, *Chronographia*, MIGNÉ, P. G., t. CXXXIX, col. 264.

(2) NICÉPHORE CALLISTE, *Hist. eccles.*, I, XVI, c. xxxvii, MIGNÉ, P. G., t. CXLVII, col. 200.

(1) Voir les pièces de cette discussion dans MANSI, *Conciliorum Collectio*, t. IV, col. 1465-1470.

MICHEL GLYKAS ET L'IMMACULÉE CONCEPTION

Il y a longtemps que les théologiens catholiques cherchent dans les auteurs byzantins des témoignages en faveur du dogme de l'Immaculée Conception, et l'on pourrait croire que le sujet est épuisé. Mais il n'en est rien. Il reste encore de nombreux textes, et des plus probants, qui ont échappé jusqu'ici à l'enquête des historiens du dogme. Ceux-ci n'ont, en général, consulté que les livres liturgiques et les homélies sur les fêtes de la Sainte Vierge. Il ne leur est pas venu à l'esprit que l'on pouvait trouver des perles dogmatiques dans certains chroniqueurs. C'est une de ces perles, découverte dans les *Annales* de Michel Glykas, que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs.

Michel Glykas, surnommé Sikidités (1), fut l'un des esprits les plus curieux et les plus ouverts de l'Eglise byzantine, au XII^e siècle. Né à Corfou, dans la première moitié du XII^e siècle, il fut, en 1156, impliqué dans un procès de sorcellerie, à la suite duquel on lui creva les yeux par ordre de Manuel Comnène (1143-1180). Retiré dans un monastère, il composa plusieurs ouvrages, parmi lesquels il faut signaler ses *Annales*, sorte de chronique universelle allant de la création du monde jusqu'à la mort d'Alexis Comnène (1118), et ses *Lettres théologiques*, au nombre de 98, qui sont certainement ce qu'il y a de plus curieux et de plus original dans toute la théologie

byzantine. Original, Glykas le fut jusqu'à la témérité. Sur la fin de sa vie, il enseigna au sujet de l'Eucharistie une doctrine erronée, prétendant que la chair du Christ dans le sacrement est corruptible et inanimée jusqu'après la communion. Condamné à deux ou trois reprises par le patriarche Jean Camatéros (1198-1206), il est probable qu'il finit par abjurer son erreur, qui avait, d'ailleurs, des attaches dans la théologie grecque du passé. La date précise de sa mort est incertaine. On sait seulement qu'il vivait encore lors de la prise de Constantinople par les Croisés, en 1204 (1).

C'est dans la troisième partie de ses *Annales*, plus intéressantes peut-être au point de vue théologique qu'au point de vue historique, que notre auteur, après avoir rapporté le témoignage bien connu attribué à l'Aréopagite sur la dormition de Marie, ajoute ce qui suit :

Bien que la tout immaculée Mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ait été soumise aux lois de la nature, bien qu'elle ait goûté la mort et qu'elle ait été déposée dans un sépulcre comme membre de la famille humaine, elle s'est élevée, cependant, au-dessus de la nature, et ni le tombeau ni la mort n'ont pu la garder en leur pouvoir. Tout comme son divin Fils, elle est ressuscitée, laissant seulement près de la tombe les linceuls mortuaires..... Que la Mère de Dieu dût ressusciter des morts de la même manière que son Fils, c'est ce que le bienheureux David avait prophétisé par ces mots : « Lève-toi, Seigneur, viens à ton lieu de repos, toi et l'arche de ta sainteté. » (2) Celle qui devait porter dans son sein le Fils de Dieu, et qui, par là, méritait bien d'être appelée l'arche de la sainteté, David l'entrevit se levant du sépulcre, à la manière du Christ, Fils de Dieu et Dieu lui-même, qu'elle avait enfanté. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait esquissé du même trait

(1) Sur la vie et les œuvres de Michel Glykas, voir KRUMBACHER, *Michael Glykas, eine Skizze seiner biographie, und seiner litterarischen Thätigkeit nebst einem uneditierten Gedichte und Briefe desselben*. Munich, 1895; *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. Munich, 1897, p. 380-385, et surtout SOPHRONE EUSTRATIADÈS, Μιχαήλ τοῦ Γλυκά εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας ἁραφῆς κεφάλαια, t. I^{er}. Athènes, 1906. Les raisons apportées par M^{re} Eustratiadès en faveur de l'identification de Michel Glykas avec Michel Sikidités nous paraissent pleinement convaincantes. Si M. Krumbacher a émis un avis contraire, c'est qu'il a ignoré la doctrine de Glykas sur l'Eucharistie. Cf. aussi *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVII (1908), p. 166; t. XVIII (1909), p. 422.

(1) EUSTRATIADÈS, *op. cit.* p. 40'.

(2) *Psalm.* CXXXI, 8.

la résurrection du Fils et celle de la Mère. Si Marie n'avait pas dû ressusciter, le Psalmiste, après avoir dit : « Lève-toi, Seigneur », n'aurait pas ajouté : « Et l'arche de ta sainteté. » Il n'y a donc point de doute à avoir sur ce point.

Les deux corps de nos premiers parents avaient été soumis aux ravages de la corruption à cause de la transgression ; d'où le même mal, par une mystérieuse loi d'hérédité, avait passé à tout le genre humain. Voilà pourquoi maintenant, pour la première fois, deux corps, secouant la corruption, sont devenus les prémices de l'incorruptibilité que nous attendons (1).

Il nous semble que ce texte est suffisamment clair et peut se passer de long commentaire. On ne pouvait mieux exprimer l'intime lien qui unit le mystère initial et le mystère final de la vie de Marie, l'Immaculée Conception et l'Assomption. Si Marie est morte comme Jésus, comme lui et de la même manière que lui (*παραπλησίως τῷ Υἱῷ, κατὰ τὸν Υἱόν*), elle est sortie victorieuse du tombeau. Et le prophète qui a prédit la résurrection du Fils a annoncé en même temps et dans la même phrase la résurrection de la Mère, tellement ils sont inséparables.

Jésus et Marie forment un groupe à part dans l'humanité. Lui est le nouvel Adam, Elle est l'Eve nouvelle, et tous les deux sont placés à la tête de l'humanité nouvelle, de l'humanité rachetée, qui vit dans l'espoir de l'immortalité glorieuse, tout comme le premier Adam et la première

Eve président à l'humanité déchu, soumise à la corruption du tombeau à cause de la transgression primitive. Des deux côtés, l'antithèse est parfaite. D'une part, Adam et Eve pèchent, et leurs corps subissent les premiers le châtement qui va atteindre toute leur postérité, parce que celle-ci va aussi hériter de la faute d'une manière mystérieuse. D'autre part, Jésus et Marie, parce qu'ils n'ont jamais péché, parce qu'ils n'ont aucune part à la faute originelle, échappent au châtement qui accompagne cette faute, et leurs corps sont les premiers à revêtir l'incorruptibilité. Et qu'on remarque le rapport de causalité intentionnelle établi par Michel Glykas entre la corruption des corps d'Adam et d'Eve et la glorification des corps de Jésus et de Marie. *C'est parce que* (*ἐπειδὴ... διὰ τοῦτο*) les corps de nos premiers parents ont subi les hontes de la dissolution, qu'il fallait que les corps du nouvel Adam et de la nouvelle Eve fussent les prémices de l'immortalité glorieuse.

Michel Glykas a reproduit dans sa *XXII^e Lettre théologique*, adressée à un certain moine Alype, le passage principal du texte donné plus haut (1). C'est une preuve que la doctrine qui y est exprimée lui était chère. On la retrouve, du reste, d'une manière plus ou moins explicite chez tous les Byzantins qui ont écrit sur la Sainte Vierge. On sent, en les lisant, que la seule idée que la Toute Sainte Théotokos aurait contracté la souillure originelle les aurait fait frémir d'horreur.

M. JUGIE.

Constantinople.

(1) Πλὴν εἰ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις ὑπέπεσεν, εἰ καὶ θάνατον ἐγεύσατο, εἰ καὶ μνήματι κατετέθη ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοὺς ὄρους νενίκηκε τῆς φύσεως, ἀλλὰ τάφος καὶ νεκρώσις αὐτῆν οὐ κεκράτηκε· τοῦ γὰρ μνήματος ἐξάνεστη καὶ αὐτὴ παραπλησίως τῷ υἱῷ αὐτῆς καὶ Θεῷ, μόνον παρὰ τῷ τάφῳ καταλείψασα τὰ ἐντάφια... Ἐπειδὴ γὰρ τὰ δύο τῶν πρωτοπλάστων σώματα τῆ λύμῃ τῆς φθορᾶς ὑπέπεσε διὰ τὴν παραβάσιν, κἀντεῦθεν τὸ τοιοῦτον ἐφέρπον κακὸν διαδόσιμον ἐπ' ἅπαν γέγονε τὸ ἀνθρώπινον, διὰ τοῦτο καὶ νῦν πρώτως δύο σώματα τὴν φθορὰν ἀποτιναξάμενα, ἀπαρχὴ τῆς ἐλπίζομένης ἀφθαρσίας γεγόνασι. *Annalium pars III, P. G., t. CLVIII, col. 440.*

(1) S. EUSTRADIADÈS, *op. cit.* p. 262, ligne 10 : Ἐπειδὴ γὰρ τὰ δύο τῶν πρωτοπλάστων σώματα, etc. Le titre de la lettre est le suivant : Περὶ τοῦ πῶς ἡ μετανάστασις τῆς ἀειπαρθένου γέγονε καὶ εἰ ἀληθῶς ἐκ τάφου ἐγγήγερται κατὰ τὴν ἐκ νεκρῶν τοῦ Κυρίου καὶ σωτήρος ἡμῶν ἔγερσιν.

ÉTUDE SUR SAINT LUC LE STYLITE (879-979)

(Suite ^[1].)

CHAPITRE V : VIE DE SAINT LUC.

§ 1^{er} — Premières années.

Soldat, déserteur et moine (879-903).

Saint Luc naquit dans le courant de l'année 879, dans le thème des Anatoliques (2). Son panégyriste ne précise pas davantage, mais un Synaxaire (3) dont il n'y a pas lieu, sur ce point, de récuser le témoignage, lui attribue comme lieu d'origine Atyokomé ou Atyokhorion, bourgade de Phrygie, située sur le Méandre, entre Motella (Medele) et Dionysopolis (Orta-Keuy) (4). D'après les Synaxaires, son père s'appelait Christophore et sa mère Kalé (5). C'étaient des gens de noble extraction, d'une richesse considérable, et notre biographe ne juge pas exagéré de les comparer à Job pour la noblesse et pour la fortune (16, 32 sq.).

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 138-144, 215-221, 27-281.

(2) C'est ainsi qu'il faut traduire, en style simple, l'expression plus solennelle du panégyriste ἡ τὴν τῆς Ἀνατολῆς συνώνυμον ἐπωνυμίαν λαχοῦσα χώρα, (16, 26).

(3) DELEHAYE, *Synax. Constantinop.*, col. 299-300, *Synaxaria selecta*. La notice de ces Synaxaires est reproduite par M. Vogt, *loc. cit.*

(4) W.-M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, p. 132, 146, 580, 584, n. 3, et 587, et *The historical Geography of Asia Minor*, p. 136. Le Synaxaire ajoute que cette bourgade d'Atyokomé appartenait à la « Bande » (ou à la division militaire du thème des Anatoliques) qui tenait garnison à Lampé. Lampé est bien connue (Cf. RAMSAY, *The Cities.....*, p. 227 sq., et *The historical Geography.....*, p. 136); de même Sébasté (Sebasly), siège d'un évêché dépendant de Laodicée, en Phrygie Pacatienne, et dont il sera question plus loin. (Cf. RAMSAY, *The Cities.....*, p. 581 sq., et *The historical Geography.....*, p. 440; GELZER, *Unge-drückte..... Texte der Notitia Episcopatum*, 1900, p. 540.) Tout concorde admirablement : Lampé et Sébasté se trouvent toutes deux dans le thème des Anatoliques, en Phrygie et dans la région d'Atyokomé. (Voir la carte West-Central Phrygia dans RAMSAY, *The Cities.....* et comparer avec la carte qui termine l'étude de H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*.)

(5) DELEHAYE, *ibid.* et col. 302.

Grands propriétaires fonciers, ils s'adonnaient à l'agriculture avec beaucoup de zèle et de succès : leurs silos regorgeaient de provisions (19, 13-19), et le numéraire ne leur manquait pas davantage (20, 6).

Une partie de ces biens (1) leur venait de l'empire et leur avait été concédée à condition d'être inscrits au rôle de l'armée (2).

La famille de saint Luc était donc une famille militaire (3), obligée, à ce titre, d'équiper à ses frais un soldat dans les armées impériales (4). Aussi, eût-on grandement étonné, je pense, le bon Christophore et la vertueuse Kalé si on leur eût annoncé qu'en fait de victoires, leur digne rejeton n'en remporterait que sur le diable, et que le champ de ses exploits serait, pendant quarante-sept ans, une étroite colonne, dressée d'abord dans leur propre domaine, et ensuite au milieu des flots, près de Chalcédoine. Ce n'est pas qu'ils fussent dépourvus de piété, au contraire : un oratoire dédié au martyr saint Demetrios et construit sur leurs terres atteste qu'ils ne trouvaient pas trop incommode le voisinage des saints (22, 25 sq). Nous savons, d'autre part, qu'ils donnèrent à leur fils une éducation très chrétienne (17, 3), et nul doute, d'après ce qui suivit, que celui-ci prêtât plus d'attention aux histoires édifiantes des bons moines du temps passé et présent qu'au récit des prouesses byzantines. En attendant l'âge des grandes choses, Luc s'initia aux lettres humaines et à la vie pratique : à l'école de son père, qui administrait habilement de si vastes propriétés, il ne

(1) Στρατιωτικὰ κτήματα était le nom qu'on leur donnait.

(2) Στρατιωτικῆ κομιστοδία καταλεγόμενοι, (17, 1).

(3) Στρατιωτικὸς οἶκος.

(4) Sur tout ceci, Cf. RAMBAUD, *Constantin Porphyrogénète*, p. 287 sq.; VOGT, *Basile I^{er}*, p. 338 sq.

pouvait que profiter grandement et acquérir ce sens des affaires qui le distingua toujours.

Quand leur fils fut devenu un beau jeune homme, Christophore et Kalé n'hésitèrent pas une minute : fidèles à leurs obligations, ils l'envoyèrent prendre du service dans les légions. Le malheur voulut que, peu de temps après cette incorporation, notre héros ayant dix-huit ans (1), les troupes du thème des Anatoliques furent réquisitionnées par l'empereur Léon VI pour marcher au-devant des Bulgares du tsar Siméon.

Luc fut obligé de marcher comme les autres, mais ce n'était pas de bon cœur. Deux de ses compagnons d'armes qui avaient reçu les leçons d'un stylite lui donnaient chaque jour l'exemple de hautes vertus : prières fréquentes, jeûnes et préoccupations spirituelles (2). Luc songeait plus à les imiter qu'à battre les Bulgares,

(1) Il ne faut pas trop s'étonner. « Les Romains admettent dans le rôle de leur armée les jeunes gens imberbes », dit l'historien arabe Ibn Horbadbeh, dans H. Gelzer, *op. laud.* p. 115. Serait-il hasardé de conclure de ce passage que les jeunes gens pouvaient être enrôlés à dix-huit ans? Saint Joannice fut incorporé à dix-neuf ans (*Act. Sanct. nov.*, II, p. 334).

(2) Cette pratique de l'ascèse au milieu de la vie des camps n'était pas sans exemple : le grand général du x^e siècle, l'empereur Nicéphore Phocas, en est un exemple mémorable. « Depuis la mort de sa femme et celle de son fils, il avait fait vœu, malgré les observations des religieux, ses directeurs, de ne pas manger de viande, de ne plus connaître aucune femme. Il couchait sur la dure, enveloppé dans le grossier cilice du vénérable Michel Maleinos, son oncle, mort en odeur de sainteté.... Cet homme, si amoureux des choses de la guerre, ce soldat ardent autant qu'infatigable, fut, à l'égal de tant de ses contemporains, un homme profondément religieux, si pieux, si austère, qu'il semble avoir eu toute sa vie, chose presque incroyable, la nostalgie du cloître, et songea à plusieurs reprises à se faire moine.... Déjà les chroniqueurs byzantins insistent sur ces sentiments de piété fervente, de mysticisme de Nicéphore; j'ai dit plus haut, et je dirai encore, d'après eux, l'amour qu'il portait aux religieux et comme il aimait à s'entourer d'eux, l'influence qu'ils exerçaient sur son esprit, les austérités et les abstinences extraordinaires qu'il tenait à s'imposer, la vie toute monacale qu'il mena durant tout son règne au Palais sacré, couchant sur la dure, passant ses nuits en prières ou dans la lecture des psaumes. » (G. SCHLUMBERGER, *Un empereur byzantin au x^e siècle, Nicéphore Phocas*. Paris, 1890, p. 310, n. 1; p. 312 sq.)

(17, 4, sq.) : du stylite, il enviait la tranquillité toute divine (1), et il maudissait en secret cet état militaire où l'on a si peu le temps de penser au salut de son âme.

Quoi qu'il en soit, on se heurta aux Bulgares à Bulgarophygos, en l'an de grâce 897. Ce fut pour les Grecs une déroute inexprimable : une bonne partie de l'armée tomba sous les coups de l'ennemi; ceux qui furent épargnés cherchèrent leur salut dans la fuite (2). Saint Luc fut du nombre. La guerre lui était apparue sous un mauvais jour; la vie des camps ne valait guère mieux. Depuis que l'empereur Basile I^{er}, 867-886, avait, peu d'années auparavant, réorganisé la discipline militaire (3), le temps était pris par des exercices continuels, et il n'y avait guère moyen de loger entre deux de longues prières ou de mortifiantes pratiques d'ascétisme : Luc profita de la débandade pour quitter le service.

L'auteur ne le dit pas d'une façon formelle (nous avons affaire à un panégyrique et, même à cette époque, il n'était pas trop recommandable d'avoir abandonné le service militaire) (4), mais je le conclus du contexte. Il est au moins dit, en termes exprès, que saint Luc avait résolu irrévocablement d'embrasser la vie solitaire et de ne plus apparaître au monde dans un habit séculier (17, 16 sq.).

Il connaissait l'endroit où restait le stylite qu'on lui avait appris à vénérer (5) : il se rend près de lui, lui découvre ses desseins, se voit bien accueilli et commence immédiatement sa vie de pénitence et de recollection spirituelle, en se faisant raser la tête, signe extérieur de la

(1) Θεοσεβώς ἐρησυχάζοντος, (17, 11).

(2) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 219 sq.

(3) CONST. PORPH., *Vita Basilii*, dans P. G., t. CIX, col. 281.

(4) RAMBAUD, *loc. cit.* 293 sq.

(5) Nous sommes moins bien renseignés, mais, au moins, en mentionnant ce stylite, le biographe nous apprend-il de quelle façon il veut qu'on le comprenne lorsqu'il dit qu'avant saint Luc il n'y a eu que quatre stylites, (14, 17; 15, 8). Il veut dire : il y a eu quatre grands stylites, quatre dont nous célébrons la fête. Evidemment, les petits ne comptent pas.

consécration à Dieu. Mais sa ferveur demandait davantage. Il se revêt d'une tunique de peau, de chaînes de fer, marche nu-pieds, couche sur la dure, ne mange qu'une fois la semaine et se livre à des prières continuelles (18).

Ceci confirme ce que nous disions, il y a quelques lignes, de la désertion du bienheureux. On n'imagine pas un soldat prenant part aux exercices militaires dans une tunique de peau, empêtré dans des chaînes de fer, se livrant à des prières continuelles et ne mangeant qu'une fois la semaine.

Mais nous apprenons, en revanche, que, si bon nombre de monastères ou de solitudes regorgeaient de sujets médiocres, venus là par égoïsme ou pusillanimité devant le martyre des devoirs sociaux ou militaires, il y aurait injustice à taxer notre héros de crainte efféminée devant les labeurs de la vie des camps, le régime qu'il avait choisi librement étant sans contredit beaucoup plus rude que celui imposé aux troupes.

Un idéal plus élevé passionnait cette belle âme. Entre servir un homme et servir Dieu, peiner pour un royaume terrestre et dompter sa chair en vue d'un royaume céleste, le choix lui apparaissant nécessaire, Luc ne pouvait hésiter. Il ne se demandait pas si rendre à César ce qui est à César n'est pas le meilleur moyen de rendre à Dieu ce qui est à Dieu; à l'idée d'un pareil partage, son cœur se fût resserré comme devant une subtilité froide et basse. Ceux qui jugeaient autrement, sa charité ne les enveloppait que d'une compassion émue, mais lui, entendant résonner à ses oreilles la parole du Christ : « Nul ne peut servir deux maîtres », se donna au Maître des maîtres, bien décidé, une fois la main à la charrue, à ne plus regarder en arrière.

§ 2. — Prêtre et aumônier militaire (903-926)

Quand six années d'une vie passée dans les privations que l'on sait eurent affaibli chez notre saint la fougue des passions,

et qu'il ne se crût plus trop indigne du sacerdoce, il accepta avec empressement la facilité qui lui fut offerte d'être ordonné prêtre à vingt-quatre ans accomplis, (18, 22). L'âge canonique était trente ans et la règle défendait de le devancer, même si le sujet avait des qualités exceptionnelles (1). Mais, en tous pays, les lois gênantes ont une tendance marquée à devenir lettre morte; de plus, à ce que je crois, il y avait là, pour notre saint, une chance à tenter de légaliser, aux yeux du pouvoir public, une situation un peu louche, et il était prudent de la courir le plus tôt possible; car, si notre déserteur avait jusque-là réussi à se cacher à l'autorité militaire, il suffisait pourtant d'une mauvaise rencontre pour tout compromettre.

Or, en 903, date de son ordination sacerdotale, saint Luc, très intéressé dans la question, n'ignorait certainement pas deux nouvelles, rédigées par l'empereur Léon et adressées au patriarche Etienne de Constantinople, entre 886 et 893 par conséquent. Elles décrétaient :

La première : que, si un cleric avait la folie d'échanger le vêtement et donc la vie ecclésiastique contre le vêtement et donc la vie séculière, il fallait l'obliger, même de force, à reprendre l'habit ecclésiastique, sans pour cela le rétablir dans sa dignité;

La deuxième : qu'un moine, sous aucun prétexte, ne peut abandonner la milice divine pour être incorporé aux troupes de l'empire, et que tout usage contraire doit cesser (2).

Appliquées à notre cas, ces deux nouvelles se prêtaient facilement à l'interprétation suivante : devenu prêtre et moine, l'un renforçant l'autre, personne ne saurait être appelé sous les drapeaux. C'est bien ainsi, j'imagine, que conclut saint Luc; malheureusement, il ne fut pas seul

(1) « Πρεσβύτερον πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονεῖσθαι ἅν πᾶν ἢ ὁ ἄνθρωπος ἕξει. » Canon XIV du concile in Trullo en 692, dans MANSI, *Concil. ampliss. Coll.* t. XI, p. 949.

(2) ZACHARIE VON LINGENTHAL, *Jus Græco-Romanum*, t. III. Lipsiæ, 1857. Imper. Leonis, nov. 7 et 8, p. 78, 79.

à conclure, et il en sortit une conclusion fort différente.

En effet, ce même jeune homme qui avait fui l'armée comme une peste, six années auparavant, nous l'y revoyons après sa prêtrise, et il y passe un bon nombre d'années. Qu'est-il donc arrivé? Le voici, autant que la conjecture peut suppléer aux silences, aux réticences, aux expressions embarrassées du panégyriste, qui a glissé discrètement, cela se comprend, sur tout cet épisode de désertion.

Une fois prêtre et doublé d'un moine, saint Luc, appuyé sur son interprétation des nouvelles 7 et 8, crut inutile, sans doute, de continuer avec la même rigueur les mesures de prudence qui l'avaient jusque-là mis à l'abri des officiers du recrutement. Il ne tarda pas à être reconnu; il eut beau exciper de sa qualité de prêtre et de moine: on n'eut pas de peine à lui démontrer que, tout bon moine et tout bon prêtre qu'il était, il n'était devenu l'un et l'autre qu'en fraude du pouvoir civil. Sa situation ne différait pas de celle d'un esclave qui, à l'insu de son maître, s'est fait moine, clerc ou même évêque, afin d'échapper à la servitude: un soldat n'est-il pas un esclave tant qu'il est astreint au service? Saint Luc avait évidemment négligé ce côté de la question, s'il connaissait, outre les nouvelles 7 et 8, les 9^e, 10^e et 11^e adressées par le même empereur Léon au même patriarche Etienne.

Qu'y lisons-nous? D'abord un principe très important. « Plein de sollicitude pour le bon ordre des choses ecclésiastiques, nous confirmons les prescriptions des saints canons, et si des lois civiles les contredisent, nous exigeons qu'elles soient retirées de la législation. » (1) Et voici les applications:

« 1^o Si un esclave embrasse l'état sacerdotal à l'insu de son maître, on le rendra à son esclavage sans égard pour la di-

gnité qu'il a usurpée: la loi qui affranchissait de la servitude l'esclave qui prenait rang parmi les prêtres sans l'aveu de son maître, nous la déclarons sans énergie et non avenue (1).

« 2^o Jusqu'à maintenant, quand un esclave fugitif se faisait moine, à l'insu de son maître, celui-ci pouvait le réclamer s'il le découvrait avant trois ans écoulés; passé ce temps, il y avait prescription: le fugitif restait libre et moine. Dorénavant, il n'en sera plus ainsi: le maître pourra rentrer en possession de son esclave n'importe quand, sans qu'on puisse arguer d'une prescription quelconque (2).

« 3^o La dignité épiscopale qu'ils ont usurpée frauduleusement ne profitera pas davantage aux esclaves qui auront agi sans le consentement de leurs maîtres. Ils seront dégradés et remis à leur ancienne condition. » (3)

Je regrette de n'avoir pas de textes analogues sur la désertion d'un soldat; mais l'esprit de la législation nouvelle n'est pas douteux, et, encore une fois, un soldat est bien un esclave.

Saint Luc n'avait aucune raison décisive à faire valoir pour excuser sa désertion; tout au plus aurait-il pu en appeler à l'ancienne législation attestée par ces trois dernières nouvelles, mais cette législation venait d'être abrogée. Désormais, sa qualité de moine et de prêtre ne comptait plus juridiquement: il y a tout lieu de croire qu'il fut appréhendé par les autorités militaires

(1) *Ibid.* p. 81.

(2) *Ibid.* nov. 10, p. 81 sq. Je cite d'après le sens, mais il faut lire dans l'original cette nouvelle réjouissante. Les considérants sont un vrai régal: « Il est impossible de dire qu'un motif pieux l'a revêtu (l'esclave en question) de cet habit (monastique). Si, en effet, son maître était bon pour lui, et qu'au lieu de le chérir, il l'a pris en haine et s'est résolu à fuir, c'est une preuve de la dernière scélératesse; si, d'autre part, — tout est possible parmi les hommes, — l'expérience de quelques désagréments l'a trouvé trop faible et que là-dessus il a quitté son maître, comment fera-t-il honneur à ce genre de vie qui ordonne à ses adhérents d'avoir toujours l'œil fixé sur la croix du Christ et sur sa mort? » Remarquer le ton dévot de ce code civil!

(3) Nouvelle 11, *ibid.* p. 82 sq.

(1) ZACHARIE VON LINGENTHAL, *ibid.* nov. 9, p. 83 sq.

et versé d'office dans les troupes du thème des Anatoliques (1).

En effet, le biographe, usant de la même expression employée plus haut lorsque saint Luc a été incorporé la première fois, dit que le Saint ne cessa point d'accomplir sa corvée militaire (2), et, une ligne plus bas, il insinue que, de droit sinon de fait, il faisait partie des soldats en activité de service. « Contrairement à la coutume des gens de guerre, dit-il, Luc ne recevait rien de l'Etat. »

Combien de temps Luc resta-t-il sous les drapeaux? Le texte nous l'apprend dans une formule que nous avons déjà expliquée au chapitre de la chronologie : le même nombre d'années qu'il avait lors de son ordination sacerdotale, vingt-quatre ans (3). Cela nous paraît un peu long, à nous partisans du service réduit, mais il faut se rappeler que nous sommes au x^e siècle et que, de plus, pour saint Luc, l'obligation du service étant attachée à la possession même des biens militaires par sa famille, cette obligation ne pouvait cesser que si Christophore payait, un jour ou l'autre, un remplaçant à son fils, soit que la coutume ou la loi fixât une date où le remplacement devait avoir lieu, soit que cela dépendît de la seule volonté du propriétaire foncier. Dans ce dernier cas, on ne saurait s'étonner, si on connaît les habitudes du paysan même grand

seigneur, de voir Christophore retarder le plus possible la libération de son fils; tout généreux qu'ils sont, les gens de cette éducation se décident difficilement à un sacrifice pécuniaire qui n'a pas été prévu dans le budget régulier, surtout lorsqu'ils ont un autre moyen de parer à la difficulté. L'autre moyen était précisément de laisser le fils sous les drapeaux le plus longtemps possible. De toute manière, jusqu'à quarante-huit ans, cela ne paraissait pas trop exagéré, car on est encore solide à quarante-huit ans.

Et puis, malgré tout, l'amour paternel aidant, les agents de l'empire y prêtant la main, tous d'ailleurs plus ou moins bien disposés par les vertus vraiment héroïques du Bienheureux et par l'ascendant involontaire qu'en dépit de tous les règlements l'habit monastique et la dignité sacerdotale exerçaient sur les Byzantins, il y eut une sorte de transaction. Les parents de Luc subviendraient à tous les besoins de leur fils, bien qu'ils n'y fussent pas obligés en droit ordinaire (1); mais, en retour, tout en vivant parmi les troupes, Luc serait autorisé à remplacer ce que nous appellerions le service actif par le service auxiliaire de l'aumônerie beaucoup moins assujettissant, et dont une armée dévote comme la byzantine ne pouvait se passer.

(1) Je me suis demandé aussi si saint Luc n'aurait point reparu à l'armée sous le coup d'un remords tardif ou sous la pression de ses parents qui craignaient de perdre par son fait leurs biens-fonds militaires. La première hypothèse paraîtra bien improbable; la seconde s'harmoniserait à merveille, comme on va le voir, avec celle que j'ai fait valoir dans le texte.

(2) Τὴν τῆς στρατείας ἐξυπηρετεῖν ἐπήρειαν προσεστήσαντο (17, 4-5), et ici : οὐκ ἐνέλιπεν ἐξυπηρετούμενος τῇ στρατιωτικῇ ἐπήρειᾳ (18, 26-27).

(3) Ἐπὶ χρόνοις ἑτέροις ἰσαριθμοῖς τῶν προγεγραμμένων (18, 26). Rappelons ce que nous avons dit au chapitre cité : si on n'admet pas que l'expression susdite signifie vingt-quatre ans, « on reste sans renseignement sur la vie de saint Luc pendant vingt-quatre ans; de la part d'un auteur qui donne de façon précise l'emploi des soixante-seize autres années de notre héros, ce serait extraordinaire. Notre interprétation admise, plus d'hiatus : année par année, nous savons où rencontrer saint Luc ». Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 220.

(1) J'ai bien lu dans M. Vogt, *Basile I^{er}*, p. 363 : « Le bien-fonds donné aux familles de soldats n'était pas seulement destiné à obliger ces familles à fournir l'armée de recrues nouvelles. Sur les revenus de la terre, elles devaient entretenir le soldat, c'est-à-dire l'équiper et le nourrir. Si la parcelle de terre était de trop maigre rendement, le propriétaire se cotisait avec d'autres pauvres pour armer le soldat; mais jamais le trésor ne se chargeait de la chose. » C'est ce qu'explique fort bien un auteur arabe : « Il n'y a pas de marché dans le camp romain. Chaque soldat est obligé d'amener de chez lui le biscuit, l'huile, le vin et le fromage dont il aura besoin. » Il faut croire, ou bien que M. Vogt tire une conclusion fautive de son auteur arabe, ou bien que les choses avaient fortement changé depuis Basile I^{er}, car le texte de notre vie témoigne pour un usage diamétralement opposé, à savoir que la troupe était nourrie par le gouvernement. Le cas de saint Luc qui recevait tout de chez lui est noté comme exceptionnel οὐκ ὁψώνιον ἦτοι βασιλικὸν λαμβάνων σιτηρέσιον, ὡς ἔθος τοῖς στρατευομένοις δίδουσθαι, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρικοῦ οἴκου πᾶσαν τὴν χορηγίαν ἔχων, 18, 28-30.

Une pareille combinaison conciliait tout, la dette à la patrie, les susceptibilités de l'amour paternel, le sens économe du paysan riche, et cela donnait à Luc, avec la possibilité des pratiques ascétiques, une plus grande liberté d'action. C'est ainsi qu'il va quitter un instant l'armée sans que personne remarque son absence, et que nous le voyons garder le même accoutrement qu'avant sa prêtre, se livrer aux mêmes pénitences, célébrer la messe chaque dimanche et ne rompre le jeûne qu'une fois la semaine, n'usant pour toute nourriture que de quelques légumes et des Saintes Espèces offertes par lui-même. Ses parents lui envoyaient tout ce qui était nécessaire à son entretien, mais lui, distribuait ce qu'il recevait aux soldats plus pauvres, joignant dans ses aumônes le spirituel et le temporel (18, 23-19, 4).

Du temps qu'il était encore auprès des troupes, une grande famine (1) éclata dans son pays (19). Luc part en secret, arrive chez lui, fait avertir discrètement les affamés de la contrée, et, à l'insu de ses parents, en pleine nuit, il distribue une bonne partie des provisions que Christophore gardait dans des silos. Ce fut au bas mot (2) une distribution de froment d'environ 4 000 boisseaux, sans compter ce qu'il ajouta pour la nourriture des bestiaux. 4 000 boisseaux équivalaient, selon diverses évaluations, à 350 ou à 260 hectolitres. Or, sous Basile I^{er} (867-886), en un temps de disette, l'hectolitre de blé, autant qu'on en peut juger, se payait 15 francs de notre monnaie (3). L'aumône entre-

prise par Luc représentait donc, au moment où elle fut faite, environ 5 250 ou seulement 3 850 francs de notre monnaie. Ce dernier chiffre est encore bien joli, surtout si l'on pense qu'il représente uniquement le blé distribué, à l'exclusion de ce qui fut donné aux bestiaux. De plus, l'argent avait alors beaucoup plus de valeur qu'aujourd'hui et sous Léon VI (886-912), à peu près à l'époque où nous en sommes de notre récit, un négociant qui possédait 1 500 nomismata, soit 22 500 francs, s'estimait très riche (1).

On voit, par ce fait, si la famille du saint était riche (2) et si les propriétés étaient vastes pour que le fils ait pu ainsi, sans donner l'éveil à ses parents, entreprendre des distributions qui prirent certainement plus d'une nuit; il fallait aussi que son autorité fût bien établie sur le personnel de l'exploitation pour se faire ouvrir de la sorte les silos disséminés dans l'immense domaine, et qu'il eût bien bonne opinion de la générosité de ses parents et de l'influence qu'il avait sur eux, pour ne point redouter une violente explosion de colère quand une pareille prodigalité serait découverte. D'ailleurs, il prit les devants. Une fois ses largesses terminées, en bon fils qu'il était (19, 29), il avertit son père et sa mère. Informés au préalable,

(1) Χίλια πεντακόσια νομίσματα.... ἀπόλεσα.... καὶ ἀπὸ μεγάλου πλοῦτος κατήντησα εἰς ἐσχάτην πτωχείαν. Cf. DELEHAYE, *Synax. Constantinop.* col. 722 sq. *Synax. selecta.* Sur tout ceci, je veux dire sur la valeur du boisseau de blé et l'évaluation de la monnaie vers l'époque de saint Luc, voir Vogt, *Basile I^{er}*, p. 119-123.

(2) Le lecteur qui serait tenté d'accuser le biographe d'exagération au sujet de la fortune de Christophore ne sera pas convaincu davantage par la facilité avec laquelle saint Luc va tout à l'heure obtenir de son père 100 nomismata, soit 1 500 francs environ, d'un seul coup! mais il sera moins incrédule s'il prend la peine de lire dans Constantin Porphyrogénète, *Vita Basilii*, dans *P. G.*, t. CIX, col. 241, 331-337, la très intéressante histoire de la très noble dame Daniélis qui vivait précisément sous Basile le Macédonien et Léon VI, en même temps que Christophore et Kalé; il y verra quelles richesses étaient parfois rassemblées dans la même main. Un simple coup d'œil dans Rambaud, *loc. cit.* p. 277-287, et dans M. Vogt, *loc. cit.* p. 27 sq., 89 sq., 158, 376, le fortifiera dans cette impression.

(1) Je n'ai pas tenu compte de cette famine dans la chronologie de saint Luc pour la bonne raison, je l'avoue ingénument, que je n'en ai pas trouvé trace dans les historiens, et cela se comprend. A propos de l'hiver de 933, le biographe emploie des termes généraux qui s'appliquent aussi bien à Byzance qu'à Atyokomé; ici, l'expression est très spécialisée: il s'agit d'une famine restreinte au pays de notre Saint λιμοῦ γάρ ποτε μεγάλου.... γεγενημένου κατὰ τὴν αὐτοῦ πατρίδα, d'une de ces famines locales comme il y en avait tant autrefois à cause de la difficulté des communications. Les hivers rigoureux ne connaissent pas de pareilles barrières.

(2) Τοῖς μετέροις, 19, 15.

(3) CEDRENIUS, *P. G.*, t. CXXII, col. 108.

ceux-ci n'auraient peut-être pas autorisé de si fortes aumônes, mais, après coup, ils furent enchantés qu'on n'eût pas mis en doute leur bon cœur (n'ai-je pas déjà dit que c'étaient de pieux chrétiens?) et ce fut chargé de leurs bénédictions (19, 31, sq.), que le généreux aumônier alla reprendre auprès des soldats son ministère interrompu.

Tout cet épisode, comme déjà celui de la désertion, dénote un esprit d'initiative, une adresse et un sang-froid plus qu'or-

dinaires; qualités natives chez notre Saint, développées à l'école du propriétaire avisé qu'était Christophore, et, un peu sans doute au contact prolongé avec la troupe, elles ne s'atrophieraient jamais dans la suite, comme le récit le montrera.

(A suivre.)

SAMUEL VANDERSTUYF.

Kadi-Keuï, 1^{er} février 1909.

LA MORT DE MARC D'ÉPHÈSE

Marc d'Éphèse mourut à Constantinople le 23 juin 1449. Il mourut de la colique, εἰλεῶ τὸν βίον κατέστρεψε, nous apprend Joseph de Méthone (1), qui voit là un châtement divin et souhaite une fin pareille à tous les adversaires de l'union avec Rome. Dans sa réfutation du libelle où Marc avait exposé ses idées sur le concile de Florence, Joseph lui reproche son entêtement à rejeter la doctrine des Pères latins et de préférer prendre rang « avec Palamas, Cabasilas et les autres, qui sont morts de la colique », οὐ τὸν βίον κατέστρεψαν εἰλεῶ (2) : il est difficile de ne pas voir dans cette phrase une allusion. Vers la fin de son livre encore, Joseph interpelle le défunt en ces termes : « Comment ta bouche éhontée, blasphématrice, qui parla avec impudence contre la justice, a été remplie de honte à l'heure de ta mort cruelle, τῆς σῆς πικρᾶς ἀναλύσεως, ils le savent, ceux qui ont appris à dire la vérité. » (3)

Après tout, il n'y a en soi aucun déshonneur à mourir de la colique. Le rapprochement avec Grégoire Palamas ou avec Cabasilas n'a rien d'offensif pour l'oreille d'un pieux *orthodoxe* : son Eglise

ne vénère-t-elle pas le premier comme un saint et ne professe-t-elle pas le plus grand respect pour la science théologique du second? Tout au plus, dans la seconde phrase de Joseph, le pieux *orthodoxe* pourrait-il relever ces mots : « et les autres », qui rappellent sans doute la mort d'Arius dans les latrines du forum de Constantin. Mais..... c'est ici qu'intervient une question de critique.

L'Eglise grecque *orthodoxe* se vante d'avoir toujours rendu à Marc d'Éphèse un culte liturgique, plus ou moins officiel, il est vrai, plus ou moins local, plus ou moins intermittent. Si elle n'accorde à des hommes comme saint Théodore Studite qu'une ligne dans son synaxaire, ses hymnographes n'ont pas consacré au lutteur têtu de Florence moins de huit acolouthies, dont cinq ont été imprimées. Marc d'Éphèse a même eu le rare privilège d'une lettre synodique prescrivant sa fête dans toutes les églises du patriarcat de Constantinople. On conçoit que tout cela ait rendu la piété *orthodoxe* un peu susceptible à son sujet.

Et donc, depuis bientôt trois siècles, les dévots de Marc d'Éphèse se refusent à admettre qu'il soit mort d'une vulgaire colique! Ils accusent tout simplement Joseph de Méthone d'avoir inventé ce détail.

(1) Office du concile de Florence, P. G., t. CLIX, col. 1105.

(2) P. G., t. CLIX, col. 1068.

(3) *Ibid.* col. 1092.

Ainsi, le patriarche Nectaire de Jérusalem, au XVII^e siècle, dans sa réfutation d'un traité catholique sur la primauté du Pape, déclare à son contradicteur : « La fable que tu racontes, cette mort du saint homme dont toute la ville aurait été témoin et qui est une invention de quelque ennemi, tout cela, choses plus vaines qu'un songe ! tout cela, ridicule épouvantail pour effrayer les simples !.... C'est parce que Marc seul a combattu sans trêve les Latins, que les latinisants l'ont honteusement calomnié. » (1) Nectaire continue en affirmant que la sainteté de Marc a été reconnue officiellement par son Eglise aussitôt après sa mort : il n'est donc pas mort « frappé par la colère divine, à la manière des impies ».

Voilà dix ans à peine, le professeur A. N. Diamantopoulos, de Smyrne, dans une monographie qui n'est pas dépourvue de tout mérite, se montrait aussi tranchant : « Nous ne devons, dit-il, prêter aucune attention à ce très fanatique renseignement de Joseph de Méthone, que Marc est mort d'une colique : *aucun autre contemporain ne dit cela.* » (2)

*
**

Cette dernière assertion est erronée. Le professeur A. N. Diamantopoulos ne connaît pas la *Constantinopolis* d'Hubertin Pusculo. Cet Italien de Brescia vécut à Constantinople au temps de Marc d'Éphèse et nous raconte la mort du prélat au second chant de son poème (3) :

*Hæresis et princeps Marcus manifesta rependit
Supplicia, exemplum cunctis : nam putrida vivus
Pectore concepta ut mendacia fuderat olim
Fæda nefasque omne tetro eructaverat ore,
Sic moriens, quibus ora suos defluxus ad una
Ventricis erat corrupta vomit per pectus anhelum
Mansa, et sic stomachi tetro internectus odore est.
O vere immemores Graii ! o virtutis inanes !*

(1) NECTAIRE, Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα. Iassy, 1682, p. 185, 185.

(2) A. N. DIAMANTOPOULOS, Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐν Φλωρεντία σύνοδος. Athènes, 1899, p. 261, n. 2.

(3) Dans *Monumenta Hungar. histor.* t. XXII, p. 1, n. VIII, p. 140, 141. L'édition est du D^r Dethier. L'ouvrage ayant été retiré de la circulation, et par suite très difficilement abordable, j'ai cru bon de citer tout le passage concernant la mort de Marc.

*Non igitur clarum vobis pro crimine pœnam
Infando hanc habuisse fuit ; non terruit et te,
Constantina polis, genus hoc dum videras horrens
Mortis inauditæ ? Christi infensissimus hostis.
Impius et pestis mundi, mysteria contra
Crimina commentus fidei, dum perstat, et acri
Audacique nimis verbo convellere certat
Arius fundata Dei incommota potenti
Fundamenta manu, veræ sanctæque per orbem
Relligionis hians, Christum dum pernegat ipsum
Esse Deum, fusa efluxerunt viscera tota
Et corpus vacuum mansit vitalibus, ut quis
Infandum usque imum reserata per ora videret,
Quem natura dedit cursu tamen hauriit alvum.
Hic contra horribili pœna, quod sumpserat ore
Per multosque dies victum revocavit ab alvo
Corruptum vomuitque animam tetrum inter
[odorem.*

Je me dispense de traduire. Par contre, je ne peux résister au plaisir d'insérer la note de l'éditeur, Dethier, sur le mot *mysteria* employé par Pusculo (1) :

*Quid sibi velit is modus quo confiteris
te non intelligere rem, nominando eam
« mysterium », et tamen « judicem » te
facis in eadem re, quam ignoras. Permite
tale iudicium Deo ipsi. Non igitur mirum,
si dubia et incerta tua mens recurrit ad
mendacium, quo hæbat ex miraculo
quodam, vel ex morte extraordinaria, iudicium
Dei judicantis et quod plebem vulgum
fallat et decipiat. Sic calamum scribendo
in eandem latrinam cum Ario jactasse
fanaticos, quis ignorat ? Supererat, ut tu,
Puscule, simile quid de Marco Ephesino
fingeres, nec erubescis, calumniator, quamvis
constat Marcum diem obiisse supremum,
dum..... vita defungeretur, at tuus modus
est sequi sanctorum canonem : « Calumniare
audacter, semper aliquid hæret. »*

Le latin de Dethier ne valait pas mieux que son français d'autres publications. Quant à sa bonne foi, elle éclate à la fin du morceau.....

Le savant pétersbourgeois A. P. Kera-meus, lui, a plus de lecture que le professeur smyrniote de tout à l'heure. Il connaît bien le témoignage de Pusculo, mais..... ne le reçoit pas plus que celui de Joseph de Méthone, et au nom des mêmes principes de critique : « Pusculo a violemment injurié la mémoire de Marc en insérant dans son poème les bruits

(1) *Ibid.* p. 140, note.

que les Latins et les Uniates de Constantinople répandaient dans le peuple sur la manière dont Marc aurait, selon eux, terminé ses jours. » (1) Et encore : « De ces bruits répandus à dessein par les Latins devait naturellement se faire l'écho l'apostat Joseph, évêque de Méthone, qui vivait alors loin de Constantinople. » (2)

*
**

Répétons-le. Nous n'avons ici aucun but apologétique, nous demandons seulement à être renseigné sur un fait d'histoire, qui n'a rien à voir avec le culte dont l'*orthodoxie* grecque croit devoir entourer un de ses défenseurs. Mais il devient énervant à la fin de voir récuser deux témoins contemporains, sous le seul prétexte que ces témoins sont catholiques, de rite grec ou de rite latin. C'était d'ailleurs la méthode de Marc à Florence, lorsque le bon apôtre, falsificateur des Pères grecs, accusait les Latins d'avoir falsifié les Pères latins....

Or, le plus ancien des huit offices en l'honneur de Marc que j'ai signalés au début de cette note est celui que composa, immédiatement après sa mort, son frère Jean Eugenicos, diacre, nomophylax de la Grande Eglise. Cet office, dont je prépare l'édition, est contenu dans le codex Paris, 1295, du xv^e-xvi^e siècle, fol. 304-313 v^o (3). L'auteur y a inséré, après la sixième ode du *canon*, le synaxaire traditionnel, c'est-à-dire une notice biographique sur Marc. J'en extrais ce qui con-

cerne la dernière maladie (fol. 312 v^o du manuscrit) :

..... νοσήσας ἡμέρας τεσσαρασκαίδεκα καὶ νόσον ταύτην κατὰ πάντα δυναμένην, ὡς αὐτὸς ἔλεγεν, ὅποσον τὰ παρὰ τῶν ὁμηρίων τοῖς ἀγίοις μάρτυσι προσαγόμενα σιδηρὰ τινα βασανιστήρια ὄργανα περιζωννύοντα τὰ πλευρὰ σὺν τοῖς σπλάγγνοις καὶ συσφίγγοντα καὶ προσηλοῦντα καὶ ὀδύνας ἀφρορήτους πάντως προξενούοντα, ἕν' ὅπερ, ὡς ἔοικεν, ἐνέλειψε παρὰ τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ ἱερόν ἐκεῖνο καὶ ἀθλητικὸν σῶμα, τοῦτο παρὰ τῆς νόσου προνοίας ἀφρορήτοις κρίμασιν ἀναπληρωθῆ.

C'est-à-dire :

Il fut malade pendant quatorze jours. Cette maladie, disait-il lui-même, produisait sur lui absolument le même effet que ces instruments de torture en fer que les bourreaux appliquaient aux saints martyrs, qui entouraient leurs côtes et leurs entrailles, les serraient, y demeuraient attachés, qui leur procuraient des douleurs insupportables. Ainsi, semble-t-il, ce qui manquait de la part des hommes à ce corps de saint et d'athlète, la maladie l'accomplissait, par un jugement ineffable de la divine Providence.

En vérité, il ne manque à cette énergique description que le nom technique de la maladie. Ce nom, on comprend que Jean Eugenicos ait répugné à l'écrire dans une notice destinée à être lue dans un office public. Mais grâce aux traits si précis qu'il nous fournit, aucune hésitation possible. Marc a bien succombé à un violent accès de *miséréré*, comme l'affirmait catégoriquement le latinophone Jean de Méthone et comme le donnait à entendre le latin Pusculo. La critique *orthodoxe* doit en prendre son parti.

S. PÉTRIDÈS.

(1) A. P. KERAMEUS, Μάρκος ὁ Εὐγενικός, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XI, 1902, p. 51.

(2) *Ibid.* n. 2.

(3) Voir H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. I^{er}, p. 291.

LE SOUS-DIACONAT DANS L'ÉGLISE GRECQUE

Les canonistes et théologiens latins et grecs vont répétant à l'envi que, dans l'Église grecque, le sous-diaconat est rangé parmi les Ordres mineurs (1). La chose pourtant est loin d'être évidente.

Sans décider la question de savoir si le sous-diaconat est ou n'est pas un sacrement ou un ordre proprement dit, ce qui est tout un (2), il est hors de doute que depuis le concile *in Trullo* (3), pour lequel l'Église grecque éprouve le plus grand respect, le sous-diaconat est assimilé aux ordres auxquels est attachée l'interdiction du mariage après l'ordination. Le texte du concile est formel :

Nous conformant à l'ordonnance des saints apôtres, qui ne permet qu'aux psaltes et aux lecteurs de contracter mariage après leur ordination, nous décrétons que les sous-diacres, les diacres et les prêtres ne pourront contracter mariage après leur ordination. S'ils veulent le faire, que ce soit avant leur ordination (4).

(1) Κατώτεροι. Les ordres majeurs sont appelés chez les Grecs *άνώτεροι*.

(2) Nous verrons plus loin qu'aux yeux des auteurs grecs, ranger le sous-diaconat parmi les ordres majeurs, c'est le ranger parmi les ordres proprement dits ou sacrements partiels.

(3) Les théologiens et canonistes grecs considèrent le concile *in Trullo* comme œcuménique. Un orthodoxe sincèrement attaché à son Église pourrait cependant ne pas lui reconnaître ce caractère, attendu que la moitié du monde catholique de cette époque heureuse où les deux Églises étaient unies ne l'acceptait pas à ce titre et que, du reste, aucun concile général ne l'a jusqu'ici imposé comme tel par une décision universellement acceptée.

(4) Concile *in Trullo*, can. 3. M. EUTAXIAS; Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, p. 47, déclare résolument que l'interdiction du mariage μετὰ χειροτονίας est sous peine d'invalidité, mais cette interdiction est-elle réellement si absolue? Le concile appelle *adultérine* l'union contractée après l'ordination par les prêtres, diacres et sous-diacres, mais des théologiens et canonistes grecs se demandent si cette expression doit être prise au sens rigoureux et si, par suite, le mariage de ces clercs serait invalide. (Cf. PAPP-SZILAGI, *Enchiridion juris ecclesiae orientalis catholicae*, p. 253; VERING, *Lehrbuch des Katholischen orientalischen und protestantischen Kirchenrechts*, p. 906, n. 3.) Rien d'étonnant, après cela, que, d'une part, le saint synode de Constan-

tinople ait fait répondre en 1874 que la coutume de regarder comme canoniquement illégitimes les enfants nés de ces mariages a disparu depuis longtemps dans l'Église (Cf. ΤΗΘΟΤΟΚΑΣ, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, p. 446), et que, d'autre part, Silbernagl prétende même, à la suite de Heineccius, Maurer et Boué, que si un sous-diacre contracte un mariage après son ordination, il ne peut être déposé. Il en est de même du diacre et du prêtre, avec cette différence que ces derniers ne peuvent plus exercer leur ordre et que le sous-diacre (et le lecteur) sont simplement condamnés à ne plus avancer dans la hiérarchie, ce à quoi, bien entendu, sont également condamnés le prêtre et le diacre (*Verfassung und gegenwärtiger Bestandsämlicher Kirchendes-Orients*, p. 8, n. 2). Notons toutefois que la *praxis* dont parle Silbernagl n'est sûrement pas une coutume générale, en vertu de laquelle la chose ne pourrait être refusée, mais plutôt l'application occasionnelle de *ἡσυχασμῶν*, comme Heineccius lui-même semble l'insinuer pour son époque, et comme le rappelle expressément pour le temps présent une autre réponse du saint synode de Constantinople qui exige comme condition de cette faveur que ces ecclésiastiques quittent l'état clérical (4 fév. 1870). M^{re} Milasch avoue à ce propos que l'Église russe (synode de Moscou 1667, ukase de 1774) autorise le second mariage des diacres et des prêtres en leur imposant le retour à l'état laïque (*Kirchenrecht der morgenländischen Kirchen*, p. 285, n. 14), mais il la blâme de cette condescendance, sans paraître se douter que ce blâme atteint l'Église grecque elle-même.

(1) PHOTIUS, *Nomokanon*, c. 29.

(2) Aucune atténuation de principe : car nous venons de voir (n. 2) que l'application de la loi tolère certaines mitigations.

(3) Δοκιμὸν ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, p. 266-267.

(4) Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, p. 160. A propos de la dernière clause du décret, M. Sakellariopoulos soumet à ses lecteurs une réflexion qu'on nous excusera de relever. Comment ce canoniste, qui trouve le mariage incompatible avec les fonctions de l'évêque, ose-t-il penser qu'il le soit davantage avec celles du simple prêtre? Croit-il sérieusement que l'évêque, à moins d'être d'un âge très avancé, peut supporter beaucoup plus facilement (au point de vue naturel, s'entend) que le prêtre, la loi du

Théotokas (1), etc. Si, maintenant, nous recherchons le motif pour lequel le concile *in Trullo* impose au sous-diaconat l'obligation des ordres majeurs, nous n'en trouvons pas d'autre que celui de son importance (2). Toutefois, en lui reconnaissant une importance plus grande qu'aux ordres tout à fait secondaires, le concile entendait-il, par le fait même, le ranger dans la catégorie des ordres majeurs? Il s'agit ici, bien entendu, d'une question *historique* et non purement théorique. Les canonistes

célibat? L'Église romaine, dit en substance M. Sakellaropoulos, n'est arrivée qu'avec peine à imposer le célibat à une partie du bas clergé, tandis que l'Église d'Orient l'a imposé aux évêques avec le consentement unanime de l'épiscopat et ne rencontra aucune opposition. Cette unanimité est si douteuse que si, au concile *in Trullo*, un nouveau Paphnuce avait élevé la voix, il n'est pas téméraire d'affirmer que le célibat du haut clergé d'Orient aurait eu probablement le sort que rencontra celui du bas clergé au concile de Nicée. Quant à l'absence d'opposition de la part des évêques, est-il bien sûr que si son Église avait insisté et insistait même aujourd'hui pour l'observation du célibat des évêques, comme l'Église romaine l'a fait pour celui du clergé inférieur, son insistance aurait obtenu ou obtiendrait le même succès que celle de notre Église? A ce propos, que dire de certains écrivains russes, dont les uns reprochent à l'Église romaine d'imposer au clergé un ascétisme hors de saison, et dont les autres osent affirmer que le prêtre ne peut prêcher la chasteté en connaissance de cause que *s'il sait ce que c'est que la volupté*? (R. P. PALMIERI, *L'Educazione morale nel clero russo: i seminari*, dans le *Bessarione*, 1908, p. 38.)

(1) *Op. cit.* p. 446.

(2) Si, pratiquement, cet ordre n'a depuis longtemps qu'un rôle très effacé dans l'Église grecque, c'est que, pour éviter au clerc l'inconvénient de ne pouvoir plus se marier immédiatement avant le diaconat, le sous-diaconat et le diaconat se confèrent le plus souvent en même temps: d'où il suit que les clercs orientaux orthodoxes n'exerçant pas les fonctions des ordres inférieurs au leur, les sous-diacres n'ont jamais l'occasion d'exercer leur office. Cette réception simultanée du sous-diaconat et du diaconat explique pourquoi l'on s'est habitué à dire sans préciser que le clerc qui désire se marier doit le faire avant la réception du diaconat. Ce rôle effacé du sous-diaconat est loin d'être celui des sous-diacres hagiosophites de l'ancienne Église byzantine. Justinien, en effet, avait fixé « que la cathédrale de la cité reine et les trois églises annexes ne devaient pas avoir plus de quatre cent vingt-cinq clercs, soit soixante prêtres, cent diaques, quarante diaconesses, quatre-vingt-dix sous-diacres, cent dix lecteurs et vingt-cinq chantres ». (PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 60-61.) Au point de vue du culte, au moins, le rôle ancien des sous-diacres semble donc bien n'avoir pas été plus négligeable que celui des diaques.

grecs, qui refusent de placer le sous-diaconat parmi les ordres majeurs, donnent comme raison de leur manière de voir, que le sous-diaconat est conféré par la *χειροθεσία* et non par la *χειροτονία*. Selon eux, en effet, l'ordre majeur qui seul est ordre proprement dit comporte la sanctification de l'ordinand. Leur opinion est que cette consécration n'a lieu que par l'imposition des mains plus solennelle appelée *χειροτονία*. Aussi désignent-ils souvent l'ordre majeur par ce vocable, entendu alors au sens strict; néanmoins, un certain nombre de théologiens grecs, comme Métrophane Critopoulos, Pierre Moghila, etc., n'hésitent pas à placer les ordres mineurs parmi les ordres proprement dits: car ils croient que la consécration conférée par l'ordre ne provient pas seulement de la *χειροτονία*, mais encore de la *χειροθεσία* (1).

Cette manière de voir, concernant l'essence de l'ordre sacré, est, sinon pour la démonstration, du moins pour l'énoncé même de la thèse, identique à celle de plusieurs canonistes et théologiens latins qui rangent le sous-diaconat parmi les ordres stricts ou sacrements partiels. M. Sakellaropoulos lui-même, qui admet que le sous-diaconat est un ordre intermédiaire entre les ordres secondaires et le diaconat, suppose, comme la plupart des théologiens et canonistes grecs, que si le sous-diaconat était un ordre majeur, il serait *ipso facto* un ordre proprement dit ou sacrement.

Il nous semble pourtant que si les auteurs grecs entendaient comme nous par ordres *majeurs et mineurs*, non un ordre proprement dit ou improprement dit, mais *un ordre plus ou moins important* dont le premier peut être dit sacré à cause de ses fonctions et obligations plus grandes, sans préjuger la question de savoir s'il est ou non un ordre et un sacrement, il nous semble, disons-nous, qu'ils ne feraient guère difficulté d'accepter le sous-diaconat comme ordre majeur.

(1) SAKELLAROPOULOS, *op. cit.* p. 76, n. 3.

Quoi qu'il en soit, des canonistes récents, entre autres Christodoulou (1) et Théotokas, paraissent assimiler complètement le sous-diaconat aux ordres majeurs ou *ἀνώτεροι*. Le second relate une décision du saint synode de Constantinople (8 oct. 1874), qui déclare expressément que les clercs *ἑρωμένοι*, c'est-à-dire ceux qui ont reçu la *χειροτονία* proprement dite, renoncent au droit de se marier après leur ordination (2). Ce langage ne revient-il pas à soutenir presque expressément que le sous-diaconat, auquel est attachée cette obligation, est un ordre proprement dit et à plus forte raison un *ordre majeur*? Mais peut-être ces canonistes n'ont-ils pas l'intention d'appliquer ce qu'ils affirment au sous-diaconat. C'est du moins ce qu'il faut dire de Milasch, qui tout en partageant l'opinion commune des orthodoxes au sujet du sous-diaconat, n'en admet pas moins que la dignité d'ordre proprement dit ou *χειροτονία* se juge d'après l'obligation que lui impose l'Eglise touchant le mariage. A ce propos, il transcrit le décret du concile *in Trullo* qui n'a fait qu'approuver, outre le 26^e (27^e) canon des apôtres, la loi célèbre de Justinien (530), par laquelle cet empereur interdit comme invalide le mariage des clercs qui ont reçu la *χειροτονία*, au nombre desquels sont comptés les sous-diacres (3).

(1) CHRISTODOULOU, *op. cit.* p. 266.

(2) ΘΕΟΤΟΚΑΣ, *op. cit.* p. 446.

(3) Cette loi ayant été approuvée par l'Eglise grecque a été insérée dans les collections canoniques, mais, comme nous l'avons signalé plus haut, la coutume en a tempéré la rigueur concer-

nant l'invalidité du second mariage des clercs majeurs.

Que conclure de ces courtes réflexions concernant le sous-diaconat dans l'Eglise grecque? Une conclusion nous semble s'imposer : c'est que si cette Eglise se plaçait, comme l'Eglise latine, au simple point de vue de l'importance du sous-diaconat, sans paraître supposer, à la suite de l'ensemble ou d'un grand nombre de ses théologiens et canonistes, que les *ordres majeurs* sont incontestablement des ordres sacrés ou sacrements partiels, elle n'hésiterait pas, pensons-nous, à dire que le sous-diaconat étant d'importance plus grande que le lectorat et les autres ordres secondaires, est par suite un ordre majeur au sens de l'Eglise latine. Car nous avouons ne pas comprendre que le concile *in Trullo* imposât aux sous-diacres la même obligation qu'aux diacres et aux prêtres, s'il ne voulait pas le ranger parmi les ordres que nous appelons majeurs et sacrés uniquement à cause de leurs *fonctions* et *obligations* plus importantes (1).

A. CATOIRE.

Constantinople.

nant l'invalidité du second mariage des clercs majeurs.

(1) Dire, comme M. Sakellaropoulos, *op. cit.* p. 76, que le sous-diaconat, sans être un ordre majeur au sens grec, cependant est un ordre plus important que le lectorat et les autres ordres secondaires, en d'autres termes un ordre *intermédiaire* entre les ordres *mineurs* et les ordres *majeurs*, au nombre desquels il ne peut être compté (parce qu'il n'est pas reçu par la *χειροτονία*), ce n'est pas énoncer une opinion contraire à notre conclusion, puisque, si nous plaçons le sous-diaconat dans la catégorie des ordres majeurs, nous ne prétendons pas décider s'il est oui ou non un ordre proprement dit ou sacrement partiel.

LUTTE DE L'ORTHODOXIE CONTRE L'UNION EN POLOGNE AVANT 1772 ⁽¹⁾

(Suite.)

Pour mieux saisir le fil des démarches, il nous faut ici revenir quelque peu en arrière et reprendre les négociations à leurs débuts.

Vers le commencement de 1764, les orthodoxes de Pologne avaient, de concert avec les dissidents protestants, renouvelé leurs démarches pour obtenir l'intervention de Catherine II. Celle-ci avait promis d'agir, par ses représentants, à Varsovie (2). Un mémoire fut, en effet, remis par eux, à la date du 14 septembre, au roi Stanislas-Auguste, rappelant les droits acquis et les privilèges concédés et demandant qu'il en fût tenu compte (3).

On avait décidé, en outre, que Koniski, qui, après avoir attendu de longs mois à Saint-Petersbourg une réponse de la cour, était rentré à Mohilef, se rendrait à Varsovie pour y traiter lui-même directement les questions intéressant son diocèse. L'impératrice lui procura des lettres d'introduction et de recommandation auprès du roi de Pologne (29 nov. 1764). De plus, elle lui fournit une petite escorte armée pour sa sûreté personnelle. Ce ne fut que dans le courant de l'été 1765 que Koniski se mit en route. Le 27 juillet, il fut présenté au roi dans une audience solennelle, au cours de laquelle il prononça en latin un discours fort habile et qui était destiné à avoir du retentissement.

Il y parle, en son nom, au nom de ses coreligionnaires, de la très douce patrie de Pologne à laquelle ils se déclarent très attachés et envers laquelle ils n'ont rien,

prétendent-ils, à se reprocher! Leur seul crime, ajoute-t-il, est leur attachement à la religion de leurs pères. Et, entreprenant la défense de cette dernière, il montre combien il est injuste de la persécuter: elle est la religion du Christ, elle concorde sur les points essentiels avec la religion catholique, ne différant d'elle que sur des questions accessoires ou libres, *in quibus discedit sunt vel adiabhora vel hominum placita*. Vient après cela un tableau, très chargé en couleurs, des persécutions auxquelles la religion orthodoxe est soumise en Pologne. On ferme nos églises, dit-il, et on laisse ouvertes les synagogues des Juifs. Il rappelle les privilèges garantis par les rois de Pologne aux orthodoxes de leur royaume; puis, tout en louant le zèle que le roi déploie en faveur de la religion romaine catholique, qui est la sienne, il lui rappelle discrètement les règles de la prudence et de la modération chrétienne (1).

On voit par ce discours que Koniski, qui était venu surtout pour régler les affaires de son diocèse et, en particulier, pour obtenir que l'on en délimitât plus nettement l'étendue, avait élargi singulièrement les bornes de sa mission et s'était posé, dès le début, en défenseur de tous les orthodoxes de Pologne. Le gouvernement russe s'empressa d'ailleurs, dans la suite, de faire traduire le discours en question en polonais, en français, en russe et en allemand, et de le répandre un peu partout.

Quant au roi, il en parut satisfait et promit d'examiner avec bienveillance les

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 227, 292, 349.

(2) KONISKI, *Œuvres*, t. I^{er}, p. 43.

(3) THEINER, *Monumenta..... Poloniae*, t. IV, an. 1764, n° 21, p. 63.

(1) KONISKI, t. III, p. 120-130.

doléances des orthodoxes. S'entretenant familièrement avec l'évêque, au cours de l'entrevue, il lui demanda, entre autres choses, s'il y avait en Russie beaucoup d'hommes d'esprit comme lui. « Je suis le tout dernier », répondit aussitôt l'évêque. Invité à la table du roi, il y fut l'objet de tant d'attentions de la part de celui-ci, que des courtisans commencèrent à s'en émouvoir et même à en prendre ombrage (1).

Après ce début heureux, Koniski se mit en rapport avec les ministres du roi. Le 24 septembre, il leur remit un mémoire très détaillé qui contenait les griefs et les revendications des orthodoxes.

Les chefs de plaintes énumérés dans le mémoire sont au nombre de vingt.

1° Depuis le traité de 1686 entre la Pologne et la Russie, et en violation de ce traité, quatre évêchés ont été enlevés aux orthodoxes, ceux de Perémysl, Lvof, Galitz et Lautsk; dans l'unique évêché qui leur ait été laissé, plus de 200 églises ont été, à différentes époques, incorporées à l'union.

2° Les propriétaires bâtissent sur leurs terres des églises uniates, là où il y a déjà des églises orthodoxes, et y amènent, par la violence, le peuple orthodoxe.

3° On empêche les orthodoxes de bâtir de nouvelles églises et de restaurer les anciennes.

4° Des seigneurs privent les prêtres et les églises orthodoxes des terres qui constituent leur dotation.

5° On arrache les prêtres orthodoxes et leur famille à la juridiction des tribunaux ecclésiastiques pour les traîner devant les tribunaux civils.

6° En vertu des bails consentis par les propriétaires aux Juifs, ceux-ci se trouvent avoir toute autorité sur les églises et les prêtres orthodoxes.

7° Les prêtres, qui ont déjà payé au propriétaire une forte redevance lors de leur entrée en charge, sont obligés de la payer encore aux nouveaux propriétaires,

en cas d'héritage ou de cession; sinon on les chasse, et on les remplace par des sujets souvent indignes que l'on fait ordonner chez les uniates.

8° Les prêtres orthodoxes ont à supporter des impôts spéciaux.

9° Ils sont souvent supplantés par les uniates dans l'administration des sacrements aux mourants.

10° Les prêtres romains n'hésitent pas à recourir à la terreur et même à la violence pour amener les fidèles à leurs croyances; ils usent spécialement de ces moyens au cours des missions.

11° A Mohilev, une jeune fille a été battue de verges, récemment, pour avoir refusé l'union; une femme mariée a été jetée en prison avec son bébé qui y est mort, et elle a eu la main brûlée avec un tison.

12° Les prêtres uniates prélèvent une taxe sur les orthodoxes de leur paroisse qui recourent au prêtre orthodoxe pour les sacrements.

13° En cas de mariage mixte, les prêtres catholiques obligent, souvent par la force, à baptiser tous les enfants, d'après le rite romain ou uniате.

14° On empêche l'évêque de la Blanche-Russie de faire la visite de son diocèse.

15° Les prêtres orthodoxes, chassés ou dégradés pour indignité, se voient rétablis dans leur dignité par les évêques latins ou uniates: on a même essayé, en 1762, d'établir à Mohilev un consistoire archiepiscopal uniате, avec l'intention de soumettre à son autorité le clergé orthodoxe de l'éparchie.

16° On s'est efforcé de fermer le Séminaire orthodoxe de Mohilev, fondé en 1633.

17° Des libelles injurieux pour le clergé orthodoxe sont répandus dans le peuple; de plus, on l'invective du haut des chaires catholiques.

18° On répand également des actes défavorables aux orthodoxes abrogés depuis longtemps, entre autres un décret de Sigismond III de 1614.

19° Au cours d'un procès, les avocats

(1) KONISKI, t. I^{er}, p. XLVI.

de la partie adverse ont pu librement traiter les orthodoxes d'apostats et l'évêque de pseudo-pasteur, de chien de pasteur. D'une façon générale, les tribunaux manquent d'impartialité à l'égard des orthodoxes.

20° Les orthodoxes sont tenus à l'écart des emplois et charges, même des fonctions municipales, et ce en dépit des anciens droits et privilèges (1).

Le mémoire de l'évêque de Blanche-Russie fut remis aux archevêques uniates de Polotsk et de Smolensk qui revenaient alors de Brest, pour être discuté et réfuté par eux. Mais, pris à l'improviste et n'ayant pas sous la main les documents et renseignements nécessaires pour en critiquer à fond le contenu, ils se contentèrent de lui opposer une réponse provisoire, se réservant d'y revenir plus à loisir et de préparer, avec pièces à l'appui, une réfutation détaillée (2). Vu sa composition hâtive, la première réponse des évêques uniates manque, en effet, d'assurance : ils se contentent sur la plupart des points de mettre en doute les allégations des orthodoxes ou de faire des réserves. Koniski crut devoir, néanmoins, y opposer une contre-réponse (3). Mais on ne pouvait s'en tenir là ; il fallait apporter des preuves et surtout des pièces à l'appui des revendications formulées de part et d'autre. Les archives métropolitaines et conventuelles de Kief devaient être particulièrement bien fournies à cet égard. Aussi voyons-nous le métropolitain uniata, Volodkévitch, s'y référer et prier le métropolitain orthodoxe, Arsène, d'autoriser l'un de ses prêtres à y pénétrer, en vue de recherches à effectuer dans les documents concernant les biens de la chaire métropolitaine uniata (4). De son côté, Koniski écrit à Arsène, à la date du 5 février 1766, qu'il lui a déjà fait

demander, en octobre de l'année précédente, un certain nombre de documents dont il a absolument besoin, tels que privilèges royaux à partir de l'an 1500, actes des anciens conciles de la région, mais qu'il n'a encore rien reçu. Il insiste pour les avoir dans le plus bref délai ; car, dit-il, en avril prochain le tribunal royal d'appel aura à trancher notre procès avec les uniates (1).

C'est dans ces circonstances que vint le jour le contre-mémoire dont il a été question plus haut et qui constituait la réponse définitive des uniates aux accusations lancées contre eux par Koniski. La rédaction de ce document avait été confiée à Antoine Miodowski, évêque de Brest et coadjuteur de Vladimir. C'est moins une réfutation, point par point, des questions soulevées par Koniski, qu'une apologie historique de l'Union en quatre parties. La première est consacrée à réfuter la théorie émise par Koniski, que le droit de libre passage de l'Union à l'orthodoxie est reconnu à tous, et à repousser les accusations de violence de la part des uniates sur les non-unis. Dans la deuxième partie, l'auteur établit que les orthodoxes n'ont aucun droit à revendiquer les deux cents églises autrefois orthodoxes, maintenant consacrées au culte uniata dans la Blanche-Russie, attendu que, les paroissiens ayant embrassé l'Union, ces églises sont passées légitimement en la possession des uniates, en vertu du principe que les églises sont pour l'usage des fidèles. Dans les deux premières parties, il est démontré que les droits et privilèges dont se réclame Koniski ont été concédés, non aux orthodoxes, mais aux uniates ; et, à ce propos, l'auteur donne un exposé rapide de l'histoire de l'Union au cours du XVIII^e siècle (2).

*
**

Pendant que Koniski polémiquait avec les uniates à coups de mémoires, Melchi-

(1) *Documents*, n° 25, p. 372-419.

(2) *Ibid.* p. 373-375. Ce dernier document se trouve aux archives du saint synode, mais n'a pas encore été publié, du moins à ma connaissance. (Cf. LIKOWSKI, *op. cit.* p. 84, n. 1.)

(3) *Ibid.*

(4) *Archiv.* t. II, n° 48, p. 147.

(1) *Archiv.* I, t. II, n° 49, p. 149.

(2) Ce mémoire est résumé par LIKOWSKI, *op. cit.* p. 83.

sédech, que nous avons vu arriver à Varsovie dans les premiers jours de janvier (1766), ne restait pas non plus inactif. Ses lettres à l'évêque de Péréiaslaf nous renseignent sur ses démarches à Varsovie et le résultat qu'elles obtenaient. Il se présenta d'abord à Repnine, le représentant russe, qui lui fit bon accueil. Bien que personnellement peu favorable à la politique d'intervention en faveur des dissidents, ce dernier était obligé, en vertu des instructions venues de Pétersbourg, d'appuyer les démarches faites à leur sujet (1). Lorsque Melchisédech souleva devant le tribunal royal la question du droit de propriété des orthodoxes sur les monastères de Mochna et de Motréna, ce dernier exigea qu'on présentât les chartes délivrées par les rois de Pologne, déclarant ne pas vouloir faire entrer en ligne de compte les titres émanés des seigneurs locaux. Melchisédech put heureusement exhiber sept chartes royales authentiques. Quant aux autres réclamations formulées, soit contre les uniates, soit contre les latins par les orthodoxes, on demanda que chacun des intéressés s'occupât personnellement de faire valoir ses droits. Melchisédech fut néanmoins invité à en fournir une liste détaillée avec preuves et pièces à l'appui; sinon, il serait renvoyé sur-le-champ, et l'on ferait savoir à Pétersbourg que, ses réclamations n'étant pas fondées, il n'y avait pas lieu d'importuner à leur sujet le gouvernement royal. Melchisédech fit observer qu'il n'avait jamais eu l'intention de porter lui-même l'affaire sur le terrain des tribunaux, et que, s'il avait eu recours à l'intervention de l'impératrice, c'était afin d'obtenir par elle des garanties pour l'avenir (2). Néanmoins, comme il n'était pas venu sans s'être documenté, il dressa une liste en soixante points des principaux faits susceptibles de justifier sa plainte qu'il communiqua à qui de droit (3).

(1) Rescrit impérial à l'adresse de Repnine, 30 octobre 1765, *Archiv.* t. II, n° 40, p. 128.

(2) *Archiv.* t. II, n° 42, p. 134, et n° 61, p. 183.

(3) *Ibid.* n° 63, p. 137.

Les autorités polonaises tardant trop, au gré des intéressés, à donner leur réponse, Repnine avait remis, le 2 février, au roi, un *promémoire* où il rappelle que Koniski attend, depuis longtemps déjà, la solution des questions soulevées par lui. S'en référant au traité de Grimoultavski (1686), il réclame une prompt confirmation des privilèges reconnus par ce traité aux orthodoxes, en particulier de ceux concernant la réparation ou la construction des églises. Le roi fit savoir qu'il était prêt à confirmer personnellement les privilèges dont l'authenticité serait reconnue, laissant aux tribunaux le soin de décider des cas douteux. Il faisait remarquer, du reste, que les uniates avaient, eux aussi, à formuler des plaintes contre les orthodoxes, notamment contre l'évêque de Péréiaslaf qu'ils accusaient d'avoir entraîné au schisme, plus ou moins par la violence, près de quatre-vingts paroisses uniates dans l'Ukraine (1).

Comme preuve de ses bonnes dispositions, le roi fit inviter les autorités ecclésiastiques et civiles catholiques à user de modération et de tolérance à l'égard des orthodoxes (2). De plus, à la date du 3 mars, il promulgua un privilège qui confirmait toutes les garanties accordées précédemment aux orthodoxes, réserve faite des droits des Eglises uniates et latines (3). Le monastère de Mochna, dont les uniates avaient tenté de s'emparer dans le courant du mois de décembre 1765, fut déclaré possession des orthodoxes (4), de même celui de Motréna.

Melchisédech, satisfait de ce résultat, ne tarda pas à quitter Varsovie. Il emportait avec lui les lettres émanées de la chancellerie royale en faveur des ortho-

(1) LIKOVSKI, *op. cit.* p. 84.

(2) *Archiv.* t. II, n° 49, p. 149.

(3) *Ibid.* n° 50, p. 151. *Lettre du vice-chancelier à Moravsky*, 12 février; n° 51, p. 153, *lettre au métropolitain uniates*, 13 février; n° 52, p. 155, *Mémorial du roi aux évêques uniates*, 19 février; n° 53, p. 157, *lettre des chanceliers de la Couronne et de Lithuanie aux évêques uniates*, 19 février.

(4) *Ibid.* n° 61, p. 185, et n° 50, p. 152.

doxes. En cours de route, il fut arrêté et traduit devant un gouverneur qui fut sur le point de le dépouiller de tous les documents dont il était porteur. Enfin il rentra sain et sauf à Motréna, le 2 avril (1).

Il écrivit aussitôt à Gervais pour l'informer de son retour et lui annoncer qu'après les fêtes de Pâques il irait lui rendre compte de sa mission. En attendant, il lui envoie une copie des pièces qu'il a rapportées de Varsovie (2).

Le bruit des succès obtenus à Varsovie par les orthodoxes, amplifié par la rumeur publique, loin de calmer les esprits, ne fit que renforcer l'agitation et rendre plus acharnée la lutte qui se poursuivait depuis quelques mois en Ukraine entre orthodoxes et catholiques.

Pendant que Melchisédech se trouvait encore à Pétersbourg, en août 1765, l'évêque de Périaslaf avait, sur son instigation, entrepris une tournée pastorale en Ukraine. Le prétexte de ce déplacement était la visite des monastères orthodoxes de la région, en particulier de ceux de Mochna et de Motréna. En réalité, on comptait bien par ce moyen renforcer parmi la population de cette région le mouvement commencé en faveur de l'orthodoxie. Et c'est ce qui arriva. L'évêque suivit la rive gauche du Dniéper, allant de monastère en monastère et visitant ou consacrant les églises qui se trouvaient sur sa route. Le peuple accourait en foule sur son passage; en beaucoup d'endroits il organisa en son honneur des réceptions triomphales, au son des cloches, avec arcs, bannières, cavalcades de Cosaques (3). L'impression produite fut considérable; si bien que, vers la fin de l'année 1765, tout le district de Tchiguirin était acquis à l'orthodoxie, celui de Smila fortement entamé et ceux de Korsoun, Zmigrod, Lissia très menacés. En un court espace de temps, près de 80 paroisses uniates avaient passé aux

orthodoxes, le roi lui-mêmes'en était plaint, nous l'avons vu, à Repnine, et un certain nombre d'autres étaient sérieusement ébranlées.

Les autorités ecclésiastiques uniates ne pouvaient pas, cela se conçoit, assister en simples spectatrices à ce mouvement de désertion en masse vers l'orthodoxie. L'official Liaubinski, représentant en Ukraine du métropolitain uniате, avait l'habitude, quatre fois par an, de convoquer tous les prêtres des doyennés de l'Ukraine à des sermons qui avaient pour but de promouvoir l'instruction et le zèle du clergé uniате. Parmi les villages du district de Smila, il s'en trouvait un, celui de Télépin, déjà gagné en grande partie à l'orthodoxie. C'est dans ce village que, de concert avec le doyen de Smila, Liaubinski fixa la réunion sacerdotale en décembre 1765 (1). Il espérait que cette réunion exercerait une influence heureuse sur la population ébranlée et la retiendrait dans l'union. Mais Melchisédech, qui à cette date était déjà rentré de Pétersbourg et se préparait à partir pour Varsovie, fut averti de la manifestation projetée et prit ses mesures pour l'empêcher. Il ameuta tous les paysans de la localité; et lorsque, le jour venu, on signala l'approche des prêtres uniates, la populace en armes se porta à leur rencontre, menaçante, et les obligea à prendre la fuite. L'official qui, accompagné du doyen de Smila, avait réussi à pénétrer dans l'intérieur du village, se vit assiégé avec lui dans la maison où il s'était réfugié, et tous deux n'échappèrent à la mort que grâce à l'intervention d'un noble courageux. Après cet exploit la propagande orthodoxe prit une nouvelle extension et les désertions se multiplièrent parmi les uniates, fidèles et prêtres (2).

Elles se multiplièrent si bien que lorsque, quelques mois après, Melchisédech rentra de Varsovie, porteur de documents favorables à la cause des orthodoxes, ceux-ci

(1) *Archiv.* t. III, n° 1, p. 8-10.

(2) *Archiv.* t. II, n° 57, p. 174, lettre du 5 avril 1766.

(3) *Documents*, p. 443. Cf. KOIALOVITCH, *op. cit.* p. 24.

(1) *Documents*, p. 445.

(2) *Documents*, p. 445-448.

se trouvaient déjà maîtres presque en entier de trois districts, Tchiguirin, Smila et Mochna.

Dans le district de Smila, les prêtres uniates avaient tous, sauf deux, refusé de suivre leurs paroissiens et de reconnaître la juridiction de l'évêque de Péréiaslaf. Une entente s'était alors établie entre les meneurs du mouvement, et il avait été décidé que dans toutes les paroisses, le dimanche précédant le carême, au moment des vêpres, les paysans s'empareraient des clés de l'église et mettraient les prêtres en demeure de se déclarer. Le complot s'exécuta de point en point.

On put voir se produire à cette occasion, en certains endroits, des scènes lamentables. Les paysans excités par les meneurs s'appliquèrent à faire disparaître de leurs églises tout ce qui rappelait les changements introduits dans le rite par les uniates. Les autels furent transformés, les ciboires jetés hors des tabernacles, et même, dans quelques cas, les hosties foulées aux pieds ou abandonnées dans des coins. Quant aux prêtres qui ne voulaient pas se déclarer contre l'union, les uns furent garrottés et traînés jusqu'au monastère de Motréna, les autres expulsés de leurs maisons et transportés hors du village avec leurs hardes et leurs meubles (1).

Des scènes analogues s'étaient produites dans le district de Tcherkassy. En beaucoup d'endroits, le peuple, qui s'était déclaré ouvertement pour l'orthodoxie, s'empara des clés des églises et força les prêtres restés fidèles à l'union à s'éloigner. Le monastère de Motréna continuait à être le centre de toute cette agitation. Aux autorités qui leur demandaient qui les poussait à agir ainsi, les paysans répondaient qu'ils obéissaient aux instructions venues du monastère en question.

Les choses étaient allées si loin que le gouverneur du district de Tcherkassy adressa en février 1766 une lettre d'avertissement au supérieur du couvent. Il

fit savoir aussi à l'évêque de Péréiaslaf que si la situation ne s'améliorait pas, son maître informerait le roi, et que celui-ci s'adresserait à l'impératrice et au saint synode pour obtenir qu'on y mît bon ordre (1). Les moines, peu rassurés, demandèrent conseil à l'évêque. Celui-ci leur répondit qu'ils eussent à continuer comme par le passé à aider le mouvement orthodoxe en Ukraine, mais en mettant plus de réserve. Il leur recommanda d'éviter de soulever le peuple contre les propriétaires ou les autorités, de tout faire, au contraire, pour le calmer et de n'avancer que prudemment et pas à pas dans leur œuvre de propagande (2).

En prêchant ainsi pour le moment à ses subordonnés une sage modération, l'évêque de Péréiaslaf ne faisait que maintenir la ligne de conduite qui, dès le début de toute cette campagne en faveur de l'orthodoxie, avait été prônée, sinon toujours appliquée par les meneurs. Il fallait éviter autant que possible de provoquer l'hostilité des autorités locales et des propriétaires. Pour ce, il importait de laisser, en apparence du moins, au mouvement son caractère purement religieux et de ne pas lui donner l'allure d'une agitation sociale ou politique. Cette tactique avait assez bien réussi jusque-là, et c'est pour avoir su concilier la bienveillance, parfois même la protection des gouverneurs ou des intendants locaux, que l'higoumène Melchisédech avait pu poursuivre tranquillement pendant plusieurs années sa propagande orthodoxe dans les districts de Tchiguirin et de Smila (3).

Comment expliquer cette indifférence des autorités et des propriétaires en face d'un mouvement religieux si grave! Sans doute à ce fait que, pour eux, en grande majorité polonais et latins, la foi uniате, qui était celle de leurs paysans, importait peu ou point et que, dans le fond, ils mettaient à peu près sur le même pied orthodoxes et uniates. Ce n'est que lorsqu'ils

(1) *Archiv.* t. II, n° 108-111, p. 417-429.

(2) *Ibid.* n° 124, p. 485, et n° 125, p. 492.

(3) LIKOVSKI, p. 111-113.

(1) *Documents*, p. 449-451.

virent que leurs privilèges seigneuriaux pouvaient être compromis et que, par exemple, les paysans retournés à l'orthodoxie étaient tout disposés, comme ils le firent du reste en certains endroits, à se passer de l'agrément du propriétaire ou de son intendant pour le choix de leurs prêtres (1), qu'ils commencèrent à s'inquiéter et à entrevoir, derrière le mouvement religieux, une agitation sociale dangereuse.

Si l'autorité civile locale restait plus ou moins indifférente, il n'en était pas de même, nous l'avons vu, des autorités ecclésiastiques latines et surtout uniates. Ces dernières se sentaient plus directement menacées par le mouvement. Elles assistaient à la désertion d'une partie de leur troupeau, et elles avaient tout lieu de craindre que la contagion gagnant de proche en proche, l'Ukraine tout entière n'échappât définitivement à leur juridiction. « Si les administrateurs des propriétés seigneuriales ne prêtent pas main-forte au clergé uniata, écrivait un témoin, il est à craindre que bientôt toute l'Ukraine ne passe au schisme » (2).

Le métropolitain uniata, Volodkovitch, qui n'était pas sans voir le danger, mit à l'œuvre pour le conjurer, et les ressources dont il disposait comme chef de l'Église uniata, et l'appui du gouvernement central. Malheureusement, les mesures prises par lui ne furent pas des plus heureuses ni des plus efficaces, et, par surcroît, les hommes qui eurent à les appliquer se montrèrent très inférieurs à leur charge, compliquée et délicate, il faut le reconnaître. Au lieu d'agir surtout comme il convenait, par la persuasion et la force de la vérité, on mit en œuvre presque exclusivement la menace et la répression. Ces procédés violents ne firent qu'exaspérer le sentiment populaire et aliéner encore davantage au haut clergé qui les employait la confiance et l'attachement des paysans et du clergé inférieur.

Le principal instigateur et exécuteur

des mesures de répression adoptées contre les orthodoxes fut Grégoire Mokritski, vice-official du siège métropolitain.* Ce fut lui que le métropolitain chargea d'organiser l'enquête sur le mouvement de propagande, avec mission de découvrir et d'arrêter les principaux meneurs. Mokritski se mit à l'œuvre dès le début du carême de 1766. Il avait établi son quartier général à Korsoun, l'un des centres du mouvement, pour rayonner de là dans les différentes directions (1). Il arriva vite, au cours de son enquête, à acquérir la conviction que les monastères établis sur la rive droite du Dniéper, en particulier celui de Motréna, étaient les vrais centres de toute cette agitation religieuse. Au début d'avril, une citation à comparaître à Korsoun fut envoyée par Mokritski à l'adresse de l'higoumène de Motréna et d'autres membres du clergé séculier ou régulier orthodoxe. Ceux-ci naturellement n'en firent rien, alléguant qu'ils ne relevaient pas de l'official uniata (2).

Le 17 mai, le métropolitain uniata lança une circulaire fixant les mesures à prendre en vue de la situation que venait de révéler l'enquête menée par Mokritski. Melchisédech était invité à comparaître à Radomysl pour y justifier sa conduite; quant aux monastères orthodoxes, ceux qui ne pouvaient exhiber de privilège royal autorisant leur existence devaient être fermés; les autres subsisteraient, mais seraient frappés d'amendes; les moines gyrovagues et non pourvus de papiers en règle devaient être arrêtés et menés à Radomysl. Les prêtres uniates passés à l'orthodoxie auraient également à venir présenter leur rétractation, en même temps que les députés des paroisses passées à l'orthodoxie auraient à venir faire amende honorable. En cas de refus de soumission, les prêtres seraient amenés de force à Radomysl, les paroisses punies d'amende et leurs églises fermées (3).

(1) *Archiv.* t. II, n° 83, p. 274; 93, p. 318; 159, p. 640.

(2) *Ibid.* p. 277; n° 56, p. 170-173; n° 60, p. 180.

(3) *Archiv.* t. II, n° 55, p. 162-170.

(1) *Archiv.* n° 59, p. 177.

(2) KOIALOVITCH, p. 28.

Les intéressés ne se prêtèrent pas de bonne grâce, on le conçoit, à l'exécution des mesures draconiennes qui les concernaient, et il fallut en venir aux mesures de coercition. Il y eut des arrestations, des amendes, des confiscations même. Les anciens uniates devenus orthodoxes ne se souciaient plus naturellement de payer l'impôt à la caisse métropolitaine : on l'exigea par la force, et en certains endroits il fallut aller jusqu'à vendre à l'encan le mobilier, le bétail ou les récoltes des récalcitrants (1). Parmi le clergé des campagnes, il y avait eu pas mal de défections dues uniquement à la violence ou à la crainte : même un certain nombre de prêtres avaient préféré s'éloigner ou se cacher plutôt que de passer à l'orthodoxie avec leurs paroissiens. Il eût fallu être indulgent pour les uns et pour les autres. Mokritski ne sut pas l'être, et sans tenir compte des circonstances atténuantes ni distinguer entre les meneurs du mouvement et ceux qui l'avaient simplement subi, il condamna indistinctement tous ceux des prêtres qui y avaient pris part, soit aux verges, soit à l'amende ou à la confiscation, soit à l'emprisonnement (2) : de plus, les barbes étaient impitoyablement rasées et les cheveux longs raccourcis (3).

Le résultat obtenu par cette brutale tactique fut exactement le contraire de celui que l'on en attendait ; il arriva que nombre d'hésitants ou d'indécis, révoltés, se rangèrent définitivement du côté de l'orthodoxie.

Au début de juin, comme l'agitation qui se manifestait parmi les orthodoxes de l'Ukraine pouvait d'un jour à l'autre devenir dangereuse, le gouvernement polonais y envoya un détachement de quelques milliers d'hommes qui s'installa en camp permanent à Olchan, dans la starostie de Smila (4). Protégée par la présence de

cette force armée, l'infatigable Mokritski put continuer en toute sécurité son rôle d'inquisiteur. Des ordres très sévères avaient été donnés aux autorités de la frontière russo-japonaise, de surveiller les communications avec la Russie, surtout avec Péréiaslaf, et d'envoyer à Korsoun tous ceux, prêtres ou laïques, qui seraient trouvés porteurs de documents suspects.

C'était surtout à l'higoumène de Motréna, le principal fauteur de toute cette agitation, que Mokritski en avait, et il n'attendait qu'une occasion favorable pour s'assurer de sa personne. Mais Melchisédech était sur ses gardes et, tout en continuant à diriger le mouvement, se maintenait hors d'atteinte. Confirmé par l'évêque de Péréiaslaf dans sa charge d'administrateur ecclésiastique de l'Ukraine (1), il s'occupait, de concert avec lui, de prévenir le danger qui menaçait l'orthodoxie, par le fait de l'activité de Mokritski.

Il avait été décidé que l'on tâcherait d'obtenir l'inscription dans les registres officiels de Jitomir et de Vinnitsa des lettres et des chartes royales obtenues par Melchisédech en faveur des orthodoxes, lors de son séjour à Varsovie ; puis que l'on expédierait dans tous les districts de l'Ukraine des copies authentiquées de ces actes ; mais ce projet ne put être mis à exécution (2). A Kief même, qui était occupée par les Russes, l'autorité civile se refusa à les enregistrer sans l'assentiment du saint synode (3). Le but de ces démarches était d'amener les autorités locales à reconnaître officiellement les privilèges concédés par le roi, de manière à pouvoir ensuite se prévaloir de cette reconnaissance pour poursuivre en toute sécurité la propagande commencée.

L'autorité ecclésiastique orthodoxe n'avait pas attendu d'ailleurs cet entérinement des lettres royales pour en faire connaître le contenu aux intéressés. Elle s'était même permis d'amplifier considé-

(1) *Archiv.* t. II, p. 279, 323-329, 638 ; t. III, p. 310-311.

(2) *Documents*, p. 452 sq.

(3) Depuis que les uniates avaient adopté sur ce point les usages latins, les cheveux longs et la barbe étaient les signes distinctifs des orthodoxes.

(4) *Archiv.* t. II, n° 70, p. 215, et t. III, p. 93 ; *Documents*, p. 453-455.

(1) *Ibid.* n° 65, p. 201.

(2) *Archiv.* t. II, n° 63, p. 190 ; 64, p. 195.

(3) *Ibid.* n° 80, p. 250 ; n° 82, p. 270 ; n° 86, p. 294 ; n° 94, p. 334-338.

ablement la partie des lettres en question. Une circulaire avait été lancée, en date du 24 avril 1776, qui informait les orthodoxes que le roi leur confirmait le libre exercice de leur culte et donnait aux uniates le droit d'embrasser l'orthodoxie; ce dernier point était pure invention. Ladite circulaire recommandait, en outre, aux orthodoxes de vivre en paix avec les uniates et d'éviter tout ce qui pourrait troubler l'ordre (1). Répandue à profusion par toute l'Ukraine, mais plus spécialement dans les districts de Smila, Tcherkassy, Mochna et Olchan, ce manifeste ne pouvait que fortifier le mouvement vers l'orthodoxie parmi les paysans, tout en endormant la défiance des autorités et des propriétaires.

Le bruit s'était répandu dans le courant de juin que l'on allait constituer une Commission mixte pour examiner le différend entre orthodoxes et uniates en Ukraine; et déjà l'higoumène de Motréna se préoccupait de réunir des documents pour aller y soutenir les droits de ses administrés. Mais l'évêque de Périaslaf lui fit savoir qu'au cas où il serait convoqué pour prendre part à une Commission de ce genre, il devrait s'abstenir et répondre que les instructions reçues par lui du gouvernement russe ne l'autorisaient pas à entrer dans ces Commissions mixtes (2). Ce projet de Commission n'eut pas d'ailleurs de suite, et la lutte continua.

L'official Mokritski, qui avait toujours la haute main dans l'œuvre de répression dirigée contre la propagande orthodoxe, ne perdait pas de vue son principal adversaire, l'higoumène Melchisédech. Il n'osait pas pénétrer jusqu'à Motréna pour s'emparer de sa personne, mais il surveillait attentivement toutes ses démarches. Melchisédech était en communication permanente avec Périaslaf. Lui-même s'y rendait fréquemment. Un jour de juillet qu'il venait de traverser le Dniéper pour regagner son monastère, il fut appréhendé

par des gens appostés dans ce but et expédié à Korsoun, au quartier général de Mokritski, puis de là à Radomysl (1). Il comparut devant l'officialité métropolitaine et reconnu, au cours de l'interrogatoire qu'il y subit, qu'il avait agi de concert avec l'évêque de Périaslaf et sous son inspiration. On obtint également de lui des renseignements sur les personnages administratifs, fonctionnaires ou fondés de pouvoir des propriétaires, qui avaient favorisé ou toléré la propagande orthodoxe dans l'Ukraine (2). Cette première instruction terminée, Melchisédech fut interné au château de Grodek qui appartenait au métropolitain, puis au monastère de Derman.

Le métropolitain uniate s'étant rendu compte au cours de l'enquête menée activement par lui sur toute cette affaire qu'il y avait eu de la part des fonctionnaires, soit laïques, soit ecclésiastiques, de tristes compromissions en faveur de l'orthodoxie, fit soumettre l'higoumène à de nouveaux interrogatoires. Il cherchait, notamment, à savoir par le détail les noms des employés ou fonctionnaires qui s'étaient laissés acheter par les orthodoxes, ou qui, par négligence ou par faiblesse, avaient toléré leur propagande. Les résultats de cette déposition furent accablants pour un certain nombre de gens en place, des membres même du haut clergé purent être accusés d'avoir vendu à prix d'argent leur silence ou leur connivence (3), pendant le cours même de l'instruction.

L'arrestation de Melchisédech ne pouvait passer inaperçue, en Russie pas plus qu'en Ukraine, étant donné surtout le rôle joué jusqu'ici par le personnage. L'évêque de Périaslaf, qui avait reçu de différentes sources des renseignements précis sur les circonstances de cette arrestation, saisit immédiatement l'ambassadeur russe à Varsovie de l'incident. Il pria également Koniski, évêque de Blanche-

(1) KOIALOVITCH, p. 31; *Archiv.* t. II, p. 353.

(2) *Archiv.* t. II, n° 70, p. 215-219.

(1) *Archiv.* t. III, n° 1, p. 13-14; *Documents*, p. 422.

(2) *Archiv.* t. II, n° 99, p. 359; KOIALOVITCH, p. 45.

(3) KOIALOVITCH, p. 46.

Russie, qui se trouvait encore à Varsovie, de faire des démarches en faveur du prisonnier (1). Pendant ce temps, Melchisédech réussissait à se mettre secrètement en relation avec Gervais et lui donnait des détails sur sa détention, en le priant de ne rien épargner pour le délivrer (2). Koniski, vers la fin de novembre, informa Gervais que des ordres avaient été donnés pour qu'on relâchât l'higoumène de Motréna. Mais celui-ci n'avait pas attendu qu'on lui ouvrît officiellement les portes de la prison; avec le concours de Russes déguisés en marchands et la complicité sans doute de quelques moines uniates gagnés à sa cause, il s'était enfui du monastère de Derman où on le retenait (3) et avait gagné Kief, puis Périéaslaf, où il arriva à la fin d'octobre (4). Dans la suite, Melchisédech accusa ses ennemis d'avoir voulu par trois fois se débarrasser de lui au moyen de breuvages empoisonnés (5). Quoi qu'il en soit de ses soupçons sur ce point, il est certain qu'on ne lui avait pas épargné, au cours de sa détention, les mauvais traitements dont on était alors coutumier, du côté des catholiques aussi bien que des orthodoxes, vis-à-vis des prisonniers du parti adverse.

(1) *Archiv.* t. II, n° 88-89, p. 299-304, et 150, p. 580.

(2) *Ibid.* n° 95, p. 339.

(3) *Ibid.* n° 152, p. 588. Il paraîtrait même que les autorités uniates, pour n'avoir pas à le relâcher, auraient donné l'ordre de favoriser son évasion.

(4) *Archiv.* t. III, n° 1, p. 22.

(5) *Ibid.* p. 23.

La délivrance de l'higoumène de Motréna avait coïncidé avec une grande manifestation religieuse organisée par les orthodoxes à Périéaslaf, dans le but évident de surexciter les passions religieuses déjà si avivées. Au cours de l'enquête menée par Mokritski sur les violences exercées par les transfuges de l'union sur leurs prêtres et leurs églises, un paysan du nom de Daniel avait été convaincu d'avoir porté une main sacrilège sur la sainte Eucharistie : on l'accusait même d'avoir jeté à terre et foulé aux pieds les saintes espèces. Condamné de ce chef, il fut exécuté au camp d'Olchan et sa tête resta exposée en exemple. Les orthodoxes parvinrent à la dérober, et, la transformant pour les besoins de leur cause en un chef de martyr, ils la transportèrent à Périéaslaf où l'évêque lui fit une réception solennelle et alla, en grande procession, la déposer sous les voûtes de la cathédrale comme une relique précieuse (1).

La présence dans les murs de Périéaslaf du moine confesseur de la foi, échappé vivant de la prison, et des restes du paysan martyr, ne pouvait que rehausser encore, aux yeux des orthodoxes, le prestige et l'influence de ce centre, d'où rayonnaient déjà sur toute l'Ukraine les mots d'ordre et les appels pour la lutte contre l'union.

(A suivre.)

J. Bois.

(1) *Archiv.* t. II, n° 103, p. 400-401; *Documents*, p. 455.

RÈGLEMENT DE L'ÉGLISE

ARMÉNIENNE-GRÉGORIENNE EN RUSSIE ⁽¹⁾

CHAPITRE I^{er}

DES DROITS GÉNÉRAUX ET DES PRIVILÈGES DE L'ÉGLISE ARMÉNIENNE-GRÉGORIENNE

ART. 1^{er}. — L'Église des Arméniens-Grégoriens dans l'empire russe se trouve sous la toute miséricordieuse protection de l'empereur, comme les autres religions étrangères.

ART. 2. — Dans tout l'empire russe est permise la libre profession de la foi selon le rite de l'Église arménienne-grégorienne. Seulement, ses membres, selon la force des ordonnances générales de l'empereur, se gardent absolument de refuser le respect dû aux autres religions de libre exercice dans l'empire; surtout ils évitent le prosélytisme qui est sévèrement défendu par les lois de l'empire.

ART. 3. — L'administration du culte divin et le gouvernement des affaires spirituelles de l'Église arménienne-grégorienne seront confiés à la classe des ecclésiastiques, selon la force des lois et du règlement de la même Église.

ART. 4. — Les ecclésiastiques arméniens-grégoriens, pour tout ce qui regarde simplement leurs devoirs spirituels, sont uniquement sous la direction de l'autorité spirituelle dont ils dépendent.

ART. 5. — Les affaires spirituelles de tous les ministres ecclésiastiques de l'Église arménienne-grégorienne de Russie sont soumises à l'examen et au jugement des conseils spirituels de la même Église. Mais pour les querelles et les autres démêlés civils qu'ils ont entre eux ou avec d'autres qui ne sont pas ecclésiastiques arméniens-grégoriens, de même que pour les affaires criminelles, ils sont soumis aux tribunaux civils selon la règle commune; pour toutes autres affaires, il appartient au pouvoir spirituel de désigner un délégué, au cas où

la loi permet d'en choisir un, pour prendre part à l'examen de l'affaire.

ART. 6. — Les ecclésiastiques arméniens-grégoriens de Russie sont exempts de toute espèce d'impôts et contributions civiles.

ART. 7. — Les ministres ecclésiastiques arméniens-grégoriens, leurs femmes et leurs enfants ne sont pas soumis aux châtimens corporels.

ART. 8. — Les ministres ecclésiastiques arméniens-grégoriens de Russie, comme tous les sujets de Sa Majesté Impériale, ont le droit de recevoir d'elle tous cadeaux pour leur ferveur et leur mérite.

ART. 9. — Les Églises des Arméniens-Grégoriens de Russie ont le droit de posséder des immeubles, mais elles ne peuvent en acquérir ou les aliéner qu'avec la haute permission de l'empereur, obtenue par le moyen du ministère de l'Intérieur, selon l'ordre établi.

CHAPITRE II

DU PATRIARCHE SUPRÊME D'ETCHMIADZINE

ART. 10. — Le principal gouvernement de l'Église arménienne-grégorienne, la suprême direction de ses ecclésiastiques et le parfait accomplissement de ses canons et de ses rites appartiennent au patriarche d'Etchmiadzine. En tout, il a pour collaborateur le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine. Mais le patriarche ne peut, dans aucun cas, confier au synode, ou à aucun autre Conseil, ou à aucune autre personne, l'autorité, les droits et les privilèges propres à son rang.

ART. 11. — Le suprême patriarche d'Etchmiadzine est élu par la nation entière des Arméniens-Grégoriens selon l'ordre établi pour cela.

ART. 12. — Quand le siège du patriarche suprême (*catholicos*) de tous les Arméniens est vacant, le synode grégorien d'Etchmiadzine envoie une circulaire à tous les diocèses des Arméniens-Grégoriens, soit de Russie, soit d'ailleurs, et fixe l'intervalle

(1) Traduction faite sur le texte arménien (1836), par M. Théodore Guédikian, dont nous sommes particulièrement heureux de louer l'obligeance (N. D. L. R.)

d'une année pour l'élection du nouveau patriarche.

ART. 13. — Chaque diocèse de l'Eglise arménienne-grégorienne choisit deux députés pour l'élection du patriarche; l'un, ecclésiastique, doit être lui-même le prélat du diocèse ou désigné par le prélat; l'autre, laïque, est élu par les nobles, les centeniers, les méliks (1) et les autres membres laïques honorables de l'Eglise arménienne-grégorienne ayant droit de suffrage selon l'ancien rite de cette Eglise.

ART. 14. — Si ces députés élus ne peuvent, dans le temps fixé pour l'élection du patriarche, être présents personnellement aux couvents d'Etchmiadzine, ils ont le droit d'exprimer leur vote par écrit, en l'envoyant au synode d'Etchmiadzine.

ART. 15. — Outre les députés, participent encore à l'élection du patriarche tous les membres du synode des Arméniens-Grégoriens d'Etchmiadzine et les sept évêques doyens qui se trouveront alors à Etchmiadzine; à défaut des évêques, les prêtres doyens de l'endroit complètent le nombre.

ART. 16. — Cette élection a lieu à Etchmiadzine, dans l'église cathédrale de Saint-Grégoire l'Illuminateur, selon les rités établis pour cela dans l'Eglise arménienne-grégorienne.

ART. 17. — Après qu'on a recueilli les voix de tous les conseillers et pris connaissance des votes écrits arrivés au synode, d'après la teneur de l'article 14, les quatre qui ont le plus de voix ont le droit d'être désignés comme candidats, d'après le nombre de voix qu'ils ont recueillies. S'il arrive que le nombre des voix soit égal, c'est le sort qui indiquera celui qui, parmi eux, sera regardé comme ayant la majorité. Tous les conseillers élisent alors deux candidats au poste de patriarche suprême.

ART. 18. — Après cette élection, l'assemblée envoie trois députés choisis parmi ses membres au gouverneur principal de la Géorgie caucasienne et des provinces transcaucasiennes, afin que Sa Majesté Impériale daigne, par l'entremise du ministère de l'Intérieur, choisir l'un des deux candidats.

ART. 19. — L'empereur ayant désigné le patriarche suprême d'Etchmiadzine *catholicos* des Arméniens, lui accorde par sa

haute bienveillance un diplôme spécial à son rang et ordonne que le candidat, après avoir prêté serment de fidélité au trône, soit consacré selon le rite et l'usage de l'Eglise arménienne-grégorienne.

ART. 20. — Le patriarche d'Etchmiadzine porte le même titre que portaient dans l'antiquité les patriarches, *catholicos* des Arméniens.

ART. 21. — Pendant l'office divin célébré dans les églises arméniennes-grégoriennes, son nom sera mentionné immédiatement après celui de l'empereur de toutes les Russies et de son auguste famille.

ART. 22. — Conformément à l'antique usage, au sortir du patriarcat ou des murs d'Etchmiadzine, le *catholicos* a le droit d'être accompagné de gardes d'honneur arméniens appartenant au couvent d'Etchmiadzine, de quelques membres du clergé et de deux dignitaires ecclésiastiques, dont l'un porte la crosse et l'autre la bannière.

ART. 23. — Selon la teneur des anciennes règles de l'Eglise arménienne-grégorienne, le patriarche d'Etchmiadzine a seul le droit de cuire et de bénir le Saint Chrême pour toutes les Eglises de cette religion.

Remarque. — *La distribution du Saint Chrême par le patriarche et ses envoyés délégués se fait gratuitement.*

ART. 24. — Le patriarche d'Etchmiadzine, comme suprême pasteur spirituel des Arméniens, sacre les prélats diocésains et tous les évêques de l'Eglise arménienne-grégorienne, en se rappelant que, selon les antiques canons de la même Eglise, le nombre des évêques sans diocèse ne doit pas augmenter sans un besoin évident.

ART. 25. — Suivant les règlements de l'Eglise arménienne-grégorienne, le patriarche, après avoir pris connaissance des avis du synode d'Etchmiadzine, porte le décret final sur les affaires purement spirituelles relatives à la doctrine de la foi, au culte de l'Eglise et autres choses semblables.

ART. 26. — Le suprême patriarche d'Etchmiadzine a le droit de récompenser, selon le règlement de l'Eglise arménienne-grégorienne, les membres vertueux et utiles, par des croix pectorales, par des coiffures appelées *camilafkis*, ainsi que par des calottes.

ART. 27. — Le patriarche d'Etchmiadzine, comme pasteur universel des Armé-

(1) Ce nom désigne certains chefs. Le mot de *mélik* signifie roi.

niens, envoie parfois, à l'exemple du patriarche Nersès Chnorhali, aux Arméniens de tous les pays, des bulles avec sa bénédiction; il les y exhorte à une vie pacifique et vertueuse et à l'obéissance aux autorités légitimes, selon les règles du saint Evangile.

ART. 28. — Quand l'empereur de toutes les Russies monte sur le trône de ses ancêtres, le patriarche d'Etchmiadzine envoie l'un des plus honorables parmi les ecclésiastiques de l'Eglise arménienne-grégorienne, afin de présenter à Sa Majesté Impériale les félicitations les plus humbles et de demander à Sa Bienveillance la faveur d'être présent, lui ou son député, à la cérémonie du couronnement.

ART. 29. — Conformément aux règles de l'Eglise arménienne-grégorienne, le suprême patriarche a son habitation dans les couvents d'Etchmiadzine. S'il croit nécessaire de s'éloigner de ces couvents plus de quatre mois, il demande le consentement de Sa Majesté Impériale par l'entremise du gouverneur de la Géorgie caucasienne et des provinces transcausiennes et du ministère de l'Intérieur.

ART. 30. — Le patriarche d'Etchmiadzine a le droit de donner vacance pour quatre mois aussi bien aux évêques diocésains et à tous les autres évêques qu'aux membres du synode de l'Eglise arménienne-grégorienne. Quant aux vacances plus longues ou hors des limites de l'Etat, le patriarche les accorde avec la haute permission de l'empereur. Plus de deux membres du synode ne peuvent s'absenter en même temps.

ART. 31. — Le patriarche, comme archevêque immédiat des couvents d'Etchmiadzine, en règle les affaires par sa décision particulière, selon la juste vigueur des règles ecclésiastiques.

ART. 32. — A la mort du *catholicos* ou patriarche, le synode d'Etchmiadzine s'assemble sans tarder, afin d'éviter la perte des papiers ayant rapport aux affaires du gouvernement et de l'Eglise et aux biens ecclésiastiques placés sous sa direction.

REMARQUE. — *Le patriarche est libre de disposer de ses propres biens selon son bon plaisir; s'il n'a pas fait de testament, ses biens passent à ses héritiers légitimes, et, s'il n'a pas d'héritiers, à l'Eglise arménienne-grégorienne.*

CHAPITRE III

DU SYNODE DES ARMÉNIENS-GRÉGORIENS A ETCHMIADZINE

ART. 33. — Le synode des Arméniens-Grégoriens à Etchmiadzine, sous la présidence du patriarche suprême, *catholicos*, se compose de quatre archevêques ou évêques et d'un nombre égal de vartabeds (prêtres non mariés), qui ont leur résidence ordinaire à Etchmiadzine.

ART. 34. — Pour chaque siège de membre du synode des Arméniens-Grégoriens, le patriarche propose à l'empereur deux candidats par l'entremise du gouverneur de la Géorgie caucasienne et des autres provinces transcausiennes et du ministère des Affaires intérieures.

ART. 35. — Voici, en détail, ce qui est du ressort du synode des Arméniens-Grégoriens :

a) L'examen des affaires de tous les Conseils et des fonctionnaires subordonnés à ce synode;

b) La surveillance de la discipline des couvents, des églises, des écoles et des établissements charitables qui lui sont soumis;

c) La surveillance de l'administration des biens d'Eglise;

d) L'examen préliminaire des projets relatifs à la construction des couvents, des églises et des écoles, et la requête à adresser pour cela à l'empereur par le gouverneur de la Géorgie caucasienne et des provinces transcausiennes et par le ministre de l'Intérieur.

e) L'autorisation aux Arméniens de l'Eglise grégorienne qui sont libres de recevoir les Ordres ou de se donner à la vie religieuse;

f) L'autorisation de quitter la vie religieuse et généralement l'état clérical;

g) La sentence en dernier ressort sur les affaires concernant le mariage;

h) L'autorisation de ramasser dans les diocèses des offrandes volontaires en faveur des couvents, églises, écoles et établissements charitables des autres diocèses;

i) La surveillance des secours donnés aux orphelins et aux veuves des ecclésiastiques;

j) Le droit d'avis, lorsque le *catholicos* désigne d'avance des ecclésiastiques pour la dignité épiscopale, sans les établir en

même temps dans les fonctions de prélats diocésains;

k) Le droit de présenter son jugement au patriarche sur les ecclésiastiques que ce dernier veut envoyer distribuer le Saint Chrême;

l) Le droit d'avis sur les questions proposées par le patriarche;

m) Il a la garde des listes exactes des églises, couvents, écoles, établissements charitables des Arméniens-Grégoriens qui se trouvent en Russie;

n) Il a la garde de tous les ecclésiastiques mariés, des religieux de l'Eglise grégorienne et des autres personnes qui dépendent du synode;

o) Il a la garde des livres de compte relatifs à tous les biens des couvents et églises des Arméniens-Grégoriens de Russie;

p) Il présente chaque année au ministère de l'Intérieur, par l'entremise du gouverneur principal de la Géorgie caucasienne et des provinces transcaucasiennes, les renseignements indiqués sous les lettres *m, o, n*, et des statistiques complètes sur le nombre des naissances, des décès et des mariages dans les diocèses des Arméniens-Grégoriens de Russie, ainsi que le compte général de l'année.

ART. 36. — Sous le rapport judiciaire, appartiennent à l'examen et au jugement du synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine.

a) Les plaintes contre des membres du synode lui-même;

b) Les plaintes contre les Ordinaires des diocèses arméniens-grégoriens et contre les Consistoires diocésains;

c) L'examen des affaires irrégulières des membres du même synode et des évêques diocésains;

d) Toutes les affaires examinées dans les Conseils spirituels des diocèses arméniens-grégoriens et présentées en appel au synode d'Etchmiadzine; toutes les affaires ayant rapport aux mariages et à la culpabilité des ecclésiastiques et n'appartenant pas aux tribunaux civils, ainsi que les affaires concernant les disputes entre eux, etc.....

ART. 37. — Le synode arménien-grégorien, sous la direction immédiate du patriarche suprême, juge en dernier ressort de toutes les affaires concernant les doctrines religieuses, le culte ecclésiastique, les rites, les mariages et les fautes des ecclésiastiques,

dont l'examen n'est pas du ressort des tribunaux civils. Ce synode, en ce qui regarde les affaires de l'Eglise arménienne de Russie, se trouve sous le contrôle du Sénat gouverneur et du ministère de l'Intérieur, comme les autres Conseils suprêmes des religions étrangères.

ART. 38. — Les sentences relatives aux plaintes contre des évêques diocésains et des membres du synode de l'Eglise arménienne-grégorienne, comme aussi aux affaires irrégulières, ne peuvent, si ces ecclésiastiques sont condamnés à quelque peine, être exécutées sans la permission souveraine de l'empereur obtenue par l'entremise du ministère de l'Intérieur.

ART. 39. — Le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine fait connaître au ministère de l'Intérieur, par l'entremise du gouverneur de la Géorgie caucasienne et des provinces transcaucasiennes, toutes les affaires et tous les cas qui demandent un décret de Sa Majesté, ou pour lesquels des ordonnances du ministère sont nécessaires, ainsi que des affaires qui doivent être communiquées aux autres ministères et aux gouverneurs principaux des provinces particulières de l'empire, ainsi que les querelles qui peuvent naître entre le synode des Arméniens et l'autorité spirituelle des autres religions étrangères, et enfin les doutes au sujet de savoir si telle affaire est ou non de sa compétence. Quant aux affaires qui doivent être communiquées aux gouverneurs généraux, aux gouverneurs de districts et aux gouverneurs locaux, le synode d'Etchmiadzine les présente au gouverneur principal de la Géorgie caucasienne et des provinces transcaucasiennes.

ART. 40. — Le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine se conduit selon les droits des *collegia* (1). Pour les affaires purement spirituelles, le patriarche a voix décisive, mais pour les autres affaires, en cas de partage égal des voix des juges, sa voix est prépondérante.

ART. 41. — Le patriarche n'est pas présent en personne à l'examen des affaires pour lesquelles il doit seul donner le décret, mais prenant connaissance de la conclusion du synode par le rapport journalier qu'on lui présente, il donne la sentence.

(1) Certaines hautes assemblées de première classe supprimées maintenant en Russie.

ART. 42. — Lorsque le patriarche d'Etchmiadzine ne se trouve pas en personne au synode arménien-grégorien, le plus âgé des archevêques ou évêques membres de ce synode le remplace. Il agit avec tous les droits de président, lorsque le patriarche ne peut être présent pour cause de maladie ou d'absence. Quant aux affaires purement spirituelles pour lesquelles le patriarche seul a voix décisive, jamais on ne peut en décider sans le patriarche. Lorsque le siège patriarcal est vacant, on retarde la sentence jusqu'à l'élection du nouveau patriarche.

ART. 43. — L'ordre à suivre dans les affaires par le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine, les droits et les devoirs des membres et des fonctionnaires de la chancellerie sont fixés par le règlement général des *collegia*

ART. 44. — Le synode d'Etchmiadzine se réunit trois fois, ou au moins deux fois par semaine, pour les affaires qui lui sont présentées.

ART. 45. — Le synode d'Etchmiadzine a un procureur particulier, établi par le Sénat gouverneur et choisi parmi les fonctionnaires sachant le russe et l'arménien; on lui fixe un traitement sur le trésor selon sa fonction.

ART. 46. — Le procureur du synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine agit dans les affaires selon le règlement général concernant la charge de procureur. Il a à surveiller particulièrement les affaires judiciaires et administratives proposées au synode; il se trouve présent à l'élection du patriarche suprême d'Etchmiadzine; pour les affaires judiciaires, le procureur les présente au ministère de la Justice; pour les autres affaires, il les présente au ministère de l'Intérieur. De même pour les affaires du synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine, c'est le procureur qui s'adresse au gouverneur principal de la Géorgie caucasienne et des autres provinces transcaucasiennes.

ART. 47. — Le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine a son trésorier particulier que le synode lui-même choisit parmi des personnages ecclésiastiques ou laïques, bien instruits de la comptabilité, et remarquables par leur probité et leur désintéressement. Ce trésorier n'a sous son administration que l'argent du synode

arménien: il ne peut se mêler de l'argent des couvents d'Etchmiadzine.

ART. 48. — C'est au trésorier du synode arménien-grégorien à recevoir et à garder tout l'argent qui appartient au synode, et à le dépenser pour les choses nécessaires, selon l'ordre établi et conformément aux dispositions régulières du synode arménien-grégorien, selon la teneur de ses procès-verbaux.

REMARQUE. — *Le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine prend chaque mois une connaissance suffisante de tous les comptes et des papiers qui se trouvent sous la garde du trésorier, et on écrit dans le compte rendu ce que l'on y a trouvé.*

ART. 49. — Le trésorier a les cahiers convenables pour les revenus et les dépenses de tout l'argent appartenant au synode arménien-grégorien. Ces cahiers doivent être, selon l'ordre général, entourés d'un ruban et revêtus du sceau du synode arménien-grégorien et de la signature de deux de ses membres et du procureur.

ART. 50. — Tout l'argent du synode arménien-grégorien et l'inventaire écrit des biens ecclésiastiques confiés au trésorier doivent être gardés dans une caisse particulière, dans la chambre où a lieu la réunion du synode. Cette caisse est fermée par trois serrures différentes, et on la scelle avec le sceau du synode. L'une de ces clés ou serrures se trouve chez le trésorier; chacune des deux autres chez l'un des deux membres du synode auxquels est particulièrement confiée la connaissance des comptes; ces deux membres doivent être présents chaque fois qu'on ouvre la caisse.

ART. 51. — Le trésorier devra faire attention à ce que de grandes sommes ne restent pas dans la caisse du synode sans nécessité, et il proposera au synode arménien-grégorien de prêter ces sommes à intérêt, selon l'ordre établi. La gestion de ces sommes n'est confiée à des particuliers que lorsque le synode le trouve avantageux, et que la somme ainsi remise à un particulier est garantie par un gage sérieux.

ART. 52. — La chancellerie du synode arménien-grégorien se compose d'un secrétaire, de ses deux adjoints, d'un drogman, d'un exécuteur, d'un archiviste et d'un nombre suffisant de clercs. On établit ces fonctionnaires au choix du synode, confirmé par le patriarche.

ART. 53. — Le procureur du synode arménien-grégorien est de la sixième classe. Le trésorier, s'il est laïque, est de la septième classe; le secrétaire est de la huitième; l'exécuteur et l'archiviste, de la neuvième; l'adjoint du secrétaire et le drogman, de la dixième, tant qu'ils restent dans ces fonctions, et s'ils n'ont pas un grade plus élevé à cause de précédents services ou d'autres emplois.

ART. 54. — Les membres du synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine, le procureur, le trésorier et les fonctionnaires de sa chancellerie, au moment d'entrer en fonction, selon la règle ordinaire, prêtent serment d'être fidèles à Sa Majesté Impériale, et en même temps d'accomplir fidèlement leurs devoirs.

CHAPITRE IV

DES ÉVÊQUES DIOCÉSAINS DE L'ÉGLISE ARMÉNIENNE-GRÉGORIENNE.

ART. 55. — L'Eglise arménienne-grégorienne se divise en diocèses qui sont gouvernés par des archevêques de cette religion.

ART. 56. — En Russie, il y a six diocèses de l'Eglise arménienne grégorienne. Le premier est le diocèse de Nakhitchévan et de Bessarabie; le deuxième, celui d'Astrakan; le troisième, celui d'Erivan; le quatrième, celui de Géorgie; le cinquième, celui de Karabagh; le sixième, celui de Chirvan.

Au diocèse de Nakhitchévan et de Bessarabie appartiennent les églises des Arméniens-Grégoriens qui sont à Saint-Pétersbourg, à Moscou, dans les provinces de la Nouvelle Russie et celles de Bessarabie. Au diocèse d'Astrakan appartiennent toutes les autres églises des Arméniens-Grégoriens en Russie, sauf celles de la Géorgie et des provinces transcaucasiennes. Au diocèse d'Erivan, les églises des provinces d'Erivan, de Nakhitchévan, d'Ordou, de Batoum et de Chirag. De ce diocèse dépend le siège de Datev avec toutes ses ouailles, bien qu'il soit dans le district de Karabagh. Le prélat de ce diocèse est, selon l'ordre antique, le patriarche lui-même qui gouverne par ses vicaires établis à Erivan, à Nakhitchévan d'Arménie, à Chirag et à Datev. Au diocèse de Géorgie appartiennent les églises arméniennes qui sont proprement en Géorgie,

dans les provinces de Kantzag (Elisavetapol), de Bortchalo, de Ghazakh, de Chamchadin et une partie de Campagatzor, dans la région des Daïqs, à Akhaltzikh, dans l'Iméretie et la Gourie. Les vicaires de l'évêque diocésain sont à Kantzag, à Daïq et à Iméret. Au diocèse d'Artzakh (Karabagh) appartiennent les églises qui sont dans les provinces de Karabagh, sauf le siège de Datev avec ses ouailles, et celle de Chaki et de Talich. Le vicaire de l'évêque diocésain est établi à Chaki. Au diocèse de Chirvan appartiennent les églises des Arméniens-Grégoriens qui sont dans les provinces de Chirvan, de Kouba, de Bacou et de Derbend. Dans ce diocèse il n'y a pas de vicaire spécial de l'évêque diocésain.

REMARQUE. — *Les colonies arméniennes de la Turquie, établies sur le territoire des Daïqs et la province de Chirag, sont gouvernées, selon l'usage antique, par les archevêques Garabed et Etienne, qui ont émigré avec elles; indépendants des prélats diocésains, ils sont immédiatement soumis au patriarche. S'ils quittent ces lieux, le gouvernement des affaires spirituelles de ces colonies, comme celui des habitants originaires, passe sous l'autorité des évêques diocésains. Les émigrés de Chirag sont rattachés au diocèse d'Erivan et ceux de Daïq au diocèse de Géorgie.*

ART. 57. — C'est l'empereur qui désigne les évêques diocésains de l'Eglise arménienne-grégorienne parmi les principaux ecclésiastiques de cette religion. Ils sont établis par ordonnance souveraine. En entrant en fonction, ils font serment de fidèle soumission à son service.

ART. 58. — Les archevêques arméniens-grégoriens en Russie sont les chefs absolus de cette religion dans les diocèses qui leur sont confiés par l'autorité souveraine, et ils sont responsables de leur gouvernement devant le gouvernement suprême et devant l'autorité spirituelle. Les Conseils spirituels établis dans chaque diocèse les aident dans le gouvernement des affaires.

ART. 59. — Les évêques diocésains de l'Eglise arménienne-grégorienne confèrent dans les limites de leur diocèse les différents ordres, selon le règlement de leur Eglise et selon la teneur des lois établies pour cela; ils veillent à ce que le nombre des ministres sacrés et du clergé inférieur ne dépasse pas le chiffre déterminé, à moins de besoin

urgent. Ils ne peuvent pas ordonner de prêtres non mariés sans la permission du patriarche *catholicos* d'Etchmiadzine.

ART. 60. — Les évêques diocésains de l'Eglise arménienne-grégorienne peuvent donner des vacances aux ecclésiastiques qui leur sont subordonnés, mais seulement pour quatre mois. Pour des vacances plus longues, ils demandent la permission du gouvernement spirituel suprême, qui s'adresse à l'autorité souveraine pour ceux qui veulent sortir des limites de l'Etat.

ART. 61. — Les évêques diocésains des Arméniens-Grégoriens doivent donner l'exemple d'une grande piété et des vertus chrétiennes et civiles, et faire tous leurs efforts pour l'amélioration spirituelle du troupeau qui leur est confié.

ART. 62. — Ils exercent leur vigilance sur les affaires des ecclésiastiques de leur diocèse et les exhortent à une vie vertueuse selon la doctrine du saint Evangile.

ART. 63. — Les évêques diocésains des Arméniens-Grégoriens, s'efforçant toujours d'affermir les règles du saint Evangile et de répandre les bonnes mœurs parmi les Arméniens de leur diocèse, emploieront les conseils et la persuasion selon l'esprit pacifique du christianisme. Ils sont obligés d'éviter, autant que possible, tout ce qui a l'apparence d'une rigueur inutile.

ART. 64. — Les évêques diocésains de l'Eglise arménienn-grégorienne sont obligés, sinon chaque année, du moins une fois tous les trois ans, de visiter les diocèses qui leur sont confiés par l'autorité souveraine. S'il leur est tout à fait impossible d'accomplir ce devoir en personne, ils confient cette visite à l'ecclésiastique le plus digne des églises qui leur sont soumises, et ils lui donnent les conseils nécessaires à son instruction.

ART. 65. — Pendant la visite des diocèses, ils prennent surtout connaissance de l'état

des ecclésiastiques, des couvents et des églises, supprimant tous les désordres qu'ils découvrent et faisant tous les efforts pour y remédier.

ART. 66. — Les évêques diocésains de l'Eglise arménienne-grégorienne feront aussi attention à l'état des écoles placées sous la direction des couvents et des églises, de même et surtout quand ils iront aussi visiter leurs diocèses; ils emploieront tous les moyens qui dépendent d'eux pour améliorer et enrichir ces écoles; ils auront toujours soin d'introduire des méthodes régulières et faciles pour l'instruction et de maintenir les bonnes mœurs parmi les professeurs et les élèves.

ART. 67. — Les évêques diocésains de l'Eglise arménienne-grégorienne, en allant visiter leurs diocèses, examineront également si les biens des églises et des couvents qui leur sont confiés sont intacts.

ART. 68. — Les évêques diocésains de l'Eglise arménienne - grégorienne, après avoir visité leurs diocèses, présentent au synode des Arméniens-Grégoriens d'Etchmiadzine les renseignements les plus détaillés sur toutes leurs affaires.

ART. 69. — Enfin, les évêques diocésains des Arméniens-Grégoriens présentent au synode d'Etchmiadzine l'état général des affaires de leurs diocèses.

ART. 70. — Chacun des évêques diocésains de l'Eglise arménienne-grégorienne, en entrant en fonction, présente au synode d'Etchmiadzine l'exact inventaire de tous les biens ecclésiastiques qui lui sont confiés.

ART. 71. — Après la mort d'un évêque diocésain de l'Eglise arménienne-grégorienne, s'il est mort sans faire de testament et n'a pas d'héritiers légitimes, ses biens personnels appartiennent à l'Eglise grégorienne de ce diocèse; ce soin est confié aux Conseils spirituels de ce diocèse.

(A suivre.)

A TRAVERS L'ORTHODOXIE

I. DANS L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM (1).

Le 7 août 1909, le saint synode de Constantinople avait reconnu à nouveau M^{gr} Damien comme patriarche grec-orthodoxe de Jérusalem. Par suite, rompue depuis plus de six mois, l'entente entre les deux Eglises sœurs s'était renouée. Toutefois, on avait posé à cet accord des conditions qu'une Commission nommée par le gouvernement ottoman devait préciser. Or, sur la question des concessions à faire aux arabophones, c'est-à-dire aux indigènes de Palestine qui suivent la religion orthodoxe, l'accord ne s'est pas conclu entre ces derniers, la Commission laïque et le patriarche Damien. En conséquence, le conflit a recommencé entre la confrérie du Saint-Sépulcre et les indigènes.

Ces derniers réclamaient des monastères et des écoles, et la querelle apaisée depuis quelques mois menaçait encore de s'envenimer. Vainement, le patriarche de Constantinople, Joachim III, offrit son intervention; Damien de Jérusalem la déclina poliment, alléguant qu'il ne se refusait pas à écouter un bon conseil, mais qu'il s'opposait à l'envoi de toute Commission ou de tout délégué, c'est-à-dire à l'intervention d'une Eglise étrangère dans les affaires de sa propre Eglise. Du reste, le saint synode du Phanar, qui n'a pas oublié ses échecs réitérés en ces derniers temps, soit à Jérusalem, soit à Chypre, penchait plutôt pour la non-intervention.

Un incident vint soudain brusquer les événements. L'archimandrite Méléce Métaxakis, l'ancien premier secrétaire du saint synode de Jérusalem qui a dû quitter la Palestine depuis le mois de

février 1909, a composé une brochure, dont le texte français a été communiqué aux représentants de la diplomatie, sur le conflit qui divise l'Eglise de Sion depuis un an et demi. Il s'y trouve des expressions assez malencontreuses, si on les prend au pied de la lettre, et qui ont nécessité des explications assez longues de l'intéressé auprès du ministère des Cultes ottoman. Méléce Métaxakis a dû attester, et à plusieurs reprises encore, que les Hellènes mentionnés par sa brochure ne visaient pas les sujets du roi Georges I^{er} et que, par suite, ce n'étaient pas les sujets du royaume hellénique mais les Grecs de l'empire ottoman qui avaient des droits sur les sanctuaires de Jérusalem et de la Terre Sainte. Cette explication a pu satisfaire le gouvernement turc, elle n'en devait pas moins mécontenter les orthodoxes indigènes, qui se refusent à admettre que, seuls, les chrétiens de race et de langue grecques, même ottomans, possèdent, à l'exclusion de tous autres, les sanctuaires contestés. Et pour protester contre une pareille interprétation, le dimanche matin 5 décembre, entre 8 et 10 heures, les Arabes occupèrent tous les petits couvents de Jérusalem, sept ou huit si mes renseignements sont exacts. Les quelques moines grecs qui s'y trouvaient encore avaient été expulsés, et, selon l'habitude, la police n'arriva que lorsque les positions étaient prises.

Les moines expulsés ne purent obtenir immédiatement complète satisfaction du patriarche Damien, qui, cependant, leur fit de bonnes promesses, interdit en même temps la diffusion de la brochure incriminée et signa une pièce dans laquelle il attestait que lui et les membres de sa confrérie étaient de loyaux sujets ottomans et n'avaient rien de commun avec les Grecs hellènes. A Constantinople, la

(1) Sur cette question, voir *Échos d'Orient*, t. XII (1909), p. 109-119, 242-246, 367-369.

première nouvelle de l'attentat du 5 décembre avait provoqué une vive émotion, et, le 9 décembre, un télégramme annonçait à M^{gr} Damien, de la part du patriarche Joachim III et de son saint synode, l'envoi d'une Commission, composée d'un ecclésiastique et d'un laïque, qui examinerait et pourrait peut-être trancher le différend.

L'offre fut déclinée par le patriarche de Jérusalem dans sa réponse télégraphique du 14 décembre, qui s'en tient toujours à la solution proposée. S'il veut bien s'entendre à l'amiable avec le conseil ecclésiastique de la Corne d'Or, par contre, il n'acceptera pour aucun motif l'envoi à Jérusalem d'une Commission phanariote qui constituerait une immixtion dans le gouvernement de son propre patriarcat. Et pour persuader Joachim III de l'inutilité de sa démarche, il lui écrit le 20 décembre que la situation s'est améliorée, que l'effervescence arabe s'apaise et que, dans son désir de pacifier son sandjak, le mutessarif de Jérusalem a décidé de salarier les écoles orthodoxes comme les écoles musulmanes, de les réorganiser au besoin et de les soumettre à l'inspection du ministère de l'Instruction publique.

Entre-temps, le Phanar a cherché à faire triompher la cause des Grecs palestiniens par une lettre au ministre de la Justice ottoman publiée par la *Vérité ecclésiastique* le 21 octobre (= 23 nov.), par l'envoi de l'avocat Georgiadis à Jérusalem et à Alexandrie dans le courant d'octobre et par une lettre synodale au patriarche de Jérusalem que la *Vérité ecclésiastique* a publiée le 9 décembre (= 22 déc.). Dans ce dernier document, après avoir blâmé l'Eglise sionite de son désir de s'entendre avec la Commission gouvernementale, il préconise cette solution :

Dans l'état actuel des choses, il est nécessaire et urgent, pour sauver les droits de l'Eglise et de la nation, d'aboutir à un accord direct avec les arabophones chrétiens, avant que la Commission gouvernementale ait pris une décision.

En attendant la réalisation de cette excellente idée, les troubles ont recommencé en Palestine, si bien que le gouverneur de Jérusalem a été destitué et que le commandant militaire de la place gère l'intérim. Par ailleurs, dans ses suppliques au patriarche de Constantinople, M^{gr} Damien annonce tantôt que l'apaisement continue, tantôt que les prétentions des arabophones augmentent et que l'intervention du Phanar est absolument nécessaire. Le gouverneur militaire de Jérusalem, à son tour, informe le ministère de l'Intérieur que le calme règne si bien dans le sandjak qu'il ne voit aucune difficulté au retour de l'archimandrite Euthyme, l'ancien skévophylax du Saint-Sépulcre, la cause principale, sinon l'unique, de toute cette révolution. Sur ce point-là, le commandant nourrit peut-être de trop douces illusions, et l'on sait que, tout dernièrement, l'archimandrite Euthyme fut dans l'impossibilité de débarquer à Jaffa, où la foule orthodoxe lui préparait une réception à sa façon?

Que sortira-t-il de cet imbroglio innarrable? Pas grand'chose pour le moment, si le gouvernement veut, coûte que coûte, maintenir le *statu quo*. S'il est fort douteux que les Arabes occupent toutes les églises, les monastères et les écoles de la confrérie du Saint-Sépulcre avant la Noël grecque, c'est-à-dire avant le 7 janvier 1910, ainsi qu'ils s'en étaient vantés, il faudra bien un jour ou l'autre arriver à une entente avec eux et écouter quelques-unes de leurs réclamations. Que n'a-t-on commencé par là?

II. DANS L'ÉGLISE DE GRÈCE.

L'Eglise de Grèce se trouve dans une situation presque aussi difficile que celle du royaume hellénique; l'un de ses fils, l'évêque de Larissa, M^{gr} Ambroise, est, depuis plus de deux mois, accusé de simonie, d'irrévérence à l'égard de ses supérieurs hiérarchiques, membres du saint synode d'Athènes, et de certaines autres fautes non moins graves, blâmées

de tout temps dans l'orthodoxie, et qu'il convient de ne pas préciser. Un autre évêque, celui de Démétrias, est complice du premier dans sa révolte contre le saint synode. Voici l'origine du procès qui vient de leur être intenté devant le haut Conseil ecclésiastique d'Athènes.

Aux premiers jours de novembre (v. s.), à la suite des paroles irrespectueuses que M^{gr} Ambroise de Larissa aurait prononcées à l'adresse du saint synode athénien, l'évêque de Messénie a quitté son diocèse pour faire un procès à son confrère de Larissa, et il a cité les prêtres relevant de ce dernier à témoigner contre leur indigne pasteur.

Ceux-ci ont refusé parce que, contrairement aux saints canons, on intentait un procès à leur évêque sans l'avertir; parce que, contrairement aux mêmes canons, on leur demandait de déposer en justice contre leur évêque sans l'avoir averti au préalable.

Malgré ces résistances, l'évêque de Messénie a poursuivi hardiment son rôle d'accusateur. Il s'est rendu chez le procureur du tribunal voisin, a averti la police, et celle-ci a conduit de force à la barre les prêtres récalcitrants. En même temps, le haut Conseil ecclésiastique d'Athènes, le Phanar et tout le monde orthodoxe ont été informés par les journaux du scandale dont l'évêque de Larissa était la cause.

Accusé, ce dernier reste d'abord sur la défensive; il envoie au Phanar un mémoire justificatif que le Conseil ecclésiastique de la Corne d'Or rejette à l'unanimité. Puis il prend l'offensive: dans le journal grec *la Salpinx*, prenant à partie le métropolitain d'Athènes, le rendant responsable des malheurs qui frappent plusieurs évêques, l'accusant d'avoir essayé de le perdre lui aussi, suppliant le lecteur d'attendre ses révélations au sujet d'une rivalité ecclésiastique dont l'origine est à Athènes, il ajoute « qu'il ne s'agit pas pour lui de défendre sa chétive personne, mais de réformer l'Eglise de Grèce », tout comme le colonel Zorbas s'efforce de réformer l'armée et la nation.

Bientôt M^{gr} Ambroise acquiert une triste célébrité dans tout le royaume hellénique. Les personnages les plus haut placés s'occupent de son cas: le ministre de l'Instruction publique par l'intermédiaire du saint synode, le ministre de l'Intérieur par l'entremise du ministre de l'Instruction publique, le premier ministre et le ministre de la Guerre par le moyen du ministre de l'Intérieur. Quant à la Ligue militaire ou au parti des réformes parmi les officiers, elle est tout entière pour l'évêque de Larissa.

Pendant, les deux inculpés répondent aux citations en justice par des provocations. Les 20 et 22 novembre (3 et 5 déc.), on apprend qu'à Volo les évêques de Larissa et de Démétrias ont fait mémoire à la messe, non plus du métropolitain d'Athènes et du saint synode, mais du patriarche de Constantinople, Joachim III, et de tout l'épiscopat orthodoxe.

Devant ce fait qui n'est pas inouï, en dépit de ce que proclament les journaux, le monde orthodoxe s'indigne. Au Phanar, le 20 novembre (3 déc.), Joachim III ne craint pas d'affirmer que « l'évêque de Larissa a failli devant l'Eglise et que, seul, un sincère repentir peut le sauver »; puis, sur sa proposition, le saint synode publie dans la *Vérité ecclésiastique*, organe officiel du patriarcat, une protestation contre la conduite de l'évêque de Larissa vis-à-vis du métropolitain d'Athènes, « comme destructrice de l'ordre ecclésiastique et incompatible avec le prestige et l'existence de n'importe quelle Eglise ».

Enfin, devant les réclamations indignées du Phanar et celles des évêques de Céphalonie, de Leucade, d'Ithaque, de Triphyllie, d'Olympias et de Santorin, le saint synode athénien a cité les deux évêques de Larissa et de Démétrias pour le 14/27 décembre.

A cette date, les Athéniens s'attendaient à être les témoins d'un curieux spectacle. L'évêque incriminé, sorti en 1869 de l'école théologique de Halki, ancien protosyncelle du patriarche Joachim III, qui dirigeait alors la métropole de Thessalo-

nique, évêque de Hiérisso et du Mont Athos, et depuis vingt-cinq ans chef spirituel du diocèse de Larissa, devait remplir le double rôle d'accusé et d'accusateur, attaquer de front la haute hiérarchie ecclésiastique d'Athènes, et, tout en prenant sa défense, faire rougir de honte toute l'orthodoxie frémissante (1).

Le 27 décembre est passé, et M^{re} Ambroise, qui avait télégraphié, deux ou trois semaines auparavant, qu'il marchait sur Athènes à la tête de tous ses prêtres, pour la troisième fois a fait défaut. Quelles mesures va prendre le saint synode contre le délinquant qui, au milieu de l'anarchie administrative et morale qui règne aujourd'hui en Grèce, compte de nombreux partisans?

*
**

A côté de ce spectacle héroï-comique de deux évêques donnant l'exemple de l'insubordination, voici, dans l'Eglise de Grèce, un tableau plus consolant: celui de la réorganisation de cette Eglise sous le rapport financier, que vient d'accomplir le roi de Grèce lui-même en approuvant un règlement déjà élaboré. Citons les dispositions essentielles de ce règlement:

1^o La caisse ecclésiastique, personne morale dont le siège est à Athènes, a pour but de salarier les évêques du royaume dans l'exercice de leurs fonctions et de subventionner les synodiques;

2^o Elle soutient les évêques réduits à l'impuissance par la vieillesse ou par la maladie;

3^o Elle fournit un traitement aux prédicateurs et aux professeurs des écoles ecclésiastiques;

4^o Elle paye les employés attachés exclusivement au service de la caisse ecclésiastique;

5^o Elle paye le personnel du saint synode

et, en général, toutes les dettes du saint synode et les frais de voyage des ecclésiastiques pour fonctions liturgiques;

6^o Le but de toutes ces dépenses est l'entretien des diverses églises orthodoxes, la fondation des écoles *biératiques*, c'est-à-dire destinées à former les prêtres, la rétribution des hebdomadiers (ou curés de paroisses), le soutien de ceux que la maladie et la vieillesse ont réduits à l'impuissance, la fondation d'écoles et de bibliothèques dans les grands monastères et la fondation de bourses pour les étudiants en théologie;

Les sources auxquelles cette caisse s'alimentera sont:

a) Une partie des revenus des monastères;

b) Les revenus de la vente de la cire, dont la caisse ecclésiastique aura le monopole;

c) La moitié de l'héritage des évêques défunts, déduction faite des dettes à payer, l'autre moitié revenant aux héritiers naturels ou désignés;

d) La moitié de l'héritage des *hiéromoines* (moines-prêtres) sortis de leurs couvents et ayant rempli les offices de curés, de prédicateurs, de professeurs et d'autres charges ecclésiastiques hors du couvent;

e) La moitié de l'héritage des autres moines, l'autre moitié revenant à leur couvent de résidence;

f) Les offrandes ou legs des pieux fidèles;

g) Les réductions faites sur le traitement de tous ceux qui sont payés par cette caisse;

h) Enfin les amendes et les diverses peines pécuniaires infligées aux clercs et aux moines.

L'administration de cette caisse, sous la surveillance du ministre des Cultes, est confiée à un Conseil composé de cinq membres: le président, c'est-à-dire le métropolitain d'Athènes, deux synodiques fixés d'après leur rang d'ordination, le représentant du Conseil royal et le directeur des questions ecclésiastiques.

(1) Ces renseignements sont tirés de la *Vérité ecclésiastique*, organe officiel du Phanar, et des divers journaux grecs d'Athènes et de Constantinople.

III. DANS L'ÉGLISE DE CHYPRE.

Troublée depuis dix ans, cette Eglise ne jouit pas encore de la véritable paix. Du reste, on pouvait s'y attendre. Reconnu par l'Angleterre le 21 avril 1909 comme archevêque de l'île, M^{gr} Cyrille, ci-devant métropolitain de Kition, n'a pas sans opposition pris possession de son siège.

En effet, tandis que le patriarche d'Alexandrie félicitait l'homme de Dieu — c'est de M^{gr} Cyrille de Kition qu'il s'agit, — le Phanar protestait contre le caractère anticanonique de son élection, faite d'après le règlement laïque. Puis, dans l'île elle-même, las de faire entendre leurs récriminations, les Kyréniaques, en venant aux voies de fait, ont essayé à trois reprises d'empêcher le nouvel archevêque de célébrer et de faire la visite de l'île.

Cependant, la majeure partie de Chypre l'a acclamé. De plus, le 9 décembre 1909, dans le procès intenté par les chefs kyréniaques aux évêques de M^{gr} Photios d'Alexandrie qui avaient préparé l'élection du métropolitain de Kition, les demandeurs ont été déboutés de leurs plaintes et condamnés aux dépens.

Décidément, la déroute du parti kyréniaque s'impose. Au Phanar, le patriarche Joachim III semble lui-même, *dans l'intérêt de la paix*, en donner le signal quand, le 16 décembre 1909, après une vive discussion au saint synode, il fait décider à la majorité des voix que les trois autres patriarches orthodoxes (1) exhortent les chefs des deux partis kitiak et kyréniaque à régler le différend d'après les conditions qu'il a imaginées lui-même.

Voici ces conditions :

a) Le métropolitain de Kyrénia, précédemment élu archevêque de Chypre par le saint synode de Constantinople, mais non reconnu par l'Angleterre, donnera sa démission; il conservera le titre de *πρόην*, c'est-à-dire d'ex-archevêque de

Chypre, avec celui de « président » de Kyrénia et viendra tout de suite après l'archevêque;

b) L'élection du métropolitain de Kition comme archevêque, laquelle a été faite d'après le système laïque, sera considérée comme un fait isolé, anormal, nécessité par les circonstances dans l'histoire ecclésiastique de Chypre. Toutefois, le saint synode reconnaît, *dans l'intérêt de la paix*, le nouvel archevêque, pourvu que les conditions posées par la Grande Eglise soient par lui observées;

c) Les quatre patriarchats rédigeront en commun un règlement, d'après lequel l'élection de l'archevêque et des évêques de Chypre sera définitivement fixée à l'avenir (1).

Ainsi, d'après les décisions du Phanar, bien que les Kyréniaques se plaignent encore des manœuvres anticanoniques du nouvel archevêque au sujet de l'élection prochaine de son successeur au trône de Kition, bien que, pour réfréner les prétentions kyréniaques, M^{gr} Cyrille, archevêque de Chypre, ait cru devoir condamner comme irréguliers tous les gymnases ou collèges qu'il n'a pas approuvés lui-même, peu à peu, le calme renaît dans l'île. L'Eglise d'Alexandrie tressaille de joie, elle qui a vu le triomphe de son candidat; celle d'Antioche est indifférente, celle de Jérusalem occupée ailleurs, et celle de Constantinople se résigne à accepter l'archevêque dont jadis elle ne voulait à aucun prix. Si la paix règne même à ces conditions, et surtout si elle se maintient, elle aura été durement achetée par dix années d'intrigues, de discordes et de luttes fratricides, dont seules les Eglises orthodoxes de l'empire ottoman nous offrent trop souvent, hélas! le spectacle attristant.

IV. DANS L'ÉGLISE DE CONSTANTINOPLE.

Je ne parlerai aujourd'hui ni de la question des écoles, problème capital qui

(1). Les patriarches d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche, car ce dernier, quoique de nationalité arabe, a renoué, comme on sait, avec le Phanar les liens séculaires de bonne fraternité.

(1) *Vérité ecclésiastique* (1909), n° 48, p. 380.

risque fort d'amener un conflit entre le gouvernement ottoman et le patriarcat œcuménique, ni de la question bulgare, qui est plus que jamais à l'ordre du jour. Bien qu'ils aient proclamé leur indépendance politique le 6 octobre 1908, les Bulgares n'ont depuis modifié en rien leur organisation ecclésiastique. C'est toujours l'exarque, M^{gr} Joseph, qui reste chargé à la fois et des Bulgares sujets du roi Ferdinand I^{er}, et des Bulgares de l'empire ottoman. Au point de vue catholique, il n'y aurait rien à reprendre à une situation conforme en tout aux saints canons; par contre, il n'en va pas de même, si l'on s'en réfère aux principes de l'Eglise orthodoxe. Du moment que la Bulgarie a reconquis son indépendance, elle a droit à une Eglise autonome et autocéphale, tout comme la Russie, la Grèce, la Roumanie, etc., et l'Eglise du Phanar est tenue de la reconnaître pour légitime et d'entrer en communion avec elle, non moins qu'avec les Eglises sœurs. Mais si l'Eglise bulgare s'obstine à revendiquer et à exercer la juridiction sur des orthodoxes compris dans les limites de la Turquie et de la Bulgarie, le Phanar et les autres Eglises grecques ont parfaitement le droit de n'avoir avec elle aucun rapport ecclésiastique, car, dans ce cas, l'exarchat bulgare ne vise à rien moins qu'à la catholicité. Au fond, malgré les graves événements politiques d'octobre 1908, la situation n'a subi aucun changement.

Il en est ainsi — et cela étonne davantage au premier abord — de la Bosnie-Herzégovine. Malgré que ces deux provinces soient depuis quinze mois incorporées à l'empire austro-hongrois, leur Eglise continue à dépendre de Constantinople, selon le concordat passé jadis entre le patriarcat œcuménique et le gouvernement de François-Joseph. Tout dernièrement encore, vers la fin de décembre, le saint synode phanariote a nommé le métropolitain de Zvornik sur la présentation du gouvernement austro-hongrois. Pourquoi cette anomalie? Parce que la maison des Habsbourg n'a pas encore

pris de décision sur la sujétion future des deux provinces annexées. Seront-elles rattachées à la Hongrie ou à l'Autriche? Dans le premier cas, le patriarcat serbe de Carlovitz revendiquerait pour lui les orthodoxes des deux provinces; dans le second cas, on les grouperait peut-être avec ceux de Zara et de Cattaro. Tant que la question politique n'est pas tranchée, la question ecclésiastique reste au second plan, et, à moins de constituer en Autriche-Hongrie une nouvelle Eglise orthodoxe — on en compte déjà trois, — c'est le Phanar qui est appelé, en attendant, à exercer la juridiction, assez lointaine d'ailleurs.

En Turquie, les Serbes sont sur le point d'acquérir une troisième métropole, celle de Dibra, qui viendra se joindre à celles de Prizrend et d'Uskub. Il est, en effet, beaucoup question de donner un auxiliaire serbe au métropolitain grec, qui est à la tête du diocèse de Dibra. Dès que le métropolitain grec sera mort ou déplacé, l'auxiliaire serbe recueillera sa succession. Le projet, négocié entre le patriarche Joachim III et les hautes sphères politiques, c'est-à-dire les ambassades de Serbie et de Russie, n'a pas été cependant approuvé encore par le saint synode.

Et voici qu'en dehors des Bulgares, des Serbes et des Valaques, un nouvel élément chrétiens'élève dans la Turquie d'Europe et réclame, à son tour, la reconnaissance de sa nationalité, distincte des trois précédentes et distincte aussi de la nationalité grecque. Les Albanais orthodoxes entrent en scène contre le patriarcat œcuménique et réclament des écoles albanaises, des prêtres et des évêques albanais se servant de l'albanais comme langue liturgique. Déjà leurs revendications et leurs attaques contre le Phanar sont portées dans la presse, et de par le fait, semble-t-il, des Albanais musulmans qui soutiennent et appuient leurs compatriotes chrétiens; en Albanie, on ne se contente pas d'écrire et de parler, on agit; et dans ce pays béni de la *vendetta*, plus d'un prêtre grec ou albanais a payé de sa vie la défense ou l'attaque de cette nouvelle cause.

Le nombre des Albanais orthodoxes n'est pas encore bien connu, car certains se disent hellénisés malgré eux et reviennent à la race et à la langue maternelles sous l'effet d'une énergique propagande. Les catholiques albanais de rite latin sont, eux, de 200 000 à 250 000, et les musulmans au moins un million. Or, personne n'ignore que la race albanaise est de beaucoup la plus énergique — certains disent la plus sauvage — des races balkaniques, et que, grâce à une force d'expansion extraordinaire, des contrées entièrement slaves il y a cinquante ans sont aujourd'hui albanisées ou tendent à le devenir.

Si les politiques albanais, tout-puissants à Constantinople et dans les milieux militaires, ont décidé de soutenir leurs compatriotes orthodoxes dans leur lutte contre le Phanar, nul doute que d'ici peu, sous les pinces de l'étau albano-bulgare, l'élément grec ne soit refoulé sur les côtes de la Méditerranée et au delà du Pinde.

Quelle que soit la solution de cette question qui est à peine posée, elle constitue pour la race grecque et pour le patriarcat œcuménique le plus redoutable danger qu'il ait couru depuis l'émancipation des Bulgares.

G. BARTAS.

LA CRISE RELIGIEUSE EN ROUMANIE

Depuis la fameuse affaire du métropolitain Ghenadie (1896-1897), l'Eglise autocéphale du royaume de Roumanie, qui n'a jamais montré d'ailleurs une vitalité bien considérable, semble entrée dans un état de plus en plus morbide. Ces deux dernières années surtout ont marqué une crise de la plus extraordinaire gravité. Il y a un an et demi éclataient les scandales de Namaesti (affaires de mœurs, détournements, escroqueries au détriment de l'Etat, etc., tous faits commis dans le monastère du même nom, et courants d'ailleurs dans les autres); les journaux avaient à s'occuper d'un procès intenté au dernier métropolitain primat par une bonne femme dont les papiers avaient servi à créer de toutes pièces une religieuse fictive, afin d'encaisser le traitement servi par l'Etat à toute nonne orthodoxe depuis la sécularisation des biens monastiques. Cette personne trop complaisante avait payé cher sa participation à l'escroquerie. Devenue fictivement nonne, elle s'était trouvée, entre le mariage civil qu'elle avait contracté et le mariage religieux, incapable de pouvoir faire célébrer celui-ci, et se retournait à grand

fracas contre ceux qui l'avaient poussée à cette manœuvre, si nuisible pour elle dans ses contrecoups. Le public a pris un vif intérêt à ces incidents et à ces débats. On s'est aperçu qu'il se passait dans l'Eglise d'Etat bien des choses graves et ignorées, de nature à expliquer le peu d'influence que le clergé roumain, dit orthodoxe, exerce sur les mœurs du peuple à lui confié.

Les révélations se sont mises à affluer. On a assisté alors à une série d'événements précipités: le scandaleux procès n'était pas encore jugé, que les journaux étaient saisis de faits de la plus haute gravité, reprochés au métropolitain de Moldavie, M^{gr} Parthenie Clinceano, vice-président du saint synode. Les accusations portées sont de nature si délicate que, par respect pour nos lecteurs, nous ne saurions en parler ici. Devant le mutisme de l'archevêque, la Faculté de théologie se mit en grève jusqu'à ce que lumière fût faite, et les prêtres de son diocèse refusèrent de le commémorer plus longtemps au canon de la messe. Ces accusations étaient-elles fondées? On ne le sait. Toujours est-il que le métropolitain, ne pou-

vant ou ne voulant pas se disculper, remettait au mois de décembre 1908 sa démission au souverain et aux ministres, en l'accompagnant d'une lettre pitoyable, que le *Moniteur officiel* rendait publique pour comble de malheur.

De toutes parts, sur ces entrefaites, pleuvaient d'effroyables dénonciations sur d'autres prélats. Profitant de l'état des esprits, le ministre des Cultes, M. Haret, libre penseur avéré (et d'ailleurs, dit-on, baptisé arménien-grégorien), crut le moment opportun pour tenter un grand coup, afin de « laïciser » et de « moderniser » l'Eglise du pays. Au début de l'année 1909, il avait tout prêt un projet de « réforme de la loi synodale ». Au mépris des canons et des dogmes, le ministre introduisait le clergé inférieur et même les professeurs laïques de la Faculté de théologie dans l'administration générale de l'Eglise, en allant jusqu'à leur donner une majorité numérique prépondérante. D'autre part, le projet conférait à l'Etat, dans la vie intime de l'Eglise, des droits qui détruisaient absolument le caractère épiscopal de l'Eglise autocéphale roumaine. Le primat, vieux et malade, se fit conduire au palais et pria le roi d'épargner à son Eglise le coup de grâce; il paraît que M^{gr} Iosif Gheorghian serait sorti de son audience avec l'impression d'avoir réussi dans sa démarche, mais, quelques heures après, il mourait presque subitement.

La vacance des deux sièges les plus importants de l'Eglise roumaine, de ses deux métropoles, permit au ministre de négocier. L'évêque de Rimnic, le plus acharné adversaire de la prétendue « réforme », M^{gr} Athanase Mironesco, devint primat après un marché en règle, et l'ami de M. Haret, M^{gr} Pimène Georgesco, dut se contenter de la métropole moldave. Le public, point au courant de ces arrangements, put croire un instant la « réforme » enterrée. Son attente et son incertitude ne durèrent pas longtemps. Après deux et trois avant-projets successivement abandonnés comme trop manifestement opposés à la doctrine traditionnelle de

l'Eglise d'Orient, le ministre demanda au Sénat de discuter son projet de « réforme », et le nouveau primat, l'adversaire de la veille, se vit forcé, en vertu du marché conclu, non seulement de le défendre, mais d'en être le rapporteur devant les représentants de la nation : rôle dont il s'acquitta, du reste, avec beaucoup d'habileté et d'intelligence, mais en compromettant sa dignité, son caractère et sa science théologique. Grâce au concours inattendu dudit primat, à celui du métropolitain de Moldavie (homme plus que médiocre et aussi peu « prêtre » que possible) et de l'évêque de Huși, le projet devint loi en dépit des efforts de l'opposition parlementaire et de la résistance passionnée, véhémement, tragique même de l'évêque de Roman, M^{gr} Gherasim Safirin, prêt à jouer son siège et sa vie pour le maintien de l'organisation canonique de l'Eglise roumaine.

Le ministre chantait victoire, et probablement, vu le manque d'énergie de la majorité du saint synode, vu sa servilité vis-à-vis du pouvoir civil, l'Eglise autocéphale aurait passé au presbytérianisme sans grand bruit, si M^{gr} Safirin n'avait pas, à la dernière session du synode, rompu toute communion avec les trois prélats coupables et n'était sorti de la salle des séances en fulminant l'anathème contre les trois évêques et le ministre. La majorité du synode, terrorisée par le ministre, ayant de plus comme président le métropolitain primat, rapporteur de la loi, comme vice-président le métropolitain de Moldavie, défenseur-né de celle-ci, ne prit naturellement aucune mesure vis-à-vis des excommuniés. Un seul évêque suivit ouvertement l'évêque de Roman, M^{gr} Calistrate de Berlad. Mais pas un n'osa pourtant toucher à l'évêque Safirin.

Dans de pareilles conditions, le ministre a déclaré prématurément close la session du synode.

L'anathème a produit dans les masses populaires une émotion très vive, beaucoup plus vive, il faut le dire, que dans les milieux ecclésiastiques dirigeants, dé-

nués en général de tout esprit de foi et de toute croyance dogmatique un peu sérieuse.

De fait, il y a aujourd'hui deux Eglises en Roumanie : une Eglise « orthodoxe » à la façon de celle d'hier, avec l'évêque de Roman en tête : une Eglise « presbytérienne de rite oriental » avec, pour chef, M^{gr} Athanase Mironesco, métropolitain primat. Laquelle des deux deviendra l'Eglise d'Etat à la fin ? Nul ne peut le préjuger. Si le gouvernement tombe, il est certain que ce ne sera pas la seconde,

actuellement la plus forte, puisqu'elle est soutenue par le pouvoir civil. La situation n'est pas seulement inouïe au point de vue religieux, elle est, de plus, anticonstitutionnelle. La Constitution, en effet, prévoit expressément l'unité absolue dans l'Eglise d'Etat. Le conflit s'élargit à perte de vue et l'on attend avec impatience l'ouverture des Corps législatifs, pour voir comment le gouvernement pourra sortir de ce mauvais pas et l'Eglise d'Etat de cette crise sans précédent.

JEAN-MARIE.

BIBLIOGRAPHIE

M^{gr} A. BAUDRILLART : *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, fasc. I, *Aachs-Achot*. Paris, Letouzey et Ané, 1909. Prix : 5 francs.

Sous la direction de l'éminent recteur de l'Institut catholique à Paris, de M. Vogt, bien connu de nos lecteurs par sa thèse sur Basile 1^{er} le Macédonien, de M. Rouziès, et avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, la librairie Letouzey, qui a déjà si bien mérité de la science catholique, entreprend la publication d'un nouveau *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. L'ouvrage paraît sur le même plan et avec le même format que les trois autres Dictionnaires de cette librairie : Dictionnaire de la Bible, Dictionnaire de théologie catholique, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.

Comme pour ceux-ci, l'on a fait appel aux spécialistes; on ne compte pas moins de soixante-quinze noms d'érudits qui ont contribué, en dehors des trois directeurs, à la rédaction de ce fascicule. A ce point de vue, ce Dictionnaire constitue un réel progrès sur plusieurs autres, qui présentent presque toujours, et pour des travaux bien différents, les mêmes signatures. C'est là un gage de compétence et de succès, car nous n'en sommes plus à l'âge où Pic de la Mirandole pouvait dissertar *de omni re*

scibili et quibusdam aliis. Une autre particularité de ce Dictionnaire, c'est que les articles sont assez courts; je n'en ai pas compté moins de 381 en 320 colonnes de 73 lignes chacune. Et, à moins que mes calculs soient inexacts, je n'en ai pas vu plus de neuf qui fussent traités en plus de cinq colonnes, à savoir : Abélard, Abelly, Abjuration, Abondance (abbaye d'), Abyssinie (église et mission), Acarie, Acémètes, Acéphales et Achaïe. S'il n'y a pas là une preuve manifeste de supériorité scientifique, on aurait tort, par contre, d'y voir un signe d'infériorité, car les travaux les plus longs ne sont pas nécessairement les mieux faits, ni surtout les plus originaux.

Pour nos lecteurs qui s'intéressent plus particulièrement aux hommes et aux choses de l'Orient chrétien, je dirai que la moitié au moins des articles se rapportent à ce dernier pays. Ce n'est pas à la revue des *Echos d'Orient* d'en présenter l'appréciation, ses rédacteurs y ayant pris une trop large part; mais je puis relever le mérite des nombreux articles touchant l'Eglise syriaque et qui sont presque tous dus à la plume de mon ami, M. l'abbé Nau, dont l'éloge n'est plus à faire.

Au demeurant, le nouveau Dictionnaire n'a pas son équivalent ni en France ni ailleurs; s'il est des travaux un peu faibles, par exemple, Abdias, premier évêque de

Babylone, le plus grand nombre est irréprochable et fait grand honneur à la science et à l'érudition ecclésiastiques françaises, qui peuvent aujourd'hui soutenir la comparaison avec celle de n'importe quel autre clergé.

S. VAILHÉ.

MOUSTAPHA NÉDJMIDIN : *Völkerrechtliche Entwicklung Bulgariens, seit dem Berliner Vertrag von 1878 bis zur Gegenwart.* Bonn, C. Georgi, 1908, in-8° de 152 pages.

Cette thèse, qui a valu à son auteur le titre de docteur en droit de l'Université de Bonn, est due à un Turc d'origine, de nationalité bulgare, qui doit sa formation à des prêtres catholiques et est à présent secrétaire de S. M. le roi Ferdinand I^{er}. Avant de se rendre à Bonn, en 1894, M. Nédjmidin a fait, durant sept ans, toutes ses études secondaires au collège français de Philippopoli, tenu par les Augustins de l'Assomption; à ce titre, il est un peu de la famille, et l'on ne s'étonnera pas qu'en dehors des mérites particuliers de ce travail, nous le recommandions plus spécialement à l'attention de nos lecteurs.

La thèse est divisée en deux parties de grandeur inégale : la première, consacrée au développement historique de la Bulgarie et de la Roumélie orientale, depuis le traité de Berlin jusqu'à nos jours; la seconde, qui s'occupe de la question de droit. Dans celle-ci, M. Nédjmidin examine au sujet de sa patrie la souveraineté et la demi-souveraineté, le droit d'avoir des ambassadeurs, le droit de conclure des traités, le droit de guerre enfin. Tous ces droits, la Bulgarie les revendiquait pour elle et les exerçait, et l'auteur n'a pas de peine à démontrer qu'elle le faisait légalement et juridiquement et que, en somme, sauf le titre, elle était un Etat indépendant. Depuis la soutenance et la publication de cette thèse, le titre même a changé, et, le 6 octobre 1908, la Bulgarie et la Roumélie orientale réunies ont proclamé, par l'intermédiaire de leur souverain, le tsar Ferdinand I^{er}, leur complète indépendance et leur élévation en royaume, changement politique qui a depuis été ratifié par toutes les puissances.

La thèse de M. Nédjmidin, si nourrie de faits et si serrée au point de vue du droit international, restera comme la pierre tom-

bale de l'ancien régime, en même temps qu'elle atteste le droit à l'existence libre du jeune royaume. Toutes nos félicitations au distingué docteur, qui, nous l'espérons bien, ne s'en tiendra pas à ce premier travail; de telles œuvres, en même temps qu'elles honorent leurs auteurs, sont une gloire pour les établissements scolaires qui les ont formés.

S. VAILHÉ.

J. DE LA SERVIÈRE, S. J. *La théologie de Bellarmin.* (Fait partie de la *Bibliothèque de théologie historique.*) Paris, Beauchesne, 1909, xxvii-764 pages in-8°. Prix : 8 francs.

Théologiens et apologistes applaudiront de concert au choix fait de Bellarmin pour représenter, dans la *Bibliothèque de Théologie historique*, la belle pléiade des controversistes qui défendirent, au xvi^e siècle, la foi catholique contre les réformateurs protestants. Le livre du R. P. de la Servièrè présente un résumé excellent, aussi complet qu'un résumé peut l'être, de toute l'œuvre du savant cardinal. C'est un travail fort consciencieux où la bonne ordonnance du plan et la lucidité de l'exposé s'unissent pour en rehausser la valeur et l'utilité. L'ouvrage comprend 16 chapitres dont on trouvera à la table des matières le sommaire détaillé, lequel d'ailleurs est reproduit section par section, au cours du volume, en tête de chaque paragraphe. La parole de Dieu (Ecriture et Tradition); le Christ, chef de l'Eglise; le Souverain Pontife; l'Eglise réunie en concile et l'Eglise dispersée; les membres de l'Eglise militante (clercs, moines, laïques); l'Eglise souffrante ou le Purgatoire; l'Eglise triomphante, les Saints; les sacrements; l'état de grâce du premier homme; la perte de la grâce et l'état de péché; la réparation de la grâce par Jésus-Christ, la grâce et le libre arbitre; la justification; tels sont les titres principaux sous lesquels se succèdent les vigoureux arguments du célèbre controversiste. Quelques pages, concises et précises tout ensemble, soulignent en quelques traits, sous forme de conclusion, la méthode de Bellarmin. On fera peut-être bien de lire ces pages finales avant le reste du volume pour mieux saisir la portée de l'œuvre de Bellarmin et du travail que lui a consacré le R. P. de la Servièrè. A ce travail quelques-

uns ont reproché d'être trop court malgré ses 790 pages; d'autres pourraient aussi bien lui reprocher d'être trop long; mais ces deux reproches doivent, semble-t-il, tomber devant le caractère *historique* de la collection dont ce livre fait partie, et devant le caractère de *synthèse controversiste* que présentent les écrits du cardinal.

Les *Echos d'Orient* recommandent volontiers cet ouvrage à tous les théologiens qui s'occupent, de divers côtés, de la délicate question de l'union des Eglises. Les théologiens orientaux, qui n'ont pas peur de puiser parfois à des sources catholiques, trouveront là un véritable arsenal d'excellentes armes pour se défendre du protestantisme doctrinal de plus en plus envahisseur. Ceux d'entre eux qui désireraient de bonne foi être éclairés sur certains points de la doctrine catholique les intéressant spécialement remarqueront sans peine nombre de pages qui donnent satisfaction à ce désir. Je me permets de leur signaler quelques points : la question du *Filioque*, les formules grecques et latines (p. 54, seq.); la forme monarchique de l'Eglise, la primauté de Pierre, etc. (p. 72, seq.), où les Pères grecs sont particulièrement étudiés; ce titre suggestif, « le Pape et l'Antéchrist » (p. 102), est bien de nature à attirer l'attention dans certains milieux de Turquie, de Grèce ou de Russie; de même le paragraphe sur le pouvoir du Pape dans les matières temporelles (p. 129 seq.). Le chapitre IV : l'Eglise réunie en concile et l'Eglise dispersée, n'est-il pas dans ces mêmes milieux d'une piquante actualité? Le chapitre V fournit au sujet des membres de l'Eglise militante (clercs, moines, laïques) des notions précises dont l'importance ne saurait manquer d'être spécialement appréciée par quiconque connaît l'organisation des diverses Eglises autocéphales. Le chapitre VI, concernant le Purgatoire, se recommande de lui-même. Au chapitre suivant, après examen des textes touchant le temps de la vision béatifique, Bellarmin conclut : « Nous avons tous les Grecs avec nous. » (P. 300.) L'épîcèse est signalée (p. 412); et si l'explication qui en est donnée n'est pas satisfaisante, on verra tout au moins que Bellarmin connaissait la difficulté. Le paragraphe sur les indulgences (p. 472 seq.) intéressera les théologiens orthodoxes; de même (p. 504), la question du divorce pour adultère;

(p. 550 seq.), l'Immaculée Conception. Les quatre derniers chapitres sur l'élévation à l'ordre surnaturel, le péché originel, la grâce, la justification, méritent d'être spécialement remarqués en Occident comme en Orient. On y trouvera, outre une synthèse doctrinale très clairement présentée, nombre de textes inédits, surtout p. 660-664, très précieux à cause de la grande part prise par Bellarmin aux controverses de la grâce. Les professeurs de théologie devront y recourir pour préciser la position de Bellarmin à l'égard de Molina (p. 580) et de Lessius (p. 599), et pour définir le congruisme de Bellarmin (p. 583).

Ajoutons, pour achever de recommander l'ouvrage, qu'une excellente *table alphabétique*, distincte de la *table des matières*, facilite les recherches et les références.

Les observations qui suivent portent exclusivement sur des détails accessoires.

Malgré l'avertissement donné dans la préface (p. xv), l'intitulé du chapitre II « Le Christ chef de l'Eglise » étonne et paraît peu en harmonie avec les paragraphes qui en forment le contenu : 1° l'unité de nature dans la Trinité; 2° la Trinité des personnes; 3° le Verbe incarné; 4° deux questions spécialement controversées : la science humaine du Christ; la descente du Christ aux enfers; 5° le Christ médiateur. Les trois pages (723-727) consacrées à *quelques bonnes œuvres en particulier* m'ont paru ne pas ajouter grand'chose à la *théologie* de Bellarmin. En signalant (p. 737) le dédain de Bellarmin pour la scolastique, il eût été bon de souligner davantage qu'il s'agissait seulement de la scolastique décadente. La question de la visibilité de l'Eglise n'a guère été, que je sache, agitée entre schismatiques grecs et théologiens romains (p. 169). A plusieurs reprises (p. 92, 97, 98, 119, 154) est cité le témoignage de Nil de Thessalonique; il faudrait dire Nil Cabasilas, métropolitain de Thessalonique (Voir *Echos d'Orient*, t. V, 1907, p. 93-94); à la table alphabétique, la place de ce personnage serait plutôt à Cabasilas qu'à Nil. De même, p. 97, p. 314, p. 340, n. 6, Nicéphore tout court est mis pour Nicéphore Calliste. Ajouter à la liste des *errata* : p. 306, Saul pour Saül, et çà et là quelques signes défectueux de ponctuation; par exemple, un certain nombre de propositions exclamatives ou interrogatives se terminent par un

point ordinaire (p. 20, 71, 76, 172, 291, etc.). Signalons aussi le manque d'uniformité dans l'emploi des majuscules : on trouve, et parfois à quelques lignes d'intervalle, Pape et pape, Concile et concile, et la même observation se présente pour les mots Pères, Tradition, Pontife, Baptême, etc. A la table alphabétique, au mot *Chrysostome*, ajouter la référence p. 466, à cause de l'importance du témoignage sur la confession.

Le style est en général bien adapté au sujet. Notons cependant, en vue des éditions subséquentes, quelques légères incorrections : p. 458, *en tant qu'il est en lui* : p. 557, *mais* il ne s'agit pas du mal, *mais* de la faiblesse..... ; p. 672, 673, deux fois de suite revient la facile transition : *Mais il y a plus* ; p. 532, n. 1, 2, 3, 4, on lit : « Confer les affirmations de Zwingle....., confer Calvin..... », ce *confer* paraît assez curieux.

Au point de vue typographique, certaines citations en petits caractères produisent un effet un peu disgracieux, parce qu'elles sont trop brusquement amenées. La phrase qui les introduit se trouve parfois ponctuée par une simple virgule, un point-virgule, ou même dénuée de ponctuation et rattachée à la citation par une simple conjonction comme *car, or* ; ainsi, p. 561 ; p. 230-231, etc. Quelquefois, en tête d'un paragraphe, le sommaire, imprimé en caractères identiques, n'est séparé d'une citation de ce genre que par une ligne en caractères différents ; d'où une certaine confusion pour l'œil.

Mais c'est trop insister sur des vétilles. Je ne les ai relevées que pour prouver le soin que j'ai mis à lire d'un bout à l'autre le beau livre du R. P. de la Servière, et le désir que j'ai de le voir perfectionner jusque dans ces détails matériels. Pour ceux qui en auraient les moyens et les loisirs, ce volume constitue une excellente préparation à l'étude des œuvres mêmes de Bellarmin ; pour les autres, c'est un excellent résumé qui peut en tenir lieu ; pour tous, c'est une véritable *somme* de théologie bellarminienne, où les professionnels de théologie positive et d'apologétique ou de controverse ont beaucoup à glaner.

S. SALAVILLE.

Herrn. (Fait partie des *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien* : Philosoph.-Historische Klasse, 154. Band. 5. Abhandlung). Vienne, A. Hœlder, 1907, in-8° 200 pages.

M. Thomas-M. Wehofer était déjà connu du monde savant par un ouvrage publié en 1901, dans la même collection viennoise, sous le titre de « *Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie* », où il appliquait à l'ancienne épistolographie chrétienne les théories de Müller sur la métrique hébraïque. Le mémoire posthume que viennent de publier A. Ehrhard et P. Maas est une application spéciale de la même méthode au cantique de saint Romanos sur le retour du Seigneur. On y retrouvera toute les qualités d'érudition et de critique qui font regretter vivement la mort prématurée du jeune et déjà illustre philologue. Il présente lui-même son travail comme « une modeste contribution à réaliser l'idéal fixé par Krumbacher à l'exégèse philologique, consistant à expliquer le texte dans son contenu, ainsi que, s'il est nécessaire, dans sa forme, et à le placer dans son véritable milieu au point de vue de l'histoire littéraire. » (p. 2).

Cette dissertation sur le poème de Romanos comprend deux parties : la première, intitulée Romanos et Ephrem (p. 1-120), en analyse très exactement le contenu et en fait soigneusement la critique littéraire ; la seconde (p. 121-175) étudie la rythmique du cantique. De cette dernière partie je ne dirai rien ici : la compétence reconnue de M. Wehofer est une raison suffisante pour inviter les spécialistes à consulter ces pages très érudites, où la musique elle-même vient témoigner en faveur du rythme employé par le mélode. Quant à la première partie, voici la liste des questions traitées : influences sémitiques sur la technique de Romanos (p. 2) ; un hymne judéo-chrétien du v^e siècle, l'hymne d'Auxence (p. 11) ; la dépendance intellectuelle de Romanos par rapport à Ephrem le Syrien (p. 20). Suit l'explication des strophes accouplées deux par deux, accouplement que l'auteur appelle *Strophensyzygie*. Chacune de ces syzygies est désignée par un sous-titre qui en met en relief l'idée principale : prière au Juge à venir (p. 28) ; première et seconde venue du Seigneur (p. 40) ; signes précurseurs de

T.-M. WEHOFER, *Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des*

ces deux venues (p. 47); avènement de l'Antéchrist (p. 51); l'Antéchrist comme Messie des Juifs (p. 62); alternative pour les chrétiens : la persécution ou l'apostasie (p. 68); la rage de l'Antéchrist contre l'humanité (p. 74); l'abrégement des jours (p. 78); la résurrection (p. 82); le jugement (p. 88); application : nécessité de la pénitence (p. 97); prière finale (p. 102). Puis sous ce titre : « les *Responsiones* des syzygies de strophes », on nous donne (p. 107-120), le texte complet du poème de Romanos.

A ce beau travail les éditeurs ont ajouté, en appendice, deux autres mémoires plus courts du même auteur, présentés à la même séance de l'Académie impériale des sciences de Vienne, le 9 mai 1906 : l'un sur le caractère littéraire de l'hymne de l'Hexaméron (*Gen.* 1-11, 3), (p. 176-182), où M. Wehofer se révèle aussi fort hébraïsant que la précédente étude nous l'a montré fin helléniste; l'autre, intitulé : « les lois de Müller dans les épîtres de saint Paul » (p. 183-195). Sous ce titre, le savant critique reprend, pour en faire l'application spéciale aux lettres pauliniennes, le sujet de son livre de 1901 sur l'ancienne épistolographie chrétienne. Il étudie spécialement en ce sens : la première épître aux Thessaloniens (p. 186), où les chapitres II et III se répondent comme strophe et antistrophe; la seconde épître aux Thessaloniens (p. 192), et l'épître aux Galates (p. 194). Ces deux mémoires seront utiles aux exégètes.

Suit, sous le titre de *Nachwort der Herausgeber* (p. 196), une courte notice consacrée par les éditeurs au jeune et docte ecclésiastique que la mort est venue en 1902 enlever prématurément à la science catholique, à l'âge de trente-deux ans, au moment où son activité intellectuelle se concentrait plus spécialement sur l'histoire et la littérature de l'Eglise byzantine. Tous les amis de l'ancienne littérature chrétienne et spécialement du passé byzantin ne peuvent que remercier MM. Ehrhard et Maas d'avoir pieusement recueilli ces fragments du regretté philologue. Il eût seulement été désirable qu'on y ajoutât une table des matières et un index alphabétique pour en faciliter la consultation et en doubler l'utilité.

S. SALAVILLE.

R. ENGDahl, *Beitraege zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Texte und Stu-*

dien. Berlin, Trowitzch und Sohn, 1908, in-8°, 149 pages. Prix : 6 marks. (Fait partie de la collection de *Bonwetsch-Seeberg, Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.*)

Les textes que M. Engdahl présente comme une contribution à la connaissance de la liturgie byzantine sont les suivants : une *λειτουργία τοῦ Χρυσοστόμου* et une *λειτουργία τοῦ Βασιλείου*, plus une *Ἑψῶσις τῆς Παναγίας*, publiées d'après le codex E. M. 6 de la bibliothèque de Carlsruhe, écrit aux environs de l'an 1200 dans l'Italie méridionale et provenant de l'abbaye de Ettenheimmünster. Ce manuscrit renferme, parallèlement au texte grec, la traduction latine de la messe de saint Jean Chrysostome faite par Léon le Toscan — M. Engdahl n'en publie que des fragments, dont la disposition isolée après le texte grec diminue encore l'intérêt — et celle de la messe de saint Basile par Nicolas d'Otrante, dont on nous donne ici seulement le prologue; celle de l'*Ἑψῶσις* par le même, reproduite en entier. M. Engdahl a eu sans doute ses raisons d'en user aussi librement avec le contenu du manuscrit; il eût fort bien pu, en tout cas, se dispenser de reproduire en note, à la messe de saint Basile (p. 51-53), les tropaires déjà transcrits dans celle de saint Jean Chrysostome (p. 9-12). Il faudrait regretter que l'auteur n'ait pas, quand il y était, édité intégralement le codex de Carlsruhe, si nous n'avions l'espoir qu'il se réserve de le faire ultérieurement. Il y a là, en effet, entre autres pièces intéressantes, un commentaire de la messe sur lequel nous serions heureux d'être renseignés. Peut-être même la publication de ce commentaire nous apprendrait-elle davantage que la présente édition des deux liturgies byzantines, où nous ne trouvons rien que nous ne sachions déjà de l'état de ces liturgies aux XI^e-XII^e siècles, spécialement dans l'Italie méridionale.

Ces textes étant à peu près dépourvus d'indications nouvelles, c'est surtout l'étude dont M. Engdahl les fait suivre qui réalise le titre de l'ouvrage et constitue une réelle contribution à la connaissance de la liturgie byzantine. Cette étude a pour objet la *proskomidē* ou prothèse des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile pendant le moyen âge (p. 87-149). Elle

complète sur plusieurs points les données fournies par l'appendice du recueil de Brightman, mais demeure elle-même incomplète pour n'avoir point utilisé certains travaux russes, spécialement ceux de N. Krasnoseltzev et de A. Pérowski.

M. Engdahl dresse tout d'abord une liste des divers textes liturgiques, en désignant chacun d'eux par un sigle spécial. Puis il étudie, d'après ces divers textes, le rite de l'habillement et les cérémonies de la prothèse. Il reproduit ensuite en quelques pages les différents symbolismes attachés, d'après les liturgistes byzantins, aux ornements sacrés, ainsi que les explications données par eux des rites de la préparation des oblats. M. Engdahl n'a point pu tenir compte, au sujet des commentaires liturgiques, du récent travail de M. Brightman, *The Historia mystagogica and other greck commentaries on the byzantine liturgy* dans *Journal of theological Studies*, t. IX (1908), p. 248-267 et 387-397; mais le lecteur soucieux d'exactitude devra s'y reporter. M. Engdahl aurait pu tout au moins utiliser le travail antérieur du R. P. S. Pétrides: *Traité liturgiques de saint Maxime et de saint Germain, traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1905), p. 289-350.

Le contenu des manuscrits, conclut l'auteur, montre qu'il y a eu entre 800 et 1200 un développement continu des formes de la proskomidê (p. 141). Notons (p. 114-115 et 147) l'hypothèse de M. Engdahl concernant l'oraison à tournure d'épiclèse Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν..... adressée au Christ et qui est l'unique prière de prothèse indiquée par le codex Barberini (fin du VIII^e siècle) pour la messe de saint Jean Chrysostome. M. Engdahl y voit un essai, demeuré infructueux, de remplacer l'ancienne oraison 'Ο Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν (celle qui est récitée encore aujourd'hui) par une nouvelle, qu'il suppose introduite sous l'influence de certaines confusions occasionnées par le rite de l'immolation de l'agneau. Cette conjecture me paraît manquer d'objectivité: le cas de cette épiclese au début du service liturgique n'est point un cas absolument isolé et inexplicable.

Quelques *errata* sont à ajouter à la liste placée en tête de l'ouvrage: p. 10, ligne 6, et p. 51, en note, ἐσάρκουτος pour ἐσαρκούτος; p. 69, note, *Thim.* pour *Tim.*; p. 103,

à plusieurs reprises ζωτηρίας pour σωτηρίας; p. 137, ἱκετουομένη pour ἱκετευομένη, ἔσμες pour ἔσμεν, etc. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas mis à la fin de son travail un index des matières qui en eût facilité la consultation et accru l'utilité. Son livre n'en eût été que plus apprécié de tous ceux qui s'intéressent aux liturgies byzantines.

S. SALAVILLE.

TH. GRANDERATH, S. J. *Histoire du concile du Vatican*. Ouvrage édité par le R. P. Conrad Kirch et traduit de l'allemand par des Pères de la Compagnie de Jésus. T. I^{er}: *Préliminaires du concile*. Bruxelles, A. Dewit, 1908, in-8°, XIII-590 pages. Prix: 5 francs.

Le R. P. Théodore Granderath, qui a publié en 1890 le tome VII de la *Collectio Lacensis* sous le titre: *Acta et decreta sacrosancti œcumenici concilii Vaticani*, venait d'achever le manuscrit de son histoire de la grande assemblée quand, le 19 mars 1902, la mort le frappa. Le P. Conrad Kirch fut chargé d'éditer ce bel ouvrage, dont l'original allemand est sorti des presses de la maison Herder, de Fribourg, les deux premiers volumes en 1903, le troisième et dernier en 1906. La traduction française qu'on vient d'en entreprendre à Bruxelles sera certainement bien accueillie par un grand nombre de personnes. C'est au Séminaire de théologie des provinces jésuites de Champagne et de Toulouse, actuellement réfugié à Enghien (Belgique), qu'elles seront redevables de ce service. La traduction formera trois tomes portant, en même temps que la pagination française, l'indication de la pagination allemande placée entre crochets au bas de chaque page. Un signe spécial inséré dans le texte marque même le passage d'une page allemande à l'autre. Cela facilitera singulièrement les recherches et la consultation.

Les traducteurs, tout en observant la plus scrupuleuse exactitude, se sont efforcés de faire oublier que l'*Histoire du concile du Vatican* a été écrite dans une langue étrangère. Ils ont « rétabli dans leur texte original — parfois au prix de recherches très laborieuses dans les bibliothèques de France et de l'étranger — les innombrables passages de livres, de brochures et d'articles français que cite le P. Granderath et qui

font de son livre comme un *corpus* de la polémique conciliaire dans notre pays. Quand la chose a été possible, la traduction française des citations d'ouvrages écrits dans une autre langue que l'allemand a été aussi vérifiée sur les originaux » (p. ix).

Quant à la valeur scientifique de l'ouvrage, l'éloge n'en est plus à faire. L'auteur, qui a puisé à discrétion dans les archives vaticanes, déclare qu'il a voulu avant tout « faire œuvre d'historien, donner de son sujet une idée claire et exacte, d'après les sources, en rapportant ce qui s'y trouve, sans rien taire ni rien déguiser ». Au reste, ajoute-t-il, « quel motif aurait-il eu de déguiser la vérité? Tout le concile s'est déroulé très régulièrement, il peut soutenir les regards de la critique la plus sévère. L'humanité y laisse voir ses faiblesses, elles sont inévitables partout où se trouvent des hommes : là où elles se sont manifestées, je les montrerai telles qu'elles furent » (p. 10). M'accusera-t-on de paradoxe, si je dis qu'une telle attitude met très vivement en relief le caractère éminemment apologétique de l'ensemble de cette œuvre magistrale? Au reste, le P. Granderath lui-même a pris soin d'avertir qu'il a écrit cette histoire du point de vue catholique, comme « le seul juste, le seul possible même pour apprécier un concile ». Il rapporte donc fidèlement les faits tels qu'il les trouve, mais il les apprécie en catholique; et ces deux points de vue constituent l'un pour l'autre une mutuelle garantie.

Aussi n'hésiterai-je pas à recommander particulièrement ce livre à l'attention et à l'étude des théologiens orthodoxes. Indépendamment de l'intérêt théologique et historique qui s'attache aux questions traitées au concile et aux polémiques soulevées à leur occasion, ceux d'entre eux qui souhaiteraient volontiers chez eux une assemblée de ce genre trouveront dans ce tome I^{er} des renseignements fort instructifs sur les préliminaires multiples que requiert une si solennelle réunion : convocation, personnes à convoquer, formation des Commissions préparatoires, congrégations générales, séances publiques, règlement du concile, etc.....

Outre ces indications qui constituent le fond de ce premier volume, les lecteurs orthodoxes y pourront glaner sans difficulté une bonne gerbe de détails qui les

touchent de plus près encore. Ils y verront la paternelle sollicitude du pape Pie IX préoccupé d'inviter au concile les évêques orientaux non unis (p. 143 seq.) et l'accueil fait par ces prélats à la lettre d'invitation spéciale qui leur fut adressée (p. 361-391). On est ému en lisant ce chapitre, où tous les chefs des Eglises orientales se déclarent vivement désireux de l'union entre chrétiens, mais, pour une raison ou pour une autre, refusent d'accepter l'invitation pontificale ou même d'en prendre directement connaissance. L'influence du patriarche grec de Constantinople, le premier qui manifesta ce refus, et l'influence politique de la Russie expliquent en partie cette attitude désolante. Il n'en est pas moins intéressant de voir, par exemple, le patriarche grec d'Antioche recevoir avec les signes du plus profond respect la lettre du Pape, la baiser et la faire toucher à son front (p. 379), et d'entendre Mar Schimoun, patriarche des nestoriens, dire au P. Lemée, Dominicain, porteur du message pontifical, en faisant allusion à sa dépendance vis-à-vis des Anglais : « Il me serait beaucoup plus agréable d'être sous la main du Pape que sous la dépendance des protestants. Je me sens très incliné vers Rome, mais je ne suis pas libre. » (P. 389.) Voilà le mot vrai : mais ne semble-t-il pas sonner comme un glas sur les espérances conçues par Pie IX et par le monde catholique? Il avait bien raison, cet auteur protestant d'Allemagne qui disait de l'exhortation adressée par le Pape aux non-catholiques à l'occasion du concile général : « C'est un acte libérateur du monde. » (P. 408.) Pourquoi faut-il qu'on n'ait pas voulu consentir à cette libération? On a même interprété très défavorablement les intentions de Rome, et pourtant la sincérité de celles-ci n'est pas douteuse. Au début de la première séance de la *Commission pour les affaires de l'Eglise d'Orient*, le 21 septembre 1867, le cardinal Barnabo, président, fit observer qu'il faudrait, dans les délibérations, éviter tout ce qui pourrait blesser la susceptibilité des Orientaux (p. 517). Mais les meilleures bonnes volontés ont besoin de réciprocité.

Nous avons insisté sur ce qui a spécialement trait aux Eglises orientales. Il va sans dire qu'on trouvera beaucoup d'autres choses dans ce volume. Il est divisé en trois livres : Livre I^{er} : *Motifs de la réunion*

du concile. Première annonce et préparation éloignée du concile jusqu'à sa convocation (p. 15-164). Livre II : *Les mouvements d'opinion après l'annonce du concile du Vatican* (p. 167-462). Ces mouvements d'opinion sont étudiés dans les divers pays, toujours à la lumière des documents authentiques. Livre III : *Préparation immédiate du concile du Vatican*. On trouvera là, au chapitre VII, une intéressante série de propositions faites par les Pères et dont plusieurs ont déjà été ou sont en train d'être mises à exécution. On peut, du reste, pour plus de renseignements sur le contenu de ce volume et de ceux qui suivront, demander à l'éditeur, 53, rue Royale, à Bruxelles, le prospectus détaillé.

Nous l'avons dit, la traduction est fort soignée, et c'est à peine si on pourrait trouver çà et là quelques légères imperfections à reprendre. Pourquoi n'avoir pas traduit certains passages écrits dans une autre langue que le français, par exemple la longue note en anglais (p. 356-357)? On nous permettra d'attirer l'attention des éditeurs sur l'uniformité dans l'emploi des majuscules. On trouve : *Pères et pères, Pape et pape, Eglises et églises*. On lit (p. 365.) en note : *Saint-Grégoire de Nysse, l'apôtre Saint-Pierre*; le trait d'union est de trop. On peut écrire sans crainte (p. 297), Pierre d'Osma au lieu de *Pierre de Osma*. A la page 377, ligne 11, Patrignani est mis pour Perpignani.

Mais c'est beaucoup trop insister sur des vétilles typographiques, quand, d'ailleurs, l'ensemble est fort soigné. Un index alphabétique et une table des matières, tous deux très détaillés, facilitent la consultation de cet excellent volume. L'ouvrage du P. Grandérath s'imposant à quiconque s'occupe d'histoire ecclésiastique contemporaine et en particulier à toutes les bibliothèques de Séminaires ou d'École de théologie, souhaitons à l'édition française un prompt achèvement et de nombreux lecteurs.

S. SALAVILLE.

H. STRAUBINGER, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*. Bonn, P. Hansteins, 1906, in-8°, 133 pages. Prix : 2 marks.

Après avoir parlé du monothélisme dans ses débuts, des combats de saint Maxime

pour la défense de la foi et de sa place dans l'histoire des dogmes, l'auteur de cet ouvrage étudie successivement, d'après les écrits de saint Maxime, les deux natures du Christ dans leur être, dans leur constitution, et les deux natures du Christ dans leur activité et leurs rapports réciproques.

Dans la première partie, nous examinons la réalité des deux natures, le Verbe et l'homme, l'assomption de la nature humaine par la nature divine, et, conséquemment, le Christ vrai Dieu et vrai homme; puis l'union hypostatique, ses conséquences, l'unité de la personne et les principes de l'union hypostatique.

La seconde partie traite des deux natures dans leur mode d'action, de la doctrine philosophique des deux énergies, de leur union dans le Christ, puis de la volonté du Christ dans ses relations avec la volonté divine, de la dualité des volontés, des fondements patristiques et scripturaires de cette doctrine, des rapports des deux volontés entre elles, de la volonté dite *gnomique* et des passions humaines considérées dans le Christ.

L'auteur a consulté, comme sources patristiques, les œuvres de saint Maxime, divers écrits de saint Jean Damascène, la lettre synodale de saint Sophrone de Jérusalem et quelques passages de Léonce de Byzance.

Ce sont évidemment les premiers documents à étudier quand on se propose d'étudier la doctrine christologique de saint Maxime. Toutefois, il est certains renseignements contenus dans le récit de la vie et des luttes de saint Maxime qui éclairent indirectement la doctrine théologique du saint confesseur et qui, moins didactiques, mais plus explicites que les écrits proprement dogmatiques, auraient pu être mis à contribution dans cette étude qui y aurait gagné, sinon en profondeur, du moins en originalité.

Tels sont les passages suivants : sur la doctrine des deux opérations nécessaires, mais distinctes (MIGNE, *P. G.*, t. XC, col. 95, 98, 131); sur la doctrine des deux opérations expliquée par des comparaisons tirées de la nature (*op. cit.* col. 152); sur la réfutation de la théorie monothélite de la volonté unique (*op. cit.* col. 150, 154, 155, 163, 166); sur les rapports de la christologie et de la doctrine trinitaire de la circumin-

cession (*op. cit.* col. 158); sur la réfutation de l'unité de nature et d'opération (*op. cit.* col. 177).

Je ferai aussi une observation de détail. Je ne pense pas, comme l'auteur, que saint Maxime ait quitté l'Afrique pour venir à Rome entre 646 et 647, mais j'estime que c'est entre 647 et 648: ainsi il a pu assister aux synodes africains de 646 et préparer à Rome le concile de Latran en s'y rendant un peu avant 649. Au reste, il n'y a pas de certitude sur ce point.

Ces réserves faites, et quoiqu'on puisse concevoir autrement la synthèse de la christologie de saint Maxime, il faut louer l'auteur de la méthode claire qu'il a suivie dans la composition d'un ouvrage qui servira en même temps à ceux qui étudient le développement des dogmes en Orient et à ceux qui recherchent les influences réciproques de la philosophie grecque sur le dogme et du dogme sur la mystique des théologiens byzantins.

E. MONTMASSON.

H. GOUSSEN, *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber*. Beitrage zur christlich-arabischen Literaturgeschichte, IV Heft. Leipzig, 1909. 31 pages in-8°.

Après quelques remarques sur la littérature chrétienne des Mozarabes, l'auteur énumère les manuscrits arabes des divers livres de la Bible, conservés le plus souvent à l'état fragmentaire dans les diverses bibliothèques de l'Europe. Parlant des exégètes, il ne relève que deux noms: ceux de Rodrigo Ximénez, archevêque de Tolède, et de Jean, appelé par les Arabes Caeyt Almatran. Puis, après une petite étude sur la littérature arabe des Pères et des conciles, il publie huit fragments de manuscrits arabes des Évangiles et des épîtres de saint Paul, du psautier, qui représentent le codex 4971 de la Bibliothèque nationale de Madrid, le codex 9060 et le codex 9061 du Musée britannique, le codex V de la Bibliothèque vaticane et le codex 238 de la Bibliothèque de Munich: publication soignée, sauf pour le codex Vaticanus V, dont les caractères un peu confus ne ressortent pas assez distinctement.

E. MONTMASSON.

AURELIO PALMIERI, O. S. A., *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*. Florence, libreria-éditrice fiorentina, 1908, in-8° de xv-759 pages. Prix: 5 francs.

La crise intérieure qu'a traversée l'Église russe en ces dernières années, et surtout pendant la courte période 1905-1906, méritait d'être racontée en détail, car elle constitue un des épisodes les plus intéressants de l'histoire de l'Orient orthodoxe. Pendant ces deux années de liberté trop vite disparues où la censure a chômé, l'Église russe a fait une confession publique des misères matérielles, morales et religieuses dans lesquelles elle se débat sous le joug du césaro-papisme bureaucratique. Le public occidental saura gré au R. P. A. Palmieri, bien connu pour sa compétence ès choses russes, de s'être imposé le dur labeur de compiler l'énorme quantité de documents, livres, brochures, articles, où l'on trouve les aveux de cette confession. La difficulté même du travail rendra le lecteur indulgent pour certaines longueurs, certaines répétitions, le défaut de synthèse que l'on remarque dans l'ouvrage.

Celui-ci est divisé en neuf chapitres dont on essayerait vainement de résumer le riche contenu dans un compte rendu. Pour en donner une idée au lecteur, contentons-nous de transcrire les titres: I. *Le concile national de l'Église russe orthodoxe*. — II. *La résurrection du patriarcat russe*. — III. *Le monachisme et la réforme de l'épiscopat russe*. — IV. *Le clergé paroissial russe et la résurrection de la paroisse autonome*. — V. *L'éducation morale et les conditions matérielles du clergé russe*. — VI. *Les conditions sociales et morales du clergé russe*. — VII. *La vie d'apostolat et les missions de l'Église russe*. — VIII. *Les écoles du clergé et les sciences sacrées en Russie*. — IX. *L'avenir de l'Église russe dans ses relations avec le catholicisme*.

L'apologiste catholique trouvera dans cet ouvrage d'excellents arguments empruntés aux Russes eux-mêmes pour démontrer que l'Église orthodoxe n'est pas la véritable Église de Jésus-Christ. Les théologiens russes nous accusent de calomnier leur Église, lorsque nous déclarons que sa constitution est non seulement anticanonique, mais antiévangélique. Dé-

sormais, l'on pourra dire avec un évêque russe « que l'Eglise russe est gouvernée par un laïque, le procureur général du synode » ; avec un autre. « que la hiérarchie est un cadavre couvert de décorations et de franges d'or » ; avec un troisième, « que, durant la période synodale, l'Eglise a eu, à la place de sa tête, l'œil impérial ». Et combien d'autres aveux tout aussi intéressants sur la stérilité spirituelle de cette Eglise d'où la vie divine se retire de plus en plus !

Par ses riches renseignements bibliographiques, surtout dans le chapitre consacré aux sciences sacrées, le livre du P. Palmieri rendra les plus grands services à ceux qui désirent s'initier à la connaissance de l'Eglise russe. Il fera apprécier des savants occidentaux, qui la connaissent trop peu, la littérature théologique de la Russie et contribuera par là même au rapprochement intellectuel de l'Orient et de l'Occident, prélude de l'union définitive.

Une petite observation en terminant. L'auteur dit (p. 196) que, d'après le droit canon orthodoxe, le sacrement de l'Ordre n'imprime pas de caractère indélébile. Cette affirmation, que l'on trouve aussi dans Leroy-Beaulieu, ne nous paraît pas exacte. Les meilleurs théologiens orthodoxes sont d'accord avec la confession de Dosithée pour enseigner que le sacrement de l'Ordre, tout comme le baptême, imprime un caractère ineffaçable.

M. JUGIE.

F. GRIVEC, *Vzrhodno cerkveno vprasanje*. Maribor, 1909, in-8°, 40 pages.

Excellent aperçu sur les causes du schisme oriental, les nombreux essais d'union et les moyens de la réaliser à l'heure actuelle. L'auteur n'a garde d'oublier les moyens surnaturels. Il signale à la fin de sa brochure les diverses confréries qui ont pour but de prier pour l'union des Eglises. L'archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption n'est pas oubliée.

M. JUGIE.

J.-B. SENDERENS, *Apologie scientifique de la foi chrétienne, d'après l'ouvrage de M^{sr} Duilhé de Saint-Projet*. Toulouse, Edouard Privat, 1908, in-12, xvi-444 pages. Prix : 3 fr. 50.

C'est une refonte complète de l'ouvrage bien connu de M^{sr} Duilhé de Saint-Projet que nous offre M. l'abbé Senderens. Rien n'est moins stable que ce qu'on appelle aujourd'hui la science, surtout la science qui se pique de philosophie et veut traiter des questions qui ne sont pas de son ressort. D'où la nécessité pour l'apologiste de la foi de renouveler de temps en temps son matériel de combat. Le remaniement opéré par M. Senderens a été exécuté de main de maître. Les Eglises orientales ont à lutter, tout comme l'Eglise catholique, contre le matérialisme scientifique, et il est à souhaiter que l'*Apologie scientifique de la foi chrétienne* trouve en Orient des amis de la religion qui la traduisent et la répandent.

M. JUGIE.

SOPHRONE EUSTRATIADÈS, *Μετὰ τὸν Πλουτῆ*
εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια.
Athènes, P. D. Sakellarios, 1906, t. I^{er},
in-8° de 277-540 pages. Prix : 5 francs.
(L'ouvrage se vend aussi aux bureaux du
Phare ecclésiastique, rue Gessi Pacha, 10,
Alexandrie.)

M^{sr} Sophrone Eustratiadès, évêque de Léontopolis, a profité d'un séjour à Vienne, dont la bibliothèque est si riche en manuscrits grecs, pour entreprendre la publication critique des *Lettres théologiques* de Michel Glykas. Une petite partie de ces *Lettres*, rangées sous la rubrique « Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς », avait déjà été publiée par différents auteurs, mais sans l'appareil critique désirable. L'intérêt théologique qu'elles présentaient faisait vivement souhaiter une édition savante et complète. Aussi, les byzantinistes sauront gré à M^{sr} Eustratiadès d'avoir entrepris ce travail.

Le premier volume a paru à Athènes en 1906. Il renferme les 40 premières *Lettres* sur 98 que doit comprendre tout le recueil. Dans des prolégomènes, qui tiennent près de 200 pages, l'auteur donne d'abord une biographie de Michel Glykas. Il l'identifie, d'après des raisons qui nous paraissent convaincantes, avec ce Michel Sikiditès, qui enseigna, à la fin du XII^e siècle, que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie était corrompible. M. Krumbacher, qui s'était prononcé contre cette identification, n'avait pas connu la doctrine eucharistique de Glykas, telle qu'elle se révèle

dans la soixantième et la quatre-vingt-cinquième lettre théologique. Pour appuyer son opinion, M^{sr} Eustratiadès a été amené à publier le XXVII^e livre du *θησαυρός τῆς ὀρθοδοξίας* de Nicétas Akominatos, qui raconte la querelle théologique soulevée par Michel Sikiditès et qui manque dans la *Patrologie* de Migne.

Suivent les titres des 98 lettres, que l'auteur désigne sous le nom de *κεφάλαια θεολογικά*, avec un aperçu sur la date de leur composition, l'ordre dans lequel elles se présentent dans les divers manuscrits, leurs sources, leurs rapports avec la *Chronique* de Michel Glykas, les éditions partielles qui ont précédé, les sept manuscrits qui ont servi de base à la présente édition. A la fin des prolégomènes, sous la rubrique « *κεφάλαιον πρῶτον, κεφάλαιον δεύτερον* », l'auteur donne le texte du poème que Glykas composa sur sa prison, les vers qu'il adressa à Manuel Comnène au retour de la campagne de Hongrie et l'interprétation également en vers de quelques proverbes populaires. Ces pièces étant d'un caractère tout différent des lettres proprement théologiques, nous ne voyons pas pourquoi on leur a attribué les numéros 1 et 2 dans le catalogue des *κεφάλαια θεολογικά*.

Dans l'énumération des lettres publiées antérieurement, l'auteur ne parle pas de la lettre LIX (la soixantième de sa liste), qu'on trouve dans le tome LXXVI de la *Patrologie grecque* de Migne (1). Il est vrai qu'on ne s'attendrait guère à la trouver à pareille place et, que là même, elle est donnée comme étant non de Glykas mais de Zonaras. Elle a rapport à la controverse eucharistique que l'on sait.

Michel Glykas est peut-être le Byzantin qui a eu le plus l'esprit théologique. Ses lettres dénotent avec une grande érudition patristique l'amour de la spéculation. S'il avait vécu en Occident, nul doute qu'il n'eût été un scolastique de premier ordre. A Byzance, son génie se trouva un peu à l'étroit. L'intérêt qu'offrent les lettres contenues dans ce premier volume nous fait souhaiter la prompte apparition du second.

M. JUGIE.

K. KRUMBACHER, ΚΤΗΤΩΡ, *Ein lexicographischer Versuch*, Strassburg, Tübner,

(1) Col. 1073, n. 5.

1909, in-8° (tiré à part du XXV^e volume des *Indogermanischen Forschungen*, p. 393-421).

Κτήτωρ même écrit κτίτωρ ne peut venir que de la racine *κτα* allongée en *κτη* comme dans *κέκτημαι*. D'après M. Krumbacher, il aurait acquis, dans le langage religieux byzantin, sa signification absolument certaine de *fondateur* (qui fait exécuter à ses frais un monastère, une église, un manuscrit, etc.) par suite d'une confusion verbale, amenée par l'iotacisme, entre *ἐκτισάμην* et *ἐκτίσάμην*. L'hypothèse est ingénieuse, mais, d'après moi, n'enlève pas du tout sa probabilité à l'opinion qui tire le sens de *κτίτωρ* *fondateur* de la racine *κτα* *posséder*, le possesseur le plus naturel d'une chose étant celui qui l'a faite ou fondée.

Les Byzantins n'avaient pas à inventer cette dérivation déjà connue des Septante qui la trouvaient en hébreu. La racine *qânâh* signifie : a) *faire, fonder*, et b) *acquérir, posséder*. Par analogie, les Septante ont donné les deux sens de *posséder* et de *faire* à la racine *κτα*. Au psaume CXXXVIII, 13, nous lisons : *σὺ ἐκτίσω τοὺς νεφρούς μου*, et Euthyme Zigabenos explique fort bien : *σὺ ἐκτίσω με, σὸν κτήμα πεποίησας*. De même, *σὴ ἔστιν ἡμέρα καὶ σοί ἐστιν ἡ νύξ* du psaume LXXIII, 16, signifie pour le même interprète *σὸν ποίημα ἡ ἡμέρα καὶ ἡ νύξ* et le contexte lui donne raison : *σὺ κατηρτίσω... σὺ ἐποίησας... verset 17*. Du reste, des philologues reconnaissent une véritable parenté entre les racines *κτα* *posséder* et *κτι* *fonder*.

Dans son travail, M. Krumbacher étudie avec beaucoup de soin et de finesse les formes ou dérivés *κτισόμενος, κεκτημένος, ἐκτίθηγ, προσκτώμαι, ἐπικτώμαι, κτήτωρ, κτητόρισσα, ἐκτίτωρ, ἐκτητόρισσα κτητορικός, κτήμα, κτήμον*. D'un nombre respectable de textes soigneusement critiqués, il résulte que le mot *κτίτωρ* (et les autres mots apparentés), au sens de *fondateur*, est un mot spécifiquement religieux, toujours appliqué à l'exécution d'une œuvre pieuse.

D'après M. Krumbacher, le plus ancien exemple de *κτίτωρ* dans le sens indiqué serait offert par un manuscrit de l'an 1037. Sans doute, M. Krumbacher ne pouvait connaître la *Vie de saint Luc le Stylite* publiée en janvier 1909 dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXVIII. Ce document édité par M. l'abbé Vogt est à placer entre

980 et 985 (1). Il y est dit de saint Luc, p. 53, ligne 5, qu'il fut le νέος κτήτωρ οὗ ἦπτον τοῦ παλαιού du couvent de Saint-Bassianos.

S. VANDERSTUYF.

K. KRUMBACHER, *Das Programm des neuen Thesaurus der griechischen Sprache* (tiré à part de l'*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* du 29 mai 1909).

Le gouvernement hellénique a pris l'initiative d'un nouveau Thésaurus grec qui doit embrasser toutes les périodes de la langue depuis Homère jusqu'à nos jours. De ce travail gigantesque, M. Chatzidakis, de l'Université d'Athènes, a tracé le plan et la méthode dans un article des *Panathénia* du 15/28 avril 1909. M. Krumbacher examine ce plan et cette méthode, et en fait une critique très acerbe. « Rarement, certes, dit-il, une œuvre aussi vaste et de portée aussi considérable a été entreprise avec des vues si bornées et une pareille légèreté. » Le jugement est sommaire, infiniment juste toutefois; mais il vient d'un Occidental, défenseur de la langue populaire : l'Université d'Athènes se troublera-t-elle pour si peu?

S. VANDERSTUYF.

J. LABOURT, *Cours supérieur d'instruction religieuse. Israël, Jésus-Christ, l'Église catholique*. Paris, Gabalda, 1909, 2^e édition, in-12, vii-315 pages. Prix : 3 francs.

Je ne sais quelle malencontreuse idée a eue M. Labourt d'intituler son ouvrage : *Cours supérieur d'instruction religieuse*, sans plus.

S'il l'avait intitulé : *Supplément au cours d'instruction religieuse*, tout eût été pour le mieux. Car, enfin, on a beau dire qu'on ne s'occupe que du fait, personne ne se résignera à voir omise dans un cours d'instruction religieuse l'exposition de la doctrine. Ce manque de précision rend M. Labourt justiciable d'une foule de critiques qui sont méritées dans l'espèce, mais qui auraient pu être écartées d'un trait de plume; un titre exact eût été bien plus efficace qu'un supplément d'avertissement qui paraît une apologie après coup.

Ceci n'est point dit pour rabaisser en au-

cune manière l'excellence intrinsèque de l'ouvrage tel que M. Labourt l'a conçu et exécuté. Tout en ne le considérant que comme un très utile complément aux *cours proprement dits d'instruction religieuse*, il faut en reconnaître la haute tenue scientifique, l'exposé clair et serein, le bon choix des matériaux et des arguments les plus propres à impressionner les intelligences modernes. M. Labourt ne fait pas de phrases : il dit dans un style simple, concis, mais soigné, nombre de choses qu'il est indispensable de savoir après les travaux des historiens modernes et des théologiens qui pensent : 1^o sur l'histoire et la religion d'Israël; 2^o sur les sources de la vie de Jésus-Christ, le milieu politique et religieux où il opéra, son enseignement et ses miracles, la foi qui lui est due; 3^o sur l'origine et la légitimité, la mission salutaire, l'enseignement et le gouvernement de l'Église. Pas de déclamation, mais du substantiel. Si la rhétorique y perd, l'information du lecteur y gagne une quantité de notions précieuses que l'on cherche en vain dans les meilleurs *cours d'instruction religieuse* en vogue, et qui sont plus particulièrement utiles à notre époque. Heureux les jeunes gens et les jeunes filles d'aujourd'hui, pour qui on se préoccupe de si docte manière de compléter les leçons du catéchisme de persévérance! Mais il me semble bien que cet ouvrage, rédigé « de telle sorte qu'il puisse fournir une orientation générale aux personnes cultivées désireuses d'aborder personnellement l'étude de questions délicates et difficiles », sera mieux accueilli encore et mieux compris de ceux ou celles qui ont terminé leurs études, et je ne serais pas étonné que des ecclésiastiques soient enchantés d'y trouver de quoi combler les lacunes de certains manuels de théologie. Ils y regretteront bien aussi quelques omissions, *même au point de vue du fait*, mais on ne peut exiger qu'un ouvrage, parce qu'il est de première valeur, soit parfait du premier coup.

S. VANDERSTUYF.

H. MONNIER, *Du casus non existentium liberorum dans les Nouvelles de Justinien*, extrait des *Mélanges Gerardin*. Paris, 1907, in-8^o, p. 437-465.

Par le terme juridique *casus non existentium liberorum* ou « κίσιος ἐξ ἀπειρίας »

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 285 sq.

on entend le profit légal revenant à l'époux qui survit sans enfants. Dans cette courte étude, le savant professeur de Bordeaux recherche quelles étaient, au VI^e siècle, les conditions dans lesquelles se concluait ce pacte, la quotité du profit, le bénéficiaire, homme ou femme, et les effets de ce contrat.

Nous avons là une étude juridique serrée, qui est basée absolument sur le texte des Nouvelles de Justinien et qui éclaire singulièrement un point de jurisprudence byzantine. Au point de vue typographique, je relèverai simplement la transcription fautive du mot grec σύμφωνον, écrit tantôt συμφώνον. p. 441, et tantôt συμφώνον, p. 441, 442.

E. MONTMASSON.

G. MILLET, *Byzance et non l'Orient*, extrait de la *Revue archéologique*. Paris, 1908, I, p. 171-189, in-8°, 1 planche, 13 gravures.

Prouver que dans l'histoire de l'art chrétien Byzance s'interpose entre le psautier de Munich et l'Orient, tel est le point que M. Millet établit dans ces quelques pages. Il le fait en discutant les arguments apportés par M. Strzygoswski dans son livre: *Die Miniaturen des serbischen Psalters der Koenigl. Hof-und Staats-Bibliothek in München*, Vienne, 1906, pour prouver que l'Orient avait eu, dans cette évolution, une place prédominante. Je ne pense pas que la question, après cette discussion, soit encore dirimée: mais il faut louer l'auteur d'avoir présenté son opinion sur un ton modéré et d'avoir illustré cet article de 13 gravures et d'une planche qui complètent pour les yeux la démonstration de sa thèse.

E. MONTMASSON.

F.-S. RENZ, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*. Freising, Datterer et C^{ie}, 1901-1902; 2 vol. in-8°, xvi-816 et iv-506 pages. Prix: 20 marks.

« Ce livre n'a point de prédécesseur », nous dit l'auteur à la page VII de la préface. Le Dr Renz, inspecteur du Grand Séminaire de Dillingen, en a réuni peu à peu les matériaux avec une patience digne de tout éloge. En 1892, il publiait à Paderborn un premier ouvrage intitulé *Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Vaeter und Kirchenschriftsteller*. Et voici que, dix

ans plus tard, il est revenu sur le sujet en lui consacrant les deux forts volumes que nous annonçons et qui ne comprennent pas moins de 1322 pages d'impression très serrée. Ce qui a poussé l'abbé Renz à cet énorme travail, c'est l'impression d'inexactitude que lui donne le concept de sacrifice commun aux théologiens postérieurs au concile de Trente. Afin de faire la lumière sur ce point, il n'a pas hésité devant le dépouillement de tous les textes scripturaires, patristiques, liturgiques et théologiques antérieurs à ce même concile. De là l'*Histoire du concept du sacrifice de la messe*. Force nous est de nous borner ici à quelques indications de nature à orienter le lecteur.

Le livre I^{er}, consacré à l'enseignement scripturaire touchant le concept du sacrifice messianique, étudie d'abord le concept du sacrifice de Jahvé dans l'Ancien Testament (p. 1-95), puis le concept du sacrifice du Christ dans le nouveau (p. 96-141). Le livre II, le plus intéressant pour nous, examine, à travers les monuments de la période des Pères, le concept du sacrifice eucharistique: 1^o dans l'Eglise anténicéenne (p. 142-237); 2^o dans les écrivains de l'Eglise latine (p. 238-310); 3^o dans ceux de l'Eglise grecque (p. 311-520); 4^o dans les liturgies occidentales et orientales (p. 521-619). Le livre III, *Du concept du sacrifice au moyen âge*, débute par un chapitre fort utile sur les explications de la messe données par les liturgistes de cette époque, tant latins qu'orientaux et surtout byzantins (p. 620-661).

Là s'arrête, dans l'ouvrage du Dr Renz, la partie qui rentre dans le cadre de nos études. Le reste poursuit l'histoire du concept du sacrifice eucharistique à travers la théologie scolastique, puis au concile de Trente et dans les théories de l'époque moderne. Nous ne pouvons que signaler à l'attention des théologiens ces pages très denses et admirablement documentées, mais dont l'appréciation n'est pas de notre compétence. C'est donc, par le fait, le tome I^{er}, le plus volumineux, d'ailleurs, des deux, que nous recommandons surtout à nos lecteurs comme une très consciencieuse exploration de toute l'ancienne littérature chrétienne concernant le concept du sacrifice eucharistique. Selon la remarque très juste de l'auteur (p. IX de la préface), la

question de l'épiclèse exige une exploration analogue, et la première aidera grandement la seconde. Liturgistes et théologiens ne peuvent donc qu'être reconnaissants au Dr Renz de son beau travail. La large part qu'il a faite, on l'a vu, à la patristique et à la liturgie orientales lui donne droit à notre spéciale gratitude.

Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse çà et là avoir, sur tel point de détail, un autre avis que le sien : c'est mon cas, par exemple, en ce qui concerne l'exégèse du *λόγος εὐχῆς* de saint Justin (t. I^{er}, p. 160-164), ou encore l'attitude de saint Jean Damascène par rapport à l'épiclèse (p. 513). Mais l'ensemble présente vraiment tous les caractères d'une œuvre magistrale. Nous avons là, comme l'auteur nous en avertit, une étude basée sur les sources, et c'est ce qui en fait tout le prix. On regrettera, malgré les raisons données à la page x de la préface, que les références n'aient pas été reportées en note au bas des pages et d'une manière très précise. A les laisser au cours même du texte de l'ouvrage, il eût été bon, tout au moins, de les mettre en italique pour les signaler davantage aux yeux du lecteur et du travailleur. A la page 147, A. Harnack est cité avec ceci pour toute référence : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur*, Leipzig, 1886; c'est vraiment trop vague. Pour une citation d'Athénagore, on nous renvoie (p. 164) à Migne, *P. G.*, t. VI, sans plus. Ce sont des exemples pris au hasard de cette imprécision des références qu'on ne saurait trop regretter dans un ouvrage d'une si haute valeur scientifique.

N'oublions pas de dire, pour ceux que le motif de ce travail, ci-dessus signalé, pourrait effaroucher, que, dédié à l'Agneau eucharistique (*Agno eucharistico hunc librum offert corporis et sanguinis ejus pretiosissimi minister indignus*), l'ouvrage se présente avec l'imprimatur de l'évêché d'Augsbourg et nous paraît animé d'un excellent esprit catholique. S. SALAVILLE.

J. COMPERNASS, *Gregorios Presbyter*. Bonn, C. Georgi, 1907, in-8°, 52 pages.

— *Gregorios Lobrede auf die 318 Vaeter des Konzils zu Nikaia und Konstantin den Grossen*. Bonn, C. Georgi, 1908, in-8°, 62 pages.

M. COMPERNASS, professeur de philologie byzantine à l'Université de Fribourg (Suisse), semble s'être fixé plus spécialement la Cappadoce pour champ d'exploration. Après sa thèse *De sermone graeco volgari Pisidiae Phrygiaeque meridionalis* (1902), il nous a donné, avec un excellent commentaire (1902 et 1905), les actes de saint Carterius, martyr à Césarée. Il prépare l'édition des lettres d'Aréthas, évêque de cette ville.

Les deux fascicules dont nous parlons ici contiennent des recherches sur Grégoire le Prêtre, natif de Césarée de Cappadoce et biographe de Grégoire le Théologien. Dans le premier, l'auteur s'attache principalement à identifier ce prêtre avec le prêtre inconnu, auteur d'une célèbre biographie de Grégoire le Théologien. Dans le second, il publie, avec des remarques philologiques, le texte du discours panégyrique composé par Grégoire en l'honneur des 318 Pères du Concile de Nicée et de Constantin le Grand. L'édition est soignée, l'étude sérieuse, mais on voudrait quelques divisions dans ces études analytiques comprenant chacune plus de cinquante pages sans qu'un titre quelconque indique un point de démarcation entre les diverses parties. De plus, la table des noms propres, qui est un précieux auxiliaire dans le second fascicule, fait défaut dans le premier.

E. MONTMASSON.

L. ARNAUD, *A propos d'une traduction grecque de l'« Introduction à la vie dévote »*. Dans *Annales salésiennes*, t. XXI, 1909, p. 361-372.

Il s'agit d'une traduction en grec moderne, par le P. Benoît Credon ou Credo, né en France le 21 octobre 1744, entré dans la Compagnie de Jésus le 18 septembre 1762, mort à Smyrne avant 1800. Ce missionnaire composa son ouvrage à Chio, vers 1780, et le fit distribuer gratuitement aux catholiques de l'Archipel, des Cyclades, de Smyrne et de Constantinople. Il est encore l'auteur d'une traduction de l'*Ascensio mentis ad Deum* de Bellarmin et d'une *Grammaire* du grec moderne imprimée à Vérone en 1782.

C'est aussi à Vérone, et en 1782, que parut l'*Εισαγωγή πρὸς τὴν εὐλαβῆ ζωὴν*, à

l'imprimerie « des héritiers de Carattoni ». L'ouvrage comprend deux volumes petit in-4°, de 0^m,19 sur 0^m,13, LXXVIII-322 et 686 pages. Il est dédié à la comtesse de Saint-Priest, fille du comte de Ludolf, ministre du royaume de Naples près de la Porte, et femme de l'ambassadeur de France. En regard du texte grec est une traduction italienne, probablement du P. Credon.

Le R. P. Arnaud dit dans une note : « Il existe aussi une traduction de Credo, avec le texte grec seul, de 1780. » Cette date est erronée. Notre bibliothèque possède un exemplaire de cette édition ; elle est, comme l'autre, de 1782 : le titre est, d'ailleurs, absolument semblable. Le format est in-8°, de 0^m,185 sur 0^m,125. Après le feuillet du titre, on trouve la dédicace, paginée de III à V ; une prière de saint François de Sales, p. VI et VII ; le permis d'imprimer, daté du 10 août 1781, p. VIII ; la préface de saint François de Sales, p. 1-10 ; l'*Introduction à la vie dévote*, p. 11-490 ; des maximes spirituelles extraites des œuvres de saint François, paginées de I à XXXII ; la table des matières, XXXIII-XLIV.

S. PÉTRIDÈS

G. DE JERPHANION, *La Carte d'Asie Mineure au 400 000^e de R. Kiepert*. Dans *la Géographie*, t. XIX, 1909, p. 367-376.

En 1902, le D^r R. Kiepert, utilisant les documents amassés par son père durant une longue carrière, entreprenait la publication de la carte complète, au 400 000^e, de l'Asie Mineure, de Smyrne à Erzeroum. Cette œuvre magnifique est terminée, en 24 feuilles.

Ce ne peut être encore là un travail définitif. Le grand mouvement d'exploration de l'Asie Mineure prend chaque jour des proportions plus considérables ; des rééditions, des refontes seront nécessaires à bref délai : il existe déjà une réédition de la feuille A IV (Sinope).

Le R. P. de Jerphanion apporte sa pierre au monument ; je veux dire qu'il corrige, pour les régions par lui visitées, nombre d'erreurs topographiques : il rectifie nombre d'orthographe vicieuses, supprime de prétendues localités qui n'ont jamais existé, indique des noms officiels à côté des noms vulgaires, et réciproquement, etc. On com-

prend l'importance, pour le géographe et le voyageur, de l'article que nous leur signalons.

R. BOUSQUET.

J.-B. BURY, *Mutasim's march through Cappadocia in A. D. 838*. Dans *The Journal of Hellenic studies*, t. XXIX, 1909, p. 120-129.

Un des principaux épisodes de la lutte entre les empereurs byzantins et le calife de Bagdad au IX^e siècle est l'expédition du calife Mutasim, marquée par le siège et la prise d'Amorium en 838. M. Bury étudie minutieusement, d'après Tabari et les sources grecques, les débuts de cette campagne. Il suit la marche des armées arabes à travers la Cappadoce et essaye d'identifier les localités rencontrées par elles sur leur passage. Il montre en particulier que le Mardj al-Uskuf des historiens arabes désigne tantôt une ville, probablement Nazianze, tantôt un district au nord de la région appelée aujourd'hui Matamir, de Nazianze au fleuve Halys, peut-être jusqu'à Nysse au Nord.

R. BOUSQUET.

E. PEARS, *The campaign against Paganism A. D. 324*. Extrait de *The English historical Review*, janvier 1909, 17 pages, in-8°.

La courte campagne de 324 entre Constantin et Licinius eut pour résultats immédiats l'établissement de la religion chrétienne comme religion d'Etat et la fondation de Constantinople : c'est dire qu'elle semble mériter plus d'attention que ne lui en ont jusqu'ici accordé les historiens. M. Pears, l'auteur des deux beaux volumes sur la prise de Constantinople en 1204 et en 1453, a voulu combler cette lacune. Il raconte la guerre dans tout le détail et, profitant de l'avantage que lui donne une longue résidence à Constantinople, il en situe les opérations en indiquant soigneusement les noms modernes. On remarquera aussi qu'il adopte la date de 324, non de 323, pour cette campagne, et par suite pour la bataille finale de Chrysopolis : il n'y a plus à hésiter en effet sur ce point, depuis la découverte du papyrus de Theadelphia.

R. BOUSQUET.

Les liturgistes et les historiens ecclésiastiques les plus autorisés voient dans le V^e Canon du premier concile de Nicée le plus ancien texte concernant le Carême proprement dit, comme période de quarante jours consacrée à la préparation pascalle. M^{rs} Duchesne, par exemple, écrit de la manière la plus affirmative :

De la Quarantaine (Τεσσαρακοστή, *Quadragesima*, Carême) il ne reste pas de traces antérieures au IV^e siècle. Le Canon V^e du Concile de Nicée (325) est le plus ancien texte où il en soit question (1).

Ce Canon mentionne, en effet, une Τεσσαρακοστή, et celle-ci est bien, sans aucun doute, une époque liturgique, puisqu'elle sert à fixer la date de réunion d'un des deux conciles provinciaux annuels prescrits par le concile. Mais cette époque liturgique est-elle le Carême? Un examen attentif du texte nicéen et de quelques autres analogues m'a amené à penser qu'elle était tout autre chose. De cette conclusion je voudrais présenter

au lecteur les principaux considérants, avant de déterminer quelle autre τεσσαρακοστή que le Carême peut bien se trouver ici en question.

Voici d'abord le Canon dont il s'agit. Je le transcris en entier, quoique la mention de la τεσσαρακοστή n'y ait place que vers la fin : la première partie du document nous aidera à expliquer plus facilement la seconde.

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γενομένων, εἶτε τῶν ἐν τῷ κλήρῳ εἶτε ἐν λαϊκῷ τάγματι, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατεῖτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορευόμενα τοῦς ὑπ' ἐτέρων ἀποβληθέντας ὑπ' ἐτέρων μὴ προσίσθαι. Ἐξετάξέσθω δὲ μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἢ τινι τοιαύτῃ ἀιθρία τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυναγωγήσι γεγέννηται. Ἴνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξετάσιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔγινε εὐδοξεν ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δις τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένον, τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάξοιτο, καὶ οὕτως οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρονηότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινωνήτοι παρὰ πάντιν εἶναι δοξῶσι, μέγρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δοξῆ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψήφον.

Αἱ δὲ σύνοδοι γινεσθῶσιν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναρουμένης τὸ ὄρωρον καθαρὸν προσφέρεται τῷ Θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπόρου καιρὸν (1).

Au sujet de ceux qui ont été excommuniés, soit parmi le clergé soit parmi les laïques, la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à la règle prescrivant que celui qui a été excommunié par les uns ne doit pas être admis par les autres. On doit examiner cependant si l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par petitesse d'âme, par esprit de dispute ou par

(1) DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*. Paris, 1898, p. 231. Funk n'est pas moins affirmatif quand il dit : *Das erste sichere Zeugnis für die « Quadrages » bietet uns die Synode von Nicæa*. (*Die Entwicklung des Osterfastens*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. Paderborn, 1897, t. I^{er}, p. 258.) On verra cependant tout à l'heure que, en dépit de cette affirmation, l'éminent critique s'était bien rendu compte que ce témoignage n'était point sans présenter quelque difficulté. La même identification de la τεσσαρακοστή mentionnée par le V^e canon de Nicée avec le Carême se retrouve dans BAEUMER, *Histoire du Bréviaire*, traduction BIRON. Paris, 1905, t. I^{er}, p. 87; VACANDARD, art. « Carême », dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, VACANT-MANGENOT, t. II, col. 1728; LECLERCQ, dans la nouvelle édition de HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles*, t. I^{er}, p. 549, n. 2. Parmi les auteurs plus anciens, signalons, comme partisans de la même identification, outre les grands canonistes byzantins Balsamon et Zonaras, l'anglican G. BEVERIDGE, *Codex canonum Ecclesiæ primitivæ vindicatus ac illustratus*. Londres, 1678, p. 340 sq.; SELVAGGIO, *Antiquitatum christianarum institutiones*, Mayence, 1788, t. IV, p. 244-245; J. ZHISHMAN, *Die Synoden und die Episkopal-Aemter in der morgenlaendischen Kirche*, Vienne, 1867, p. 75, etc.

(1) MASSI, *Conciliarum amplissima collectio*, t. II, col. 669.

quelque autre sentiment de haine. Afin donc qu'on apporte à cet objet l'examen convenable, il a paru qu'il serait bon que dans chaque province il se tint chaque année, deux fois dans l'année, un synode. Tous les évêques de la province se trouvant ainsi réunis ensemble, on examinera les questions de ce genre, pour qu'il apparaisse aux yeux de tous que ceux qui, de l'avis unanime, ont été en désaccord avec l'évêque, sont excommuniés justement, jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir ce jugement.

Que ces conciles se tiennent, l'un *avant* la τεσσαρακοστή, afin que, toute petitesse d'âme se trouvant écartée, l'offrande pure soit offerte à Dieu, et l'autre au temps de l'automne.

C'est à dessein que je n'ai pas traduit le terme τεσσαρακοστή, puisque le but du présent article n'est autre que d'échanger la traduction ou interprétation courante qu'on en donne, contre une nouvelle qu'il s'agit d'établir.

Les versions latines de ce Canon rendent naturellement τεσσαρακοστή par *quadragesima*. Voici, par exemple, ce qu'on lit dans Mansi :

..... *Synodi autem fiant, una quidem « ante quadragesimam », ut omnibus animi sordibus sublatis, purum munus Deo offeratur, secunda autem autumnii tempore* (1).

Nous pouvons accepter *quadragesima*, sauf à l'expliquer tout à l'heure comme nous expliquerons τεσσαρακοστή. Mais il faut, croyons-nous, exclure désormais, dans le texte du Canon V de Nicée, tant du terme grec que du terme latin, la signification de *Carême* qu'on lui donnait jus- qu'ici.

Dom Leclercq (2), qui conserve encore la traduction *avant le Carême*, adoptée par tous ses prédécesseurs, paraît bien s'être rendu compte cependant de la difficulté qui se présente naturellement à l'esprit, si l'on admet comme officiellement canonisé,

en 325, par un concile œcuménique et sous le nom même qui a prévalu, un usage liturgique dont nous constatons, assez longtemps encore après le concile, la non-universalité. Je transcris la note du docte Bénédictin au sujet du mot τεσσαρακοστή, parce qu'elle résume à grands traits la marche lente du jeûne pascal vers la période de quarante jours qui lui a valu son nom depuis des siècles. Elle me dispensera d'insister sur des indications historiques qu'il est nécessaire de rappeler ici, mais dont on trouvera facilement le détail dans les travaux de Duchesne, Funk et Vacandard.

Τεσσαρακοστή : bien qu'en 325 l'observance de quarante jours de jeûne avant la fête de Pâques ne fût pas universelle. Le texte de saint Irénée cité par Eusèbe (*Hist. ecclés.*, I. V, c. xxiv, P. G., t. XX, col. 500 sq.) prouve que de son temps le jeûne pascal était réduit aux derniers jours de la Semaine Sainte. Au III^e siècle, Denys d'Alexandrie dit que tous n'observent pas « les six jours de jeûne », c'est-à-dire la Semaine Sainte. (M. Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 229.) Même après la date du concile de Nicée, tandis que saint Cyrille de Jérusalem (*Procatechesis*, IV, P. G., t. XXXIII, col. 340), saint Jean Chrysostome (*Contra Judæos*, III, 4, P. G., t. XLVIII, col. 865 sq.), saint Augustin (*Epist. LV*, 32, P. L., t. XXXIII, col. 220), font mention expresse du jeûne de quarante jours, Socrate (*Hist. eccles.*, I. V, c. xxii, P. G., t. LXVII, col. 625) parle de trois variétés de jeûne pascal dont une seule comporte six semaines et s'étonne que tout le monde s'accorde à donner cette dénomination de τεσσαρακοστή. Sozomène (*Hist. ecclés.*, I. VII, c. xix, P. G., t. LXVII, col. 147³ sq.) mentionne pour sa part cinq variétés de jeûne pascal (1).

Au V^e siècle, où, malgré de légères différences, la pratique des Eglises tendait de plus en plus, à quelques jours près, à adopter une période de quarante jours, l'historien Socrate avait bien moins de raisons de s'étonner de la dénomination

(1) MANSI, *op. cit.* col. 670.

(2) *Histoire des conciles*, t. I^{er}. Paris, 1907, p. 550.

(1) LECLERCQ, *op. cit.* p. 549, n. 2.

de τεσσαρακοστή, que nous n'en avons nous-mêmes devant un texte du concile de Nicée que l'on nous dit être le premier à signaler le Carême ainsi déterminé. La principale de ces raisons consiste dans le fait indiqué ci-dessus par Dom Leclercq : en 325, l'observance de quarante jours de jeûne avant la fête de Pâques était loin d'être universelle. Or, il faudrait qu'elle l'eût été pour qu'on pût affirmer que c'est bien elle qui est visée dans la τεσσαρακοστή, du Canon nicéen.

Que l'on veuille bien considérer la manière dont cette τεσσαρακοστή est amenée à figurer dans notre Canon. Il s'agit de réunir chaque année deux synodes provinciaux et de régler l'époque de l'année où chacun d'eux devra se tenir. Si l'un de ces moments peut être fixé, sans plus, avant la τεσσαρακοστή, c'est évidemment que la τεσσαρακοστή en question désigne quelque chose d'universellement connu et pratiqué de tous depuis assez longtemps. Beveridge ne manque pas de faire ce raisonnement et de s'en prévaloir en faveur de sa thèse de l'uniformité quadragésimale dès le début du iv^e siècle. Après avoir complaisamment énuméré les principales provinces représentées au concile, il conclut triomphalement :

In omnibus ergo his provinciis, adeoque per omnem fere terrarum orbem, ubi christiana religio colebatur, Quadragesimam cognitam observatamque fuisse ante hanc Synodum Nicææ coactam unus hic canon ab ea editus fidem plenissimam facit (1).

Cette conclusion ne saurait être la nôtre. De cette diffusion universelle que suppose le Canon nicéen, nous déduirons, nous, que la τεσσαρακοστή dont il parle n'est pas le Carême, celui-ci n'ayant pas, même assez longtemps après le concile, l'universalité supposée par ce texte dès les toutes premières années du iv^e siècle. Au moment du premier concile

œcuménique, dirons-nous, le Carême d'environ quarante jours n'a pas encore fait son apparition dans l'histoire. Le voir signalé ici pour la première fois paraît impossible, vu la concision extrême de l'expression. Celle-ci ne peut viser qu'un usage bien précis et bien connu de tous. Or, tel n'était pas le cas de la quarantaine pascale dans le premier quart du iv^e siècle. Si l'on avait voulu parler du Carême pascal, on aurait certainement, à cette époque, précisé par d'autres termes le mot τεσσαρακοστή. Ce dernier, même en supposant déjà établie l'universalité de la quarantaine, ne pouvait pas, tout au moins, être arrivé déjà à ce degré de précision et de notoriété qu'il suffit, à lui tout seul, pour désigner à tous, Orientaux et Occidentaux, le temps de la préparation pascale.

La proposition subordonnée qui, dans le Canon nicéen, fait suite à la mention de la τεσσαρακοστή : ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναίρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρῃται τῷ Θεῷ (afin que, toute petitesse d'âme se trouvant écartée, soit présentée à Dieu l'offrande pure) ne peut pas être considérée, n'en déplaise à Zonaras, à Beveridge, à Zhishman (1), etc., comme tenant lieu de cette détermination qui rapporterait sûrement au jeûne de Pâques la τεσσαρακοστή de notre texte. La μικροψυχία dont il s'agit vise ces sentiments peu élevés d'aversion ou de jalousie mesquine auxquels les évêques de ce temps n'échappaient point toujours et sous l'influence desquels ils excommuniaient parfois des gens qui pouvaient ne pas le mériter. C'est afin de parer à cet inconvénient possible — la première partie du Canon le déclare expressément — que le concile avait décrété la réunion des deux synodes annuels. La disparition de toute μικροψυχία de ce genre est donc le but spécial de ces deux synodes, bien que la finale de notre Canon ne la mentionne nommément que

(1) BEVERIDGE, *Codex canonum Ecclesiae primitivæ vindicatus ac illustratus*. Londres, 1678, p. 340.

(1) ZONARAS, dans MIGNE, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 116 et 240; BEVERIDGE, *op. cit.* p. 344; ZHISHMAN, *op. cit.* p. 75, n. 1.

pour la première de ces réunions. Elle n'a point, par conséquent, avec le Carême une relation nécessaire et exclusive. Il ne faudrait pas voir, dans cette disparition de toute *μικροψυγία*, une œuvre spécialement quadragésimale.

Quant à l'offrande pure à présenter à Dieu, toute *μικροψυγία* une fois disparue, nous n'avons pas à la préciser autrement. Bornons-nous à refuser de nous contenter de cette expression vague pour voir là l'indication du jeûne pascal ou de la fête même de Pâques, dont la *τεσσαρακοστή* serait la préparation.

*
**

Autre raison contre l'interprétation communément reçue : en fixant *avant le Carême* le premier des deux synodes annuels, on le place, par le fait, en janvier ou février, c'est-à-dire en plein hiver, à une saison où les communications sont parfois assez difficiles, même dans les provinces les plus favorisées par la nature. Ajoutons à cet inconvénient la brièveté des journées à cette époque de l'année, et nous serons bien en droit de conclure, avec Daillé, quoi qu'en dise Beveridge (1), que le moment est assez mal choisi pour la réunion d'un concile dont on impose l'obligation à toutes les éparchies ecclésiastiques sans distinction. On ne résout pas la difficulté en déclarant tout bonnement, avec Beveridge, que ces intempéries de la saison sont choses trop peu importantes pour entrer dans les préoccupations d'un concile œcuménique (2).

On a le droit de ne pas tenir pour péremptoire un tel argument. Et quand le même auteur ajoute qu'à ce compte les Pères auraient dû fixer en plein été l'un au moins des deux conciles, nous pouvons bien ne pas le prendre davantage au sérieux. N'était-il pas naturel, pour les rédacteurs du Canon, de songer à des époques où la douceur de la saison faci-

litât aux évêques les réunions ordonnées? Tel est le cas pour le deuxième synode, fixé à l'époque de transition qu'est l'automne. Tel doit être aussi le cas pour le premier, et le printemps est tout indiqué pour sa convocation (1). Ajoutons que, comme le remarquait timidement Funk (2), l'intervalle serait vraiment peu considérable entre le synode d'octobre et celui de février.

Du reste, nous pouvons sur ce point avoir mieux que de simples conjectures. Le Canon V de Nicée est resté la base de la discipline orientale en ce qui a trait aux synodes provinciaux. Plusieurs Canons postérieurs ont renouvelé la prescription des deux réunions annuelles jusqu'à ce que Justinien d'abord en 564 (3), puis le concile *in Trullo* en 691 (4) et enfin le second concile de Nicée en 787 (5) les aient réduites de deux à une seule, tout en regrettant d'en être contraints à ce minimum.

Parmi ces Canons postérieurs, quelques-uns sont particulièrement intéressants, parce qu'ils précisent par des expressions équivalentes mais plus claires les deux dates déterminées par les Pères de Nicée.

Moins de vingt ans après le premier concile œcuménique, en 341, le Canon XX du concile d'Antioche *in encœniis* s'exprime comme il suit :

(1) La pratique des deux synodes annuels de printemps et d'automne existait en Afrique, longtemps avant le concile de Nicée. Nous en avons un exemple dans l'histoire de la controverse baptismale sous l'épiscopat de saint Cyprien : trois synodes y sont signalés au cours de deux années, l'un en automne 255, le second au printemps de 256 et le troisième en septembre de la même année. (S. CYPRIEN, *Epist.* LXX, LXXII-LXXXIV, MIGNÉ, P. L., t. IV, col. 407-414.)

Voir A. D'ALÈS, art. *Baptême des hérétiques*, dans le *Dictionnaire apologétique*, fasc. II. Paris, 1909, col. 391-394.

Avant la controverse baptismale, nous connaissons deux conciles tenus « aux ides de mai », un concile tenu en 254 « après Pâques », etc. MANSI, t. I, col. 845 B, 863 D, 867 B.

(2) *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 358.

(3) Nov. CXXXVII, 4, dans *Corpus juris civilis*. Leipzig, 1837, t. II, p. 288.

(4) *Can. 8 Trull.*, MANSI, t. XI, col. 945.

(5) *Can. 6 Nicæn.* II, MANSI, t. XIII, col. 426.

(1) BEVERIDGE, *op. cit.* p. 344.

(2) BEVERIDGE, *op. et loc. cit.*

Pour le bien de l'Église et la solution des affaires contestées, il a paru qu'il serait bon que des synodes d'évêques se tinssent par provinces deux fois dans l'année; l'un se tiendra après la *troisième semaine de la fête de Pâques, de manière à s'accomplir dans la quatrième semaine de la Pentecôte*....., le second se tiendra aux ides d'octobre, c'est-à-dire le 10 du mois Hyperbérété. (1)

Comme on le voit par une simple lecture, ce Canon de 341 n'est qu'un décalque du Canon de 325 sur le même sujet, mais un décalque où l'on s'est visiblement efforcé de mettre mieux en relief les dates des deux assemblées annuelles. Là où les Pères de Nicée disaient d'une manière générale l'*automne*, ceux d'Antioche précisent doublement, à l'aide du calendrier romain et du calendrier asiatique : le concile automnal se tiendra aux ides, c'est-à-dire le 15 du mois d'octobre, ce qui correspond au 10 du mois asiatique appelé Hyperbérété. Là où le canon nicéen disait « *avant la τεσσαρακοστή* », le canon antiochien donne de même une double précision : le concile du printemps se tiendra, dit-il, *après la troisième semaine de la fête de Pâques* (entendez évidemment : après la troisième semaine qui suit la fête de Pâques) *de manière à s'accomplir la quatrième semaine de la Pentecôte, c'est-à-dire la quatrième semaine de la cinquante joyeuse et sacrée allant de la solennité de la Résurrection à celle de la descente du Saint-Esprit, en d'autres termes la quatrième semaine du temps pascal*. On ne saurait désirer indications plus précises.

Le XXXVIII^e (*alias* XXXVI^e et XXXVII^e) des Canons apostoliques, qui dérive sans doute du précédent, fournit des données

identiques. Le premier synode doit se tenir *la quatrième semaine de la Pentecôte*, et le second *le 12 du mois Hyperbérété* (1).

Le parallélisme général de ces trois Canons (V^e de Nicée, XX^e d'Antioche et XXXVIII^e apostolique) nous amène à conclure qu'il doit y avoir équivalence entre les expressions plus claires des deux derniers et les termes plus vagues du premier. L'équivalence existe sûrement pour la date du concile automnal, elle doit exister aussi pour celui du printemps. La quatrième semaine après Pâques ou du temps de la Pentecôte doit donc correspondre au temps d' « avant la τεσσαρακοστή ». Le XX^e Canon d'Antioche et le XXXVIII^e Canon apostolique se trouvent ainsi fournir, à très peu de distance du premier concile œcuménique, l'interprétation la plus sûre du V^e Canon de Nicée.

Les autres interprétations qui ont accredité peu à peu l'identification de cette τεσσαρακοστή, avec le Carême, sont postérieures et dès lors dépourvues d'autorité. Elles datent d'une époque où le mot τεσσαρακοστή avait reçu son sens définitif de quarantaine antépascalle. Trompés par cette signification désormais établie et courante, compilateurs et commentateurs n'ont pas même soupçonné qu'il pût être question d'autre chose dans le Canon nicéen. Tel est le cas de certaines paraphrases arabes qui, partant de cette signification désormais exclusive, ont explicité l'expression « avant la τεσσαρακοστή » par cette autre « après la fête des lumières », c'est-à-dire après l'Épiphanie (2), ou encore par celle-ci : « le temps qui est avant le grand et saint jeûne » (4). Mais ces paraphrases ne sauraient aucunement balancer en impor-

(1) Διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρῆσεις καὶ τὰς τῶν ἀμφισβητουμένων διαλύσεις, καλῶς ἔχειν ἔδοξε συνόδους καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῶν ἐπισκόπων γίνεσθαι δεύτερον τοῦ ἔτους· ἅπαξ μὲν μετὰ τὴν τρίτην ἑβδομάδα τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα, ὥστε τῆ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς Πεντηχοστῆς ἐπιτελεῖσθαι τὴν σύνοδον..., τὴν δὲ δευτέραν σύνοδον γίνεσθαι Ἰδοῖς Ὀκτωβρίαις, ἧτις ἐστὶ δεκάτη Ἰπερβερεταίου... MANSI, t. II, col. 1316.

(1) Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, καὶ ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλους τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας, καὶ τὰς ἐμπιπτούσας ἐκκλησιαστικὰς ἀντιλογίας διαλύτωσαν· ἅπαξ μὲν τῆ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς πεντηχοστῆς, δεύτερον δὲ Ἰπερβερεταίου δωδεκάτη. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, 1906, t. I^{er}, p. 574. Cf. MANSI, t. I, col. 36-37.

(2) LECLERCQ, *op. cit.* p. 549, n. 2.

(3) BEVERIDGE, *op. cit.* p. 345.

tance et en sûreté l'interprétation beaucoup plus naturelle et plus voisine de 325, qui nous est donnée par le concile antiochien de 341 et par le XXXVIII^e Canon apostolique.

Faut-il ajouter que les textes plus récents renouvelant ou modifiant la législation nicéenne touchant les synodes provinciaux peuvent servir de confirmation aux opinions émises ci-dessus? Si le Canon XIX de Chalcedoine se contente de renouveler la décision de Nicée sans préciser la date des assemblées épiscopales, il n'en est pas de même de la 137^e Nouvelle de Justinien et du Canon VIII du concile *in Trullo*. Si ces deux documents, pour plus de facilité, réduisent à un seul par éparchie le nombre des synodes annuels, l'intervalle au cours duquel ils fixent la tenue de cette unique réunion rappelle approximativement, par ses deux points extrêmes, les anciennes dates des deux conciles prescrits par le Canon nicéen. C'est ainsi que, aux termes du décret de Justinien, le synode doit se réunir chaque année dans chaque éparchie, *ou en juin ou en septembre, ἢ τῷ ἰουνίῳ ἢ τῷ Σεπτεμβρίῳ μηνί* (1). Ces deux dates concordent, à quelques jours près, avec celles du XX^e Canon antiochien et du XXXVIII^e Canon apostolique, lesquelles sont d'ailleurs expressément rappelées par la Nouvelle de Justinien (2). Quoi de plus naturel que de croire à leur concordance avec celles du Canon nicéen, dont la Nouvelle de Justinien est une adaptation spéciale?

Le VIII^e Canon du concile *in Trullo* se prête au même raisonnement. Le synode

annuel devra se tenir dans l'intervalle de temps qui va de la fête de Pâques à la fin du mois d'octobre, ἀπὸ τῆς ἀγίας τοῦ Πάσχα ἑορτῆς καὶ μέχρι συμπληρώσεως τοῦ ὀκτωβρίου μηνὸς ἐκάστου ἔτους (1). Remarquons, en passant, que le concile *in Trullo*, préoccupé de concilier sa législation avec le décret nicéen ordonnant deux synodes, allègue, comme excuse d'avoir adouci ce dernier, précisément la raison de commodité des voyages, qui, au dire de Beveridge, n'était pas digne d'entrer dans les considérations d'un concile. La règle ancienne, c'est d'avoir deux synodes par an, répétera encore près d'un siècle plus tard le second concile de Nicée; mais à cause de la fatigue imposée aux évêques par ces deux réunions et pour la plus grande commodité du voyage de ceux qui ont à y prendre part, les Pères de 691 ont décidé de n'en imposer désormais plus qu'une seule comme obligatoire. Seulement cette assemblée devra se tenir sans faute chaque année : les excuses, valables dans une certaine mesure pour la double assemblée prescrite par l'ancien Canon, ne seront plus admises pour le synode unique imposé par le nouveau. Là-dessus, le VII^e concile promulgue derechef le Canon du concile *in Trullo* et en précise plus nettement l'obligation (2).

Ainsi, le Canon VI du concile de 787 va rejoindre, par plusieurs intermédiaires, le Canon V du concile de 325. Ces divers textes nous apparaissent tous très concordants, toujours en dépendance du Canon de 325; et pour ce qui regarde les dates des deux synodes, elles s'éclaircissent l'une par l'autre. D'après toutes ces indications réunies, le *πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς* du premier concile ne vise pas le temps d'avant le Carême, mais bien le temps d'après Pâques et, d'une manière plus précise, la quatrième semaine de ce temps. C'est dire que le synode annuel du printemps doit généralement se tenir en avril ou en mai. Justinien n'est qu'approximativement

(1) Nov. CXXXVII, 4. Cf. *Basilic.* III, 1, 17.

(2) Après avoir signalé, comme motif de son décret, l'inobservance générale des anciens Canons concernant les synodes provinciaux, Justinien rappelle la législation de ces anciens Canons en ces termes : Οἱ μὲν οὖν ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ οἱ πατέρες ὤρισαν δευτέρου ἔτους ἐκάστου γίνεσθαι συνόδους... τουτέστι μίαν μὲν τῇ τετάρτῃ ἑβδομαδίᾳ τῆς ἀγίας πενητηκοστῆς, τὴν δὲ ἄλλην κατὰ τὸν ὀκτώβριον μῆνα. Il est clair que les Canons visés ici sont le XX^e d'Antioche, le XXXVIII^e apostolique, et, par eux, le V^e de Nicée. Suit, dans la Nouvelle, l'énoncé de la législation qui sera désormais en vigueur.

(1) MANSI, t. XI, col. 945.

(2) MANSI, t. XIII, col. 426.

d'accord avec les autres textes, quand il désigne juin ou septembre comme époque de l'assemblée unique qu'il prescrit.

*
**

Le Carême est donc exclu du V^e Canon de Nicée. Mais quelle est alors la *τεσσαραχوستη* qui s'y trouve mentionnée? Le Dr Funk, qui, après avoir déclaré reconnaître dans le canon de 325 le premier témoignage certain touchant le Carême, avait pourtant remarqué quelques-unes des difficultés présentées par cette interprétation, avait suggéré timidement et sans oser, disait-il, y insister, l'hypothèse d'une corruption du texte. Celui-ci aurait porté primitivement Πεντηχουστη, et ce serait une faute de copiste qui nous aurait valu *τεσσαραχουστη* (1). L'hypothèse n'est pas précisément nouvelle, puisque Balsamon la signale déjà (2), tout en la repoussant pour les raisons que nous avons dites.

La quatrième semaine après Pâques tombant nécessairement, par définition même, avant la fête de la Pentecôte, il est évident que cette correction, si elle était justifiée, ne serait pas en contradiction avec les indications qui nous sont maintenant connues. Mais cette correction n'est point nécessaire, et même les précisions du XX^e Canon antiochien et du XXXVIII^e Canon apostolique s'expliquent beaucoup mieux avec la leçon *τεσσαραχουστη* qu'avec la leçon hypothétique Πεντηχουστη.

Mais alors, quelle est donc cette *τεσσαραχουστη*? Il s'agit tout simplement d'y voir le quarantième jour après Pâques, c'est-à-dire la fête de l'Ascension. De même que Πεντηχουστη désigne le cinquantième jour après Pâques, ainsi *Τεσσαραχουστη* désignait le quarantième.

Du reste, nous n'en sommes pas ici exclusivement réduits à des conjectures.

A défaut de textes grecs, nous avons du moins plusieurs textes latins où le terme *Quadragesima*, équivalent de *Τεσσαραχουστη*, se trouve employé pour désigner l'Ascension. Nous le lisons par exemple, d'après une variante très ancienne qui pourrait bien être le texte authentique, au Canon XLIII du concile d'Elvire (vers l'an 300). Ce canon prescrit de célébrer la Pentecôte, d'observer le cinquantième jour et non le quarantième, c'est-à-dire, croyons-nous, de ne pas terminer le temps pascal à l'Ascension, mais de le prolonger jusqu'à la Pentecôte :

Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus, « non quadragesimam, sed quinquagesimam » (ou encore, d'après une autre variante : « *quinquagesima teneatur, non quadragesima* »), *ne si quis non fecerit, novam hæresim induxisse notetur* (1).

L'intérêt consiste ici pour nous dans le rapprochement de ces deux mots *quadragesima* et *quinquagesima*. A les interpréter d'après le vocabulaire liturgique actuel, il faudrait y voir le Carême et la Quinquagésime; or, il est bien évident qu'il s'agit du cinquantième et du quarantième jour après Pâques. La *Quadragesima* du canon d'Elvire éclaire ainsi singulièrement la *τεσσαραχουστη* de Nicée.

On sait que la *Peregrinatio Egeria* emploie des expressions analogues : *die autem quadragesimarum post Pascha; quinquagesimarum autem die* (2).

Mais il y a mieux encore que ces textes, déjà si intéressants à rapprocher les uns des autres. Libératus, le diacre de Carthage qui, entre 560 et 566, écrivit, d'après des documents grecs, son précieux *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*, nous fournit le témoignage le plus explicite que nous puissions souhaiter, en nous signalant la *festivitas quadragesimæ Ascensionis*. Au chapitre X de

(1) FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, loc. cit.

(2) BALSAMON, *op. et loc. cit.* Cf. ZHISHMAN, *op. cit.* p. 75, n. 1.

(1) MANSI, t. 1, col. 13 et 295-297.

(2) P. GEYER, *Itinera hierosolymitana sæculi IIII-VIII*, dans *Corpus script. ecclesiast.* p. 93 sq.

son livre, il rappelle l'excommunication portée par Ibas d'Edesse contre certains membres de son clergé qui l'avaient accusé de nestorianisme auprès de Domnus d'Antioche; puis il ajoute que Domnus les fit relever de leur excommunication à l'occasion de la fête de l'Ascension :

Sed superveniente festivitate quadragesimæ Ascensionis, jussi sunt a Domino excommunicatione absolvi (1).

La note de Garnier, l'éditeur du *Breviarium*, qui veut voir ici la Résurrection et non point l'Ascension, n'a aucune raison d'être. Ce critique écrit :

Ascensionis] ἀναστάσεως, non ἀναλήψεως, idest resurrectionis seu ascensionis e sepulcro, non item ascensionis in cælum (2).

Il est clair, au contraire, que l'expression latine de notre auteur africain suppose un texte grec ainsi conçu : ἐορτὴ τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως.

Le texte de Libératus, déjà très explicite par lui-même, acquiert pour nous une grande importance du fait de ce texte grec qu'il suppose. On sait, en effet — et lui-même en a donné la déclaration formelle au début de son ouvrage, — que Libératus a utilisé des documents grecs :

Nestorianorum et Eutychianorum, ex ecclesiastica historia nuper de græco in

latinum translata, et ex gestis synodalibus vel sanctorum Patrum epistolis, hoc Breviarium collegi, nectens temporum curriculo illa quæ « in græco Alexandria scripto » accepi vel gravissimorum hominum didici narratione fideli (1).

Les témoignages précédemment cités, notamment le XX^e Canon d'Antioche et le XXXVIII^e Canon apostolique, nous avaient montré qu'il devait s'agir, dans le Canon V de Nicée, d'une τεσσαρακοστή postpascale. Dès lors, l'analogie entre les deux mots τεσσαρακοστή et πεντηκοστή nous amenait naturellement à entendre le premier de l'Ascension, tout comme il faut entendre le second de la Pentecôte. Que cette expression eût été employée dans ce sens en Orient, nous pouvions le conjecturer d'après le terme analogue *quadagesima* désignant certainement l'Ascension dans plusieurs textes latins du IV^e siècle. Le *Breviarium* du diacre Libératus confirme pleinement toutes ces données, en nous signalant, dans un texte de provenance orientale, la *festivitas quadragesimæ Ascensionis*. Cette expression suppose la dénomination grecque : ἐορτὴ τῆς τεσσαρακοστῆς τῆς ἀναλήψεως; et c'est cette solennité que désigne la τεσσαρακοστή du V^e Canon de Nicée.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

A PROPOS

DE LA NOUVELLE ANAPHORE ÉGYPTIENNE

Dans l'avant-dernière livraison des *Echos d'Orient* (3), le R. P. Salaville a bien voulu dire sa pensée sur le nouveau fragment d'anaphore égyptienne publié l'année passée. Il a exprimé des doutes sur la

nature de la *formule d'invocation* qui précède, dans ce document, les paroles de l'institution, et qui donne à la pièce un caractère si particulier : ce ne serait pas la véritable *épiclese*, celle-ci devait suivre les paroles du Sauveur comme dans toutes les liturgies orientales.

(1) MIGNE, P. L., t. LXXVIII, col. 992 C.

(2) *Ibid.* col. 993 B.

(3) *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 329-335.

(1) MIGNE, P. L., t. LXXVIII, col. 969 C.

Puisque la question a été présentée au lecteur et qu'il a été mis à même de juger, je demande simplement d'ajouter aux réflexions du R. P. Salaville deux ou trois remarques, qui aideront, je l'espère, à rendre plus claires certaines données du problème.

Le R. P. Salaville me permettra d'abord de regretter qu'il n'ait pas jugé bon d'insister sur le rapport très étroit qui, de son aveu même, unit le nouveau fragment et le canon romain. De part et d'autre, la prière qui précède immédiatement le récit de l'institution joue exactement le même rôle.

C'est plus qu'une demande quelconque de bénédiction, c'est une demande formelle de consécration des éléments eucharistiques, c'est-à-dire l'un des traits distinctifs — sinon le plus important — des épicleses orientales : Καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης. *Quam oblationem tu Deus..... quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem..... facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri. Qui pridie.*

Vu les nombreux liens de parenté, dûment constatés, entre les anciens rites romain et alexandrin, s'il est prouvé que dans l'un de ces deux textes parallèles nous avons affaire à la véritable épiclese, le caractère de l'autre se trouve par là-même confirmé. Aussi ai-je conclu que notre *Quam oblationem* fait fonction d'épiclese. Mais les termes pourraient être aisément renversés. Le P. Le Brun, qui reconnaissait à notre *Quam oblationem* son véritable caractère d'épiclese, n'eût sans doute pas fait difficulté d'attribuer la même note à la formule de notre fragment. Il était difficile pour le R. P. Salaville de se ranger à cet avis, puisqu'il avait déjà pris position dans un sens contraire.

On aimera peut-être à connaître l'avis d'un tiers; c'est M. Edmond Bishop qui

nous le fournira. Dans une dissertation toute récente publiée en appendice à un volume du plus haut intérêt (1), ce savant avait l'occasion d'exprimer sa pensée sur la question de l'épiclese. Ai-je besoin d'ajouter que la longue expérience et la sûreté d'information qu'on se plaît à reconnaître à ce vétéran des études liturgiques donne à son opinion une valeur toute particulière? Or, pour M. Bishop, la chose ne saurait faire de doute : il y a dans le canon romain une invocation très explicite correspondant aux épicleses orientales, le *Quam oblationem*; il n'en existe pas d'autre; le *Supplices te rogamus* est une prière pour les communicants; on y chercherait en vain une demande de consécration. Au lecteur de décider si le rapprochement s'impose avec la formule d'invocation de notre fragment.

Je noterai en second lieu que la formule d'invocation de la nouvelle anaphore fait plus qu'ajouter aux passages parallèles des autres liturgies égyptiennes « une mention un peu plus explicite de l'activité eucharistique du Saint-Esprit » (2). Il était essentiel d'ajouter qu'elle reproduit déjà « les paroles mêmes de l'épiclese alexandrine » (3), au lieu de les rappeler vaguement comme les autres anaphores. Relisons les textes pour nous en convaincre; celui du fragment d'abord :

... καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης.

Les trois manuscrits de la liturgie de saint Marc donnent : (ἐξᾠπὸς τειλον)... ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ... καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης

(1) *The liturgical Homilies of Narsai* (translated from the Syriac text), by Dom R. H. CONNOLLY, with an Appendix, by Edmund Bishop (*Texts and Studies*, vol. VIII, 1). Cambridge, University Press, oct. 1909 : Note on the Moment of the Consecration.

(2) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 333, col. 1.

(3) *Fragments inédits*, p. 387.

αὐτοῦ τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα γένηται πᾶσιν (1).

A part un détail de minime importance, l'identité est parfaite entre l'invocation qui, dans notre fragment, précède le récit de l'institution et l'épiclese propre aux liturgies égyptiennes. Il est vrai que d'un côté l'action est attribuée à Dieu, καὶ ποιήσον, au lieu d'être mise en relation directe avec l'intervention du Saint-Esprit, ἵνα... ποιήσῃ, comme dans les autres documents. Mais on conviendra que la différence n'est pas capitale; car enfin, si Dieu est à cet instant même prié d'envoyer son Esprit, c'est sans doute pour que l'Esprit de Dieu coopère à l'action divine.

Il était donc légitime de douter que, dans la nouvelle anaphore malheureusement incomplète, la même formule fût reprise dans les mêmes termes quelques instants après une première récitation, de douter par conséquent que notre document présentât une seconde épiclese après la Consécration. Semblable répétition, au cours même de l'anaphore, n'a pas d'exemple dans les « doublets liturgiques » (2), qu'il est fréquent de rencontrer, mais qui n'offrent jamais dans la même formule eucharistique de pareilles similitudes textuelles (3).

Si, d'autre part, le sens de notre formule d'invocation, dans le nouveau fragment, est absolument complet, ne conclura-t-on pas que, après elle, toute épiclese serait superflue?

Or, nous en avons la preuve dans un fait dont le R. P. Salaville a bien remarqué la valeur (4).... Le procédé selon lequel les liturgies alexandrines paraphrasent le *Pleni sunt caeli et terra gloria tua*, pour arriver de suite au récit de la Cène,

(1) C.-A. SWAINSON, *The Greek Liturgies*. London, 1884, p. 56-57; Cf. BRIGHTMAN, *Liturgies*.... p. 134. L'anaphore copte de saint Cyrille ajoute *Christi* après *faciat panem corpus*. RENAUDOT, *Lit. Or. coll.*, t. I, p. 48; cf. p. 16, 31.

(2) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 335, col. 1.

(3) La liturgie byzantine du IX^e siècle contient, il est vrai, une invocation très semblable à son épiclese, mais en dehors de l'anaphore.

(4) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 334, col. 2.

amène comme nécessairement à introduire la demande de consécration avant les paroles de l'institution. Je reproduis encore le texte de saint Marc qui fait suite au Trisagion :

Πλήρης γὰρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· πλήρωσον ὁ Θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας... (1)

Le raisonnement succinct qui relie ainsi le *Sanctus* aux paroles de la consécration peut se formuler comme il suit : *Saint, Saint, Saint... le ciel et la terre sont remplis de votre gloire. Oui vraiment ils sont remplis de votre gloire, grâce à la venue de notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, car l'apparition du Verbe en la chair humaine a été pour la création entière une manifestation de votre gloire* (2). Rendez donc à nouveau cette gloire sensible à nos yeux en envoyant parmi nous votre Verbe incarné, en remplissant cette hostie de votre bénédiction....

Les membres de phrase que je viens de souligner comme appartenant à la formule de la liturgie de saint Marc montrent que la pensée y est incomplète; elle reste en suspens au moment où l'on attendrait une allusion nette au mystère eucharistique, véritable théophanie reproduisant sans cesse l'incarnation.

(1) Texte commun aux trois ms. : SWAINSON, *op. cit.* p. 50-51; BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 132. Leçon analogue dans la liturgie copte de saint Cyrille, BRIGHTMAN, p. 176.

(2) L'application du *Plena est omnis terra gloria ejus* d'Isaïe (et, par suite, du *Sanctus*) à l'avènement du Fils de Dieu dans le monde est une idée familière à saint Cyrille d'Alexandrie. « En proclamant la terre toute remplie de la gloire divine, écrit-il, les séraphins prédisaient l'avenir; ils désignaient par avance le mystère que le Christ devait accomplir. Avant que le Verbe ne se fût incarné, le démon dominait la création... Mais dès que le Fils de Dieu parut en la chair humaine, la terre entière fut remplie de la gloire divine. » *In Is.* l. 1, IV, P. G., t. LXX, col. 176 A B. Cf. l. II, v, *ibid.* col. 545 A, et *in Hebr.* IX, 5, P. G., t. LXXIV, col. 980 B C. — C'était déjà du reste l'interprétation d'Origène : *Sanctus*.... *Plena est omnis terra gloria ejus : Domini mei Jesu Christi nuntiatur adventus; nunc itaque plena est omnis terra gloria ejus. In Is. hom.* I, P. G., t. XIII, col. 222; Cf. *hom.* 5, *ibid.* col. 235.

Dans l'anaphore de Sérapion la pensée ne se complète également qu'à l'instant où le mystère de l'incarnation est exprimé, dans les termes mêmes que la tradition a consacrés : « ἐπιδημησάτω... ὁ ἅγιός σου Ἄγιος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, que votre Verbe saint se manifeste en ce pain..... » mais ces paroles sont séparées de la première invocation par tout le récit de la Cène.

Sur ces textes notre fragment a seul l'avantage de présenter en une formule concise et expressive la théorie complète : « Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοὶ (οὐ παρὰ τοῦ [1] δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα τὰς αἰῶνες καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης. Saint, saint, saint, le Seigneur des armées; le ciel et la terre sont remplis de votre gloire (depuis l'avènement de votre Verbe incarné); remplissez-nous, nous aussi, de votre gloire (en rendant présent parmi nous votre Christ); daignez envoyer votre Esprit-Saint, et faites de ce pain le corps de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et de ce breuvage le sang de la nouvelle alliance. »

Cette fois, on ne peut le nier, la pensée est parfaitement claire; elle est achevée; et tel est l'enchaînement rigoureux des idées, qu'on a peine à croire qu'une telle prière n'ait pas épuisé toute la demande de consécration qui fait l'essentiel des formules d'épîclèse orientales. *Qu'aurait bien pu, du reste, ajouter une épîclèse plus explicite à un exposé si complet?* Je laisse au lecteur le soin d'en juger. Le dernier mot de notre fragment, καὶ δεόμεθα, semble, il est vrai, commencer précisément une nouvelle épîclèse. Mais ce n'est pas sûr. Pourquoi ce terme n'introduirait-il pas aussi bien une formule dans

le genre de notre *Supplices te rogamus*, ou du passage parallèle du *De Sacramentis*: *et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justī Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ.....?* La liturgie alexandrine, je l'ai déjà fait remarquer (1), possède encore une oraison toute semblable à ce texte romain. Elle précède maintenant le trisagion et la consécration, mais, ainsi que le notait récemment M. Edmond Bishop, elle se rapporte tout naturellement aux éléments déjà consacrés (2), elle devait suivre par conséquent la consécration, comme dans la liturgie des *Constitutions apostoliques* où un texte semblable s'est conservé (3). En tout cas, cette formule a certainement été déplacée.

Ce qui rend plus vraisemblable encore le fait de sa disparition de l'endroit qu'occupe désormais l'épîclèse dans les liturgies alexandrines, c'est que l'on surprend à cet endroit même des traces certaines de remaniements. On y a introduit, à l'époque monophysite, pense M. Bishop, une formule d'invocation (4), dont la plupart des éléments sont empruntés aux liturgies syriennes (grecque et syriaques) (5); puis à cette formule étrangère on a soudé, assez maladroitement du reste, le texte, vraiment alexandrin, de la demande de consécration..... (ἐξαπόστειλον) ἐπὶ τοῦς ἄρτους τούτους... τὸ Πνεῦμά σου... ἵνα... ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα (Χριστοῦ), τὸ δὲ ποτήριον αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης. c'est-

(1) *Fragments inédits*....., p. 394.

(2) *Liturgical Comments and Memoranda*, III, dans *Journal of theological Studies*, t. X, juillet 1909, p. 599, n. 1.

(3) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 23, l. 15-18, et p. 129, l. 20-28. Voici cette oraison que je reproduis en latin pour mieux souligner sa parenté avec le texte du *De Sacramentis* et notre *Supplices* du Canon romain : « Eucharisteria » *Munera suscipe Deus in sanctum caeleste et spiritale altare tuum in sublimitates caelorum, per ministerium tuum archangelicum, sicut suscepisti munera justī tui Abel, sacrificium patriarchæ nostri Abrahamæ.*

(4) BRIGHTMAN, *op. cit.* p. 133, l. 32; 134, l. 9; cf. p. 179, l. 11-24.

(5) *Ibid.* p. 53-54, et 88. Cf. E. BISHOP, *Journal of theol. Studies*, 1909, p. 598, 603.

(1) Παρὰ σοῦ semble en effet préférable (il y a, à cet endroit, une lacune dans le ms.); le sens, en tout cas, est sensiblement le même : *gloria quæ a te est*, ou *apud te est*.

à-dire précisément le membre de phrase qui complète si bien les développements sur le *Pleni sunt cæli et terra gloria tua*, dans notre fragment, mais qui a disparu des passages parallèles des liturgies alexandrines plus récentes.

Notre fragment représente sûrement un texte étranger au phénomène de disjonction que nous venons de constater, antérieur par conséquent à l'insertion, dans l'anaphore alexandrine, de cette formule composite qu'est l'épiclese de la liturgie de saint Marc. Qu'avait-il à la place de

cette épiclese survenue plus tard? Nous sommes réduits à des conjectures, puisque notre fragment s'interrompt brusquement à cet endroit précis. Les liens de parenté avec le canon romain et le *De Sacramentis* sembleraient appeler la formule signalée plus haut où le parallélisme se poursuit d'une façon si évidente. Espérons que des découvertes ultérieures nous livreront enfin le mot de l'énigme.

D. P. DE PUNJET.

O. S. B.

Quarr Abbey, Isle of Wight.

IGNACE SARROUF

ET LES RÉFORMES DES CHOUÉRITES (1774-1790)

Arrivons aux démêlés des Chouérites avec leur métropolitain Ignace Sarrouf; s'ils dénotent dans la Congrégation un esprit de décadence qui ne datait pas de la veille, il faut avouer, par contre, que tous les torts n'étaient pas du côté des Chouérites, et qu'Ignace Sarrouf s'arrogeait des droits qu'aucune loi ne lui accordait. Et bien que la Propagande, en définitive, ait fait droit aux réclamations et aux exigences de l'évêque, fortement appuyées par les lettres patriarcales du faible Théodose VI Dahan, la décision de Rome ne tranchait nullement le litige, mais elle visait uniquement à apaiser les esprits par une réconciliation amicale. Essayons de narrer cette triste affaire à l'aide des documents que nous possédons.

Nous avons déjà raconté (1) les débuts assez inquiétants de Sarrouf dans la Congrégation chouérite et sa mort tragique, digne fin peut-être d'une telle vie. Le P. Nicolas Saïgh, qui l'avait admis dans la Congrégation, ne se fit jamais d'illusion sur les dispositions équivoques d'un sujet qui se montrait déjà rebelle à toute disci-

pline. Il résolut de le renvoyer; mais on vivait alors dans des circonstances exceptionnelles. La Congrégation chouérite traversait une crise des plus aiguës; les persécutions des émirs de la Montagne sévissaient particulièrement contre elle; les monastères chouérites étaient confisqués par ceux-là mêmes qui se proclamaient les généreux protecteurs des moines; ces derniers vivaient à l'étroit dans le petit couvent de Mar-Chaya et ne manquaient pas à l'occasion d'en attribuer la responsabilité à l'imprévoyance et au mauvais gouvernement du P. Saïgh. Le digne supérieur laissait dire et travaillait en silence à améliorer la situation (1).

Sarrouf, lui, se trouvait dans son élément, au sein de ces agitations monastiques. D'un caractère brouillon, il était à la tête de toutes les intrigues, et, en peu de jours, il sut gagner la sympathie de tous les mécontents. Cependant, il avait sauvé les apparences durant les deux années de noviciat; mais, une fois profès, il jeta le masque et se montra tel qu'il était en réalité. Dès lors, il mena une vie

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 204-205.

(1) *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 199-206.

qui était particulièrement à charge à tous ses supérieurs. Les PP. Nicolas Saïgh et Ignace Jarboub ne consentirent jamais à le présenter aux saints ordres. Enfin, las de tant d'agissements sourds et de tracasseries sans cesse renaissantes, le bon supérieur général Jacques Sajati pria M^{gr} Basile Jelghaf, métropolitite de Beyrouth, d'élever Sarrouf au sacerdoce; mais c'était dans le but de délivrer au plus tôt la Congrégation d'un sujet indiscipliné, qui nourrissait depuis longtemps déjà des sentiments hostiles à l'endroit de sa famille religieuse. Aussi, dès le lendemain même de son ordination, Sarrouf était-il nommé au poste de Damas, où les Chouérites desservaient une paroisse assez populeuse. Comme le nouveau missionnaire était doué d'une éloquence naturelle assez remarquable, le P. Sajati lui enjoignit de faire des quêtes à Damas en faveur des Sœurs chouérites de Notre-Dame de l'Assomption, dont le monastère, nouvellement construit, était dans un état d'extrême pauvreté.

Particulièrement habile dans l'art de feindre et causeur émérite, il sut en peu de temps se concilier les esprits damasquins. Dès lors, il put, en toute sécurité, commencer ses quêtes en faveur des Sœurs chouérites de Notre-Dame de l'Assomption. Cinq ans et six mois furent exclusivement consacrés à ces quêtes que l'annaliste Ananie Mnayyer déclare *très fructueuses* (1). Sarrouf faisait miroiter aux yeux de ses compatriotes damasquins les plus belles promesses, s'engageant à des messes de fondation, à des prières quotidiennes, offertes à l'intention des bienfaiteurs, à des mortifications, à des sacrifices religieux, en un mot, à tout ce qu'on exigeait, pourvu qu'on lui fit quelque aumône. Aussi recueillait-il des sommes considérables, se contentant d'envoyer au Supérieur général les messes à acquitter et les prières monas-

tiques à dire, que le supérieur consignait régulièrement dans le registre des fondations. De la sorte, il s'attira la confiance générale des Damasquins, gens fort expansifs du reste, qui ne tarissaient pas d'éloges sur le compte de leur compatriote (1). Les Chouérites laissaient dire, prévoyant une issue favorable à leur Congrégation (2).

Par une coïncidence extraordinaire, le vieux métropolitite de Beyrouth, M^{gr} Basile Jelghaf, Damasquin et ancien religieux de Deir el Moukhallès, sentant sa fin prochaine, pria, en 1778, le patriarche Théodose VI Dahan, de lui donner un successeur, pendant que lui-même se retirerait dans un monastère pour se préparer à paraître devant Dieu. En même temps, le vieil évêque intervenait auprès des Beyrouthins et leur persuadait de choisir comme métropolitite le P. Joseph Sarrouf, doué, d'après lui, de toutes les vertus sacerdotales et de toutes les qualités requises pour l'épiscopat. Une pareille proposition n'était pas faite pour déplaire à Sarrouf, qui, de son côté, travaillait sous main à faire réussir sa candidature. Enfin, les habitants de Beyrouth furent gagnés à cette malheureuse cause, et, dans les premiers jours de juillet 1778, ils adressaient à Théodose VI Dahan, de concert avec leur métropolitite, M^{gr} Jelghaf, une longue requête pour demander le sacre du P. Joseph Sarrouf. Le patriarche n'eut rien de plus pressé que de sacrer le candidat à Mar-Hanna, vers la mi-juillet, avec le concours du métropolitite démissionnaire (3) et de M^{gr} Germanos Adam, archevêque d'Alep.

*
*
*

Le nouveau métropolitite était au comble de ses vœux. Ignorant encore quelle ligne de conduite il fallait suivre au milieu de ses confrères et dans le gouvernement

(1) Voici ses paroles, p. 15: « 1773. Au début de cette année, le P. Joseph Sarrouf partit pour Damas: il y réussit au delà de toute espérance et y resta jusqu'au jour où il fut élu archevêque. »

(1) MNAYYER, p. 99.

(2) P. 27 de notre manuscrit.

(3) A. MNAYYER, p. 27; *Annales*, t. 1^{er}, cahier XXXIX, p. 392; lettre de Germanos Adam à M^{gr} Tyan, évêque maronite, 1785.

de son vaste diocèse, il s'adressa à Germanos Adam, l'homme le plus instruit et le plus en vue de tout l'épiscopat melkite. M^{gr} Adam lui offrit complaisamment ses bons offices, composa ses premiers mandements épiscopaux, lui prodiguant conseils et exhortations fraternelles et, durant plus de cinq ans, ne perdant aucune occasion de se rendre utile (1).

Sarrouf, cependant, ne se livrait pas tout entier, bien qu'il s'employât beaucoup à gagner la confiance générale. Voici le portrait que l'annaliste Ananie Mnayyer, un de ses anciens confrères, trace du nouveau métropolitain de Beyrouth. Il prouve du moins que les Chouérites ne se laissaient pas aveugler sur son compte.

Le sacre de cet homme zélé (!), dit Ananie, fut une faveur extraordinaire pour la Congrégation. Car il fut pour elle une cause de fatigues, de tristesses et de ruines. Il fit tous ses efforts pour la priver d'un grand nombre d'aumônes qui eussent été fort utiles à son entretien. Il s'attaqua à tous ses confrères en religion, calomniant les uns, médissant des autres, excommuniant ceux-ci, suspendant ceux-là, de sorte que les scandales abondèrent, et tout le monde laïque n'avait à la bouche que ce seul sujet de conversation : les querelles envenimées du métropolitain et des moines. En un mot, il jeta le discrédit sur toute sa famille religieuse et la rabaisa grandement aux yeux de tout le monde.

Tel est maintenant le portrait de ce seigneur très respectable. De taille moyenne, il avait une faible santé et un tempérament assez frêle, le teint très blanc, quelquefois jaune, mais toujours clair, avec des sourcils haut placés. Eloquent, ferme dans ses décisions, d'un abord facile, il gagnait les cœurs par ses prédications, mais se querelait dans les discussions, car il n'était pas homme à soutenir une argumentation. Enfin, il était d'une ambition sans bornes, d'une rancune opiniâtre, ne cherchant que le triomphe de sa cause et se vengeant de ses contradicteurs. (2)

Sarrouf était donc sacré vers la mi-

juillet 1778; les Chouérites ne jugèrent pas à propos de lui demander sur-le-champ un compte exact des aumônes qu'il avait recueillies à Damas en faveur des Sœurs de Notre-Dame de l'Assomption, et ils aimèrent mieux attendre des jours meilleurs. Sarrouf prit les devants par une voie détournée qui lui était habituelle.

En cette même année (1778), rapporte notre annaliste, les fils d'Ibrahim Sabbagh demeuraient non loin du couvent (chouérite) de Saint-Dimitrios. Or, ils prièrent les supérieurs majeurs de leur donner un local dans le couvent même. Sur le refus de ces derniers, l'archevêque Ignace acheta des propriétés aux alentours du monastère au prix de seize bourses (1) et les dédia au couvent de Notre-Dame de l'Assomption; puis il installa la famille Sabbagh à Saint-Dimitri, après en avoir expulsé les moines. Ce fut le premier de ses méfaits, par lesquels il gêna beaucoup la Congrégation (2).

Les Chouérites temporisaient toujours, et leur général, le P. Paul Kassar, un fin Damasquin, préparait dans l'ombre la résistance aux ingérences intempestives du nouveau métropolitain, la veille encore son subordonné. Un événement imprévu mit soudain les deux partis en présence.

Au mois de juillet 1779, mourait dans son diocèse de Gébail M^{gr} Dimitrios Qoyoumji, après dix ans et huit mois d'épiscopat. Or, ce petit diocèse avait été relevé par les soins des Chouérites, qui y avaient sacrifié plus de 4 000 piastres (3), somme fort considérable pour l'époque. M^{gr} Qoyoumji était un des leurs; de même, les prêtres qui desservaient les paroisses de Gébail étaient Chouérites. En outre, pour n'être point à charge à l'évêque, ces curés étaient tous logés et nourris aux frais de la Congrégation de Mar-Hanna qui rebâtissait les églises en ruines, les ornait et fournissait tout le matériel liturgique. La maigre bibliothèque de l'évêque, qui cependant renfermait des manuscrits

(1) Environ 8 000 piastres de notre monnaie, la bourse valant 500 piastres.

(2) P. 27-28 de notre manuscrit.

(3) Environ 800 francs.

(1) Lettre citée.

(2) MNAYYER, p. 27.

rare et précieux, lui venait de Chouéir, mais à titre d'emprunt seulement. En un mot, tout ce diocèse était l'œuvre et la création des moines chouérites; comme de juste, la Congrégation régulière de Saint-Jean s'arrogeait les droits de succession sur ce siège encore renaissant de ses cendres.

Après la mort de M^{gr} Dimitrios Qoyoumji, Sarrouf, qui avait assisté le défunt à ses derniers moments, s'adjugea la bibliothèque et le diocèse de Gébail, sans en prévenir le patriarche, encore moins les Chouérites. Ceux-ci crièrent à la spoliation et demandèrent l'intervention de Théodose VI Dahan; mais le faible patriarche, impuissant à réprimer la fougue de ce prélat étrange, observa de Conrart le silence prudent. C'est alors seulement que les Chouérites entrèrent résolument en lice. Ils exigèrent du métropolitain de Beyrouth le compte exact de toutes les aumônes recueillies à Damas pour des Sœurs, la restitution de tous les livres et objets qui avaient appartenu au prélat défunt, ainsi que celles de toutes les propriétés achetées aux alentours de Saint-Dimitrios.

Ces requêtes ne furent pas, comme bien on pense, du goût de Sarrouf; il entra en colère et ne voulut rien abandonner. Puis, pour occuper ses adversaires, il se mêla de les réformer; et, après une longue audience mystérieuse avec le patriarche, ce dernier publiait la lettre patriarcale suivante, tout entière œuvre de Sarrouf (1).

THÉODOSE

PAR LA MISÉRICORDE DE DIEU,
Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient

Avis à tous nos chers fils dans le Seigneur qui prendront connaissance de notre présente encyclique, le T. R. P. Paul, Supérieur général, les quatre assistants et tous nos autres fils, prêtres, diacres et religieux de la Congrégation régulière de Saint-Jean le

Précurseur. Paix et bénédiction apostolique.

Nous avons pleinement conscience de la responsabilité qui incombe à notre charge pastorale, et si le divin Pontife des pontifes nous confia la garde de ses brebis raisonnables, il nous recommanda avant tout de prodiguer nos soins les plus empressés à la respectable hiérarchie des moines. Or, puisque dans votre Congrégation se sont glissés des désordres et des coutumes déplorables qui tendent à ruiner la sainte règle et la perfection monastique, en déflorant la beauté des vœux sacrés, abstraction faite de tous les scandales qui en sont la suite — car les religieux doivent être un phare dont la lumière éclatante luise aux faibles et au commun des hommes, — il nous a paru de notre devoir de nous élever avec force, de concert avec notre vénérable frère le seigneur Ignace, ordinaire légitime du diocèse, contre ces vicissitudes regrettables. Ainsi, nous les extirperons par le glaive de notre autorité apostolique, en frappant — à notre grand regret — des censures ecclésiastiques tous les délinquants.

1^o Nous ordonnons donc premièrement, et nous défendons — par la force de notre autorité apostolique et conformément aux saints canons et aux constitutions monastiques — à tout religieux, fût-il supérieur ou simple frère convers, de porter des plaintes aux gouverneurs civils contre ses supérieurs légitimes, de les entretenir des désordres des moines et des supérieurs, de leur révéler les secrets de la Congrégation, de demander leur intercession en cas d'une dignité monastique à obtenir, ou pour arriver au sacerdoce, ou encore dans le but d'atténuer la rigueur d'une censure méritée, de faire l'acquisition d'un monastère étranger moyennant finances et de résider dans un couvent à son choix.

2^o Nous ordonnons deuxièmement, par la force de notre autorité apostolique, l'observation de tout ce que requiert le saint vœu de pauvreté; et nous défendons à tout subordonné de garder de l'argent chez lui pour quelque motif que ce soit, sans l'autorisation explicite du supérieur. Que le religieux qui se trouverait dans cette situation remette son argent aux mains de son Supérieur général ou de son vicaire, et si ni l'un ni l'autre ne se trouvent au monastère, qu'il le leur déclare par écrit. Cette défense

(1) A. MNAYYER, p. 29; *Annales*, t. I, cahier LX, p. 405 sq.

est portée sous peine de l'excommunication *ipso facto*, dont l'absolution est réservée à nous et à notre vénérable frère l'évêque Ignace.

3° En troisième lieu, nous ordonnons et nous défendons, par la force de notre autorité apostolique, à tout prêtre, diacre ou religieux, de se rendre chez les gouverneurs pour quelque motif que ce soit, sans l'autorisation spéciale du supérieur. Nous ordonnons aux supérieurs de ne permettre ces visites que très rarement et pour des motifs urgents; cette défense regarde aussi les supérieurs eux-mêmes. Nous défendons expressément aux moines de coucher dans les demeures des gouverneurs, à moins de nécessité absolue, et alors ils seront munis d'une autorisation expresse *écrite*. De même nous défendons à tous de courir les maisons voisines du monastère, celles des fermiers et même celles des pèlerins. Nous ne concédons cette faculté qu'au seul intendant des propriétés du monastère ainsi qu'au prêtre qui dessert la paroisse voisine du couvent. A partir de ce jour, nous défendons à tout religieux, fût-il supérieur ou simple frère convers, de sortir du couvent sans un *socius* pris parmi les frères; pendant le voyage, il sera en compagnie du moucre du monastère, et, dans le cas d'une nécessité urgente, il se fera accompagner par un laïque.

4° Nous défendons en quatrième lieu l'usage de la viande, dont les moines ne font aucun scrupule de se servir lorsqu'ils sont invités dans les villages et ailleurs, ou encore lorsqu'ils prennent leurs repas en compagnie des hôtes du monastère. Nous leur concédons cependant cet usage dans les villes où nous l'avons autorisé par écrit. Nous portons la même défense touchant l'usage du tabac dans les corridors du monastère, sur les chemins et dans les maisons des laïques, principalement en présence des femmes. Quant à celui qui est autorisé à en user par suite d'une nécessité hygiénique, il ne s'en servira qu'à l'intérieur de sa cellule et en cachette seulement.

5° Nous ordonnons, en cinquième lieu, par la force de notre autorité apostolique, que tous les jours il y ait, dans chaque monastère, une conférence théologique et spirituelle. Les prêtres et les diacres tiendront cette conférence sous la présidence de l'un

de ceux qui ont fait leurs études théologiques et, en son absence, sous la présidence de l'abbé ou du plus instruit d'entre les Frères. Nous ne dispensons personne de l'assistance à ces conférences, si ce n'est ceux qui possèdent une entière connaissance de ces matières théologiques, et nous ordonnons qu'elles aient lieu tous les jours, à moins d'une nécessité absolument urgente. Car l'ignorance s'est considérablement accrue, et nous appréhendons beaucoup qu'elle ne poursuive encore ses dévastations au point d'être une cause de ruine et de perdition pour plusieurs, ce qu'à Dieu ne plaise! C'est pourquoi nous ordonnons qu'aucun religieux ne soit désormais présenté aux ordinations ou ne reçoive les pouvoirs d'entendre les confessions, à moins qu'il n'ait fait ses études *avec succès*; il faut, de plus, qu'il jouisse d'une bonne réputation et d'une grande piété, selon qu'il convient à des représentants de Dieu.

Quant à celui qui transgresserait l'un de ces trois derniers points, si c'est un prêtre, nous ordonnons qu'il soit suspens de la messe durant trois jours; si c'est un diacre, il le sera durant quinze jours; enfin, si c'est un simple religieux, il se tiendra à terre durant les offices, à la place des novices, sans monter dans sa stalle pendant trente jours, et il sera éloigné des sacrements durant quinze jours.

6° Nous ordonnons en sixième lieu et nous imposons les punitions ou censures les plus sévères à celui qui perd la tête par excès d'alcool, ou sur le visage duquel apparaissent les symptômes de l'ivresse: si c'est un prêtre, il sera suspens de la messe durant trois jours et de ses fonctions de curé durant vingt jours; si c'est un diacre, il jeûnera trois jours durant jusqu'à midi et il sera suspens de ses fonctions ecclésiastiques pendant vingt jours; enfin, si c'est un simple religieux, il jeûnera cinq jours durant jusqu'à midi, et il se tiendra au bas des stalles, à la place des novices, durant deux mois.

7° Enfin, nous portons les peines les plus graves contre celui qui diffère de se lever de bonne heure pour la récitation de l'office du chœur ou qui, par excès de paresse, quitte l'église avant la fin de l'office: si c'est un prêtre, il jeûnera au pain et à l'eau jusqu'à midi, ou bien sera suspens de la messe ce jour là; si c'est un diacre ou

un simple religieux, il jeûnera au pain et à l'eau jusqu'à midi.

Telles sont les ordonnances que nous portons par la force de notre autorité apostolique. Nous ordonnons que cette encyclique soit lue, sans interruption, une fois la semaine, en présence de tous les Frères assemblés, *durant six mois consécutifs*, afin que tous sachent ce qui y est prescrit et qu'ils l'observent sans relâche. De plus, nous ordonnons qu'une copie de notre encyclique soit exposée dans tous les réfectoires des monastères, en présence de tous les Frères, et celui qui y fera opposition sera puni par nous-même sévèrement. En terminant, nous conjurons tous les Frères, par la charité du Seigneur, de faire tous leurs efforts pour y conformer leur vie religieuse, de peur que n'arrive à l'improviste ce jour redoutable, où ils devront en rendre un compte des plus rigoureux.

Et que la bénédiction soit sur vous tous!

Fait à Saint-Antoine de Qarqafé, le 22 avril 1780.

*
*
*

Bien qu'elle fût, avant tout, dictée par la malveillance et l'antipathie que professait Sarrouf à l'endroit des Chouérites, cette lettre patriarcale en dit cependant beaucoup sur l'état d'âme des religieux de Mar-Hanna. Pas besoin de recourir à des commentaires. Les Chouérites ne trouvèrent pas ces recommandations de leur goût, et ils le déclarèrent longuement dans deux écrits adressés l'un au patriarche et l'autre au métropolitain; après quoi, le Général, le P. Paul Kassar, se rendit, en compagnie de ses quatre assistants, auprès de M^{gr} Germanos Adam, à Zouq-Mikail, pour le supplier de prendre leur défense. Le métropolitain d'Alep accepta volontiers, mais il ne tarda guère à s'en repentir (1).

En effet, Sarrouf s'agitait d'un côté, les moines de l'autre; les requêtes se multipliaient, et M^{gr} Adam était impuissant à rétablir la paix, bien qu'il eût employé tous les moyens de conciliation en son pouvoir (2). Finalement, le pa-

triarche et son secrétaire le P. Simaân Sâbbâgh se décidèrent à trancher ces différends en présence des deux parties adverses et de M^{gr} Adam. Une réunion solennelle eut lieu à Saint-Antoine de Qarqafé sous la présidence de M^{gr} Adam. Avant tout, les moines exigèrent que le tribunal tranchât le différend qui s'était élevé au sujet de Saint-Dimitri. Sarrouf, comme nous l'avons dit plus haut, avait acheté, en son nom et avec l'argent recueilli à Damas, des propriétés aux alentours du couvent chouérite et s'en était arrogé non seulement le droit de surveillance, mais encore l'usufruit. Les Chouérites s'étaient fortement opposés à ces prétentions injustes, malgré les persécutions du métropolitain, les menaces et les exhortations du patriarche et de M^{gr} Adam. Après un an de discussions et de disputes, après que des lettres et des pamphlets eurent été échangés de part et d'autre, comme les religieux ne cédaient point, Théodose VI Dahan, à la demande de M^{gr} Adam, se prononça définitivement en faveur des Chouérites dans une longue encyclique patriarcale du 24 décembre 1780.

Cette lettre portait que les propriétés achetées par Sarrouf et toutes les aumônes recueillies par lui à Damas étaient le bien propre des Sœurs de Notre-Dame de l'Assomption; par suite, les actes d'achat et les autres papiers qui s'y rapportaient devaient être remis entre les mains de l'abbesse; les moines de Mar-Hanna étaient chargés de faire valoir ces propriétés au profit des Sœurs, sans avoir ni le droit ni le pouvoir de les vendre, de les échanger ou d'en modifier la destination, sous peine d'excommunication majeure réservée au patriarche lui-même.

A Sarrouf cependant était réservé un droit de surveillance purement honorifique sur tous ces biens monastiques, et lui-même était poliment prié de ne point outrepasser ce droit (1).

(1) Lettre de Germanos Adam, p. 2.

(2) *Op. cit.* p. 3.

(1) L'encyclique patriarcale se trouve *in extenso* dans les *Annales*, t. 1^{er}, cahier XXVIII, p. 443-452.

La décision patriarcale froissait trop le métropolitain de Beyrouth, auquel elle donnait tort sur toute la ligne, pour qu'il l'acceptât immédiatement et sans mot dire. Aussi ne faut-il pas trop s'étonner de le voir se répandre en injures contre M^{gr} Adam, quitter brusquement la résidence patriarcale et attendre plusieurs mois avant d'envoyer son adhésion et de se réconcilier avec le métropolitain d'Alep (1) et même avec les Chouérites. Ces derniers, il est vrai, ne perdaient pas de vue les récentes réformes auxquelles Théodosé VI Dahan, poussé par Sarrouf, avait voulu précédemment les soumettre; ils engagèrent donc, avec leur métropolitain, des discussions qui tournèrent vite à l'état aigu. M^{gr} Adam proposa de trancher ce nouveau différend par un *fatwa* ou réponse judiciaire, qui s'appuierait sur les décisions conciliaires approuvées par Rome. Le patriarche y consentit (2) et l'archevêque alépin se posa la question suivante :

Quelles sont les lois canoniques touchant les droits de l'ordinaire sur des religieux réguliers, dont les règles et les constitutions sont approuvées par le Souverain Pontife? L'ordinaire peut-il porter des censures concernant les transgressions à la règle ou bien leur imposer des constitutions nouvelles?

Se conformant aux décisions du concile de Trente, M^{gr} Adam répond en énumérant neuf prérogatives accordées à l'ordinaire sur les religieux de son diocèse, mais qui sont toutes étrangères aux règles et constitutions monastiques. Ainsi, l'évêque a le droit de punir le religieux qui sème des hérésies et des scandales publics dans le diocèse (3); de punir les scandaleux si l'abbé omet délibérément de réprimer les désordres (4); de surveiller les moines dans leurs relations avec les laïques et de faire droit aux justes réclamations de ces derniers touchant les Con-

grégations religieuses (1); de presser les supérieurs d'introduire dans leur Congrégation les réformes jugées indispensables, et si, au bout de six mois, ces réformes ne sont pas introduites, l'évêque a le droit d'intervenir, mais en se conformant aux règles et constitutions (2); d'élever aux saints ordres les moines réguliers et de leur donner les pouvoirs dans son diocèse (3); de commander aux moines d'observer les fêtes instituées par l'ordinaire (4); de permettre la construction d'un monastère dans son diocèse (5); de maintenir dans les couvents les rites et coutumes du diocèse (6); enfin, de punir, en cas de délit, les moines qui desservent les paroisses du diocèse (7). M^{gr} Adam termine ainsi son *fatwa* :

Ces neuf prérogatives sont du ressort de l'ordinaire, et il ne saurait se permettre plus qu'il ne lui est concédé par les conciles œcuméniques. Par suite, l'administration des couvents, la direction spirituelle et temporelle des moines, l'imposition des censures pour les délits réguliers ou irréguliers sont du ressort des supérieurs majeurs. Enfin, il n'est nullement permis à l'ordinaire d'imposer aux moines de nouvelles règles ou constitutions, mais, au contraire, il est de son droit et devoir de confirmer les justes ordonnances des supérieurs.

Au bas du *fatwa*, après la signature de M^{gr} Adam, se lisaient celles du patriarche melkite, du patriarche arménien catholique et de l'évêque maronite de Beyrouth (8).

Le lendemain même, Théodosé VI Dahan retirait ses sept ordonnances patriarcales du 22 avril 1780, au grand désespoir de Sarrouf, qui préparait dans l'ombre de nouvelles intrigues avec l'appui du secrétaire même du patriarche, le P. Simâan

(1) Concile de Lyon (1274), approuvé et confirmé par le décret de Trente au chapitre xxiv, sess. 7, *De reformat. Conc. de Chalcédoine*, can. IV, conc. *In Trullo*, can. LXII.

(2) Conc. de Trente, c. VIII, sess. 1.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.* c. XI, sess. 25.

(7) *Ibid.*

(8) *Annales*, t. I, cahier XXXI, p. 466-470.

(1) Lettre de M^{gr} Adam citée plus haut, p. 4.

(2) *Ibid.* p. 5.

(3) Concile de Trente, c. II, sess. 5.

(4) *Ibid.* c. XIV, sess. 25.

Sabbagh, comme nous le dirons plus loin.

*
**

Ce n'était là, cependant, qu'un commencement d'entente, une réconciliation apparente entre les Chouérites et leur ordinaire. Il restait encore certains conflits à apaiser concernant le diocèse de Gébaïl et son défunt évêque. Les Chouérites ne se désistaient pas de leurs droits sur un diocèse qui était leur création propre et sur l'héritage d'un évêque qui avait été l'un des leurs. Les discussions recommencèrent; elles causèrent tant de scandales et de désordres que le patriarche Théodose VI supplia M^{gr} Germanos Adam d'entendre les deux parties et de terminer le débat par un jugement équitable que lui-même confirmerait de son autorité. De fait, à la veille de Noël de l'an 1781, Sarrouf se rendit au couvent de Saint-Michel de Zouq-Mikail, auprès de M^{gr} Adam; le lendemain, il était rejoint par le général des Chouérites, accompagné de deux de ses assistants. Les discussions se prolongèrent sept jours durant; M^{gr} Adam réussit à faire entendre raison aux deux parties et à les réconcilier par un jugement qui fut sur-le-champ signé par les Chouérites et le métropolitain, puis confirmé par le patriarche.

Ce jugement, remarque M^{gr} Adam (1), est plutôt favorable à l'évêque Ignace et presque oppresseur à l'égard des moines. Je l'ai voulu ainsi par condescendance pour l'évêque, car il m'avait promis qu'il ferait la paix avec les moines et qu'il ne les molesterait plus. J'ai eu le grand tort de le croire sur parole. Quant aux moines, ils se soumièrent en tous points à mon jugement, et le lendemain M^{gr} Ignace quittait Saint-Michel entièrement satisfait et plein de reconnaissance pour moi. Le jour même, ma décision fut soumise au patriarche qui la confirma immédiatement.

Voici maintenant ce jugement tel que nous l'ont transmis les *Annales chouérites* (2).

Fait pour être porté à la connaissance de tous. M^{gr} le patriarche Théodose m'ayant prié d'écouter les procès qui troublent la paix et la concorde entre le seigneur Ignace, métropolitain de Beyrouth, et le R. P. Paul, Supérieur général, et ses assistants, dans le but de donner mon jugement en dernier ressort et de trancher enfin ces différends, je me suis mis à l'œuvre pour obéir aux ordres de Sa Béatitude et en vue d'établir la paix. J'ai écouté attentivement tous les procès, je les ai étudiés avec soin et j'ai énoncé mon jugement conformément à l'équité et au consentement mutuel des deux parties, ainsi qu'il suit :

1^o Quant à ce qui concerne les propriétés de Saint-Dimitri, Sa Béatitude a déjà énoncé son jugement dans son encyclique en date du 24 décembre 1780. Ce jugement a été agréé par M^{gr} Ignace et par tous les Pères, selon la teneur du contrat passé entre les deux parties, en date du 1^{er} mars 1781. Or, puisque ces ordonnances sont conformes aux canons apostoliques et aux constitutions monastiques, nous les maintenons et nous défendons de les modifier en quoi que ce soit.

2^o Quant à ce qui regarde la quantité des aumônes recueillies par M^{gr} Ignace et qui ont servi à l'achat des propriétés de Saint-Dimitri, ainsi que tous les autres comptes qui ont cours entre lui et les moines, nous avons décidé que ces derniers s'en remettent à la droiture et à l'équité de Sa Grandeur. C'est pourquoi tous ces comptes ont été réglés conformément aux registres de M^{gr} Ignace que nous avons approuvés et confirmés le 26 décembre 1781. Là-dessus, un acte d'affranchissement fut passé entre les deux parties et signé le 27 décembre 1781.

3^o Toutes les propriétés acquises à Gébaïl par le défunt évêque Dimitrios Qoyoumji ont été données par les Pères à M^{gr} Ignace par un acte solennel et irrévocable de donation en date du 28 décembre 1781, acte que nous avons signé et confirmé en présence des deux parties réunies.

4^o Enfin, pour ce qui concerne les livres qui avaient appartenu au défunt évêque de Gébaïl, nous avons décidé qu'ils sont le bien propre de la Congrégation; mais puisque M^{gr} Ignace a été constitué évêque pour les moines aussi, ces derniers ont souhaité de lui venir en aide autant que leurs ressources le leur permettent. C'est

(1) Lettre citée, p. 4.

(2) T. I^{er}, cahier XXXII, p. 458-461.

pourquoi les Pères ont consenti de bon cœur à ce que M^{sr} Ignace jouisse de l'usage de ces livres durant toute sa vie, mais après sa mort ils rentreront tous dans le domaine de la Congrégation. Un second acte de consentement mutuel fut passé entre les deux parties et confirmé par nous, en date du 27 décembre 1781, et Sa Grandeur remit aux Pères une liste de tous les livres de l'évêque défunt.

Voilà tout ce qui s'est passé en notre présence et du consentement des deux parties. Tel est aussi notre jugement; nous ne permettons à personne de le modifier en quoi que ce soit.

En foi de quoi nous avons délivré ce *σάκκον* légal, le trente et unième jour du mois de décembre de l'année 1781..

La pièce est signée par Germanos Adam, métropolitite d'Alep; Théodose, patriarche d'Antioche; Ignace, métropolitite de Beyrouth; le P. Paul, Supérieur général des religieux de Saint-Jean, et les PP. Benoît et Mikhaïl, de la même Congrégation.

(A suivre.)

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

CONSTANTINOPLE : SAINT-ANDRÉ DE CRISIS

Quand saint André le Crétois mourut dans les supplices, le 20 novembre 766, son corps fut jeté à la voirie, près des remparts terrestres de Constantinople. Mais, peu après, des mains pieuses recueillirent ses restes et les déposèrent non loin de là, dans la ville, en un lieu dénommé Crisis (1). L'église Saint-André de Crisis, restaurée plusieurs fois, a traversé les siècles; elle existe encore aujourd'hui comme mosquée, sous le nom de Khodja-Moustapha-Pacha-Djami, au coin Sud-Ouest de Stamboul (2).

Se trouvait-il déjà une église ou un monastère à Crisis en 766, le jour de la déposition d'André? Nul ne le dit; mais il est à peu près certain que les reliques du martyr reçurent de préférence la sépulture dans un lieu préalablement consacré au culte. En tout cas, un quart de siècle plus tard, Crisis nous apparaît comme un couvent de femmes.

C'est dans la vie de Saint Philarète le Paphlagonien. Ce grand semeur d'aumônes

mourut à Constantinople quatre ans après le mariage de sa petite-fille Marie avec l'empereur Constantin VI, par conséquent en 792. Or, dit son biographe, on l'ensevelit le 2 décembre dans la tombe qu'il s'était achetée au couvent de Crisis (1). Comment cet achat avait eu lieu au mois de novembre, le biographe le raconte comme suit : (2)

Un jour, plein encore de santé, Philarète prit avec lui le plus sûr de ses serviteurs et se rendit en cachette dans un des monastères de la ville, nommé communément Crisis, mais parfois aussi Rhodophyllion, vers de vénérables vierges. Là, il sollicita de la supérieure un tombeau, lui donnant pour cela une bonne quantité d'or. La supérieure ayant mis à sa disposition une tombe vide, prête à recevoir ses restes mortels, le saint homme lui dit : « Dans quelques jours, je sors de cette vie et me rends dans un autre monde, vers un autre roi; je désire que mon pauvre corps repose ici. »

On le voit, en novembre 792, Crisis était

(1) ANONYME, *Acta Andreae Cret.* 16, *Acta Sancti* oct. t. VIII, p. 141. SYMÉON MÉTAPHR., *Acta Andreae Cret.* 16, *ibid.*, p. 138, et P. G., t. CXV, col. 428^o.

(2) A. PASPATÈS, *Βυζαντινὰ Μελέται*, Constantinople, 1877, p. 318-320.

(1) Vie grecque de Philarète l'aumônier, éditée par A. Vasiliev en 1900, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*. t. V, p. 84.

(2) *Op. cit.* p. 80-81.

bien un couvent de femmes. Si on l'appelait aussi couvent de Rhodophyllion, c'est qu'il s'élevait au quartier nommé plus souvent Triakontaphyllion et plus souvent encore Triantaphyllo. Ces dénominations sont d'ailleurs synonymes : en grec ordinaire, nul ne l'ignore, la fleur aux « trente pétales » n'est pas autre chose que la « rose ». Debout donc dans le quartier des roses, le couvent de Crisis y avait pour voisin, un peu au Sud-Est, le couvent de Periblepte. C'est même ce dernier qui porte plus habituellement chez les historiens le nom de Triantaphyllo (1).

Le couvent de femmes, constaté en novembre 792, devait garder ses religieuses durant six ou sept siècles encore. Du moins, des religieuses continuaient-elles d'y vivre aux derniers temps de l'empire byzantin.

Au cours du XII^e siècle, un manuscrit liturgique mentionne leur maison sous un titre singulier : la synaxe annuelle de saint André se célèbre, dit-il (2), au monastère τοῦ Κανταφυλλίου, près de Saint-Mamas (3).

Vers 1200, l'archevêque Antoine de Novgorod mentionne également la maison de nos religieuses (4). A vrai dire, sa description ne donne point le nom propre Crisis, mais Crisis me semble pouvoir revendiquer sans crainte la phrase qui suit les quatre ou cinq lignes consacrées au métokhion de l'Evergetis :

Il y a, à côté, un couvent de femmes, où dix martyrs sont enterrés dans un seul tombeau : au-dessus, dans une châsse ouverte, sont placées les reliques de la princesse vierge ; ce fut l'infidèle empereur Constantin Copronyme qui les martyrisa tous.

A la fin du XIII^e siècle, nous trouvons Saint-André de Crisis restauré et habité par la princesse Théodora qui devait

mourir le 6 décembre 1300. Nièce de Michel VIII, cousine germaine d'Andronic II, la princesse Théodora avait épousé en secondes noces le protovestiarios Jean Raoul, d'où son surnom de Raoulaina et son titre de protovestiarissa. Les historiens, qui la désignent sous l'une ou l'autre de ces appellations, sont unanimes à nous la représenter comme une personne de beaucoup de savoir, très hostile au rapprochement religieux tenté entre Rome et Byzance par Michel VIII (1).

Peu après 1284, date du retour à Constantinople des restes mortels du patriarche Arsène, la protovestiarissa fit d'importantes constructions à Crisis, et en devint comme la nouvelle fondatrice. Elle y éleva en particulier une belle église en l'honneur du saint patron. Maxime Planude, dès longtemps en relation avec elle (2), célébra la restauration ou plutôt la restauratrice en trois longues épigrammes (3). Les bâtisses terminées, Théodora obtint d'Andronic II la permission d'y transporter le corps d'Arsène (4). Vers 1312, d'ailleurs, sous le patriarcat de Niphon, ce corps devait retourner à Sainte-Sophie (5).

Si, avec le patriarche Arsène, la protovestiarissa comptait un ami très cher parmi les morts, elle en comptait un autre non moins cher parmi les vivants en la personne du patriarche Grégoire (6). Aussi, au mois de juin 1289, lorsque Grégoire quitta le patriarcat et se retira au monastère des Hodèges, ne tarda-t-il pas à prendre sa retraite définitive dans la maison religieuse d'Aristinè, maison sans importance, mais qui avait du moins l'avantage d'être contiguë à Saint-André de Crisis où vivait Raoulaina (7).

(1) M. TREU, *Maximi monachi Planudis epistulæ*. Breslau, p. 245-247.

(2) M^r TREU, *op. cit.* ep. LXVIII, p. 85.

(3) P. G., t. CXXXIV, col. 1143-1146.

(4) G. PACHYMÈRE, *De Andronico Palæologo*, I, 31, dans P. G., t. CXLIV, col. 97; N. GRÉGORAS, *Byzant. historia* VI, 9, dans P. G., t. CXLVIII, col. 313.

(5) N. GRÉGORAS, *op. cit.* VII, 9, col. 433.

(6) M. TREU, *op. cit.* p. 246.

(7) G. PACHYMÈRE, *op. cit.* II, 10, col. 148, 149; N. GRÉGORAS, *op. cit.* VI, 4, col. 328.

(1) Voir les textes cités par Du Cange dans sa *Constantinopolis Christiana*, édit. de Venise, 1729, l. IV, p. 63-64; voir aussi ANTOINE DE NOVGOROD dans B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, p. 102.

(2) H. DELAHAYE, *Propylæum ad Acta Sanctorum novembris*, col. 149, 40.

(3) Sur ce dernier établissement, voir J. PARGOIRE, *Les Saint-Mamas de Constantinople*, Sofia, 1904.

(4) B. DE KHITROVO, *op. cit.* p. 103.

Vers 1350, le pèlerin Etienne de Novgorod parle de Crisis en ces termes (1) :

Nous allâmes vénérer André de Crète, il repose dans un très beau couvent de femmes, et nous baisâmes les reliques de saint André.

Un acte patriarcal du 12 mai 1371 signale, comme un scandale assez récent, les relations coupables liées par le prêtre Joasaph, moine de l'Hodégétria, avec une religieuse de Saint-André de Crisis (2).

En 1400, probablement au mois de février, une autre pièce patriarcale nous met en face de la prohigoumène Théognosia. Cette nonne, de la famille des Mavriani, veut avantager deux personnes attachées à son service en leur constituant des rentes dans son couvent de Crisis. Le patriarche consent à l'y autoriser, mais à une double condition : d'abord, les deux personnes en question seront des religieuses attachées au couvent au même titre que toutes les autres; ensuite, elles perdront tout droit sur les biens qui leur sont affectés si elles viennent à quitter la maison (3).

Au mois de juin 1401, c'est un procès qui mène les religieuses de Crisis devant le tribunal du patriarche. Elles ont affaire, les malheureuses, au métayer Luc, qui abuse de leur propriété depuis quatre ans. Aux termes de son contrat, Luc devrait entretenir la vigne existante et l'agrandir en plantant de nouveaux pieds. Mais lui, malgré ce contrat, se borne

à cultiver des céréales et des légumes. Si encore il partageait les récoltes avec ses propriétaires! On devine que la sentence patriarcale débarrassa les bonnes religieuses de ce métayer indélicat (1).

Entre 1424 et 1453, un moine russe fixé à Constantinople parle de notre monastère en partant de Saint-Diomède : (2)

En avançant de là dans la direction du Nord, on atteint le couvent Saint-André; André le Stratège y repose devant les portes royales de l'église et guérit beaucoup de ceux qui viennent à lui.

Ainsi du moins porte le texte publié; mais il manque évidemment quelque chose entre « André » et « le Stratège ». Ce titre, en effet, ne convient pas du tout au martyr André enseveli à Crisis, tandis qu'il convient parfaitement au confesseur Eudocime, vénéré par les autres pèlerins dans une église toute voisine.

Crisis garda-t-elle ses religieuses après la conquête? on ne saurait le dire. En tout cas, son église resta chrétienne encore pendant trente-six ans. C'est en 1489, dit Paspatès, à la suite d'un auteur turc (3), c'est en 1489 exactement que le vézir Moustapha-Pacha la consacra au culte musulman.

En 1765, écrit le même Paspatès (4), un tremblement de terre fit crouler une partie de la coupole et quelques constructions environnantes. Depuis, ces malheurs ayant été réparés, l'édifice a conservé la physionomie qu'on lui voit encore aujourd'hui.

† J. PARGOIRE.

(1) B. DE KHITROVO, *op. cit.* p. 122.

(2) MIKLOSICH ET MULLER, *Acta et diplomata graeca*, t. I, p. 548, 549.

(3) MIKLOSICH ET MULLER, *op. cit.* t. II, p. 353, 354.

(1) MIKLOSICH ET MULLER, *op. cit.* t. II, p. 506-509.

(2) B. DE KHITROVO, *op. cit.* p. 232.

(3) Βυζαντινὰ μελέται, p. 320.

(4) *Op. et loc. cit.*

LUTTE DE L'ORTHODOXIE CONTRE L'UNION EN POLOGNE AVANT 1772

(Suite.)

Dans les précédents articles (1), j'ai étudié le travail de propagande que menaient parallèlement les orthodoxes dans les deux provinces de la Blanche et de la Petite Russie soumises à la Pologne. Il nous faut maintenant suivre les manœuvres poursuivies par la diplomatie russe à Varsovie pour amener le gouvernement polonais à reconnaître les résultats de cette propagande et à supprimer les derniers obstacles qui s'opposaient encore à son plein développement.

Je reprendrai les faits à partir de l'avènement au trône de Stanislas Auguste (septembre 1764). Jusqu'à ce jour, la diplomatie russe s'était contentée de maintenir la question des dissidents ouverte, sans la pousser à fond. A peine le favori de Catherine II monté sur le trône, l'intervention russe devient plus active et plus pressante. Forte de l'appui des puissances protestantes du Nord qui se font les protectrices des protestants de Pologne, la souveraine russe ne se contente plus, comme par le passé, de protestations platoniques. Elle agit par la menace d'abord, puis par la violence et la force des armes, jusqu'au jour où la Pologne, déchirée par les dissensions intestines et affaiblie par la guerre civile, se trouve mûre pour une solution définitive.

La question des dissidents se trouvait être depuis un siècle, pour la Pologne, l'une des plus graves et des plus dangereuses, car elle fournissait à ses voisins politiques un prétexte permanent à intervenir dans ses affaires intérieures. La situation de ces dissidents, orthodoxes ou protestants,

n'était pas, à coup sûr, plus mauvaise que celle des catholiques en Russie et dans les pays protestants : elle était même meilleure à certains égards. Le libre exercice du culte leur était assuré ; quant aux restrictions apportées à l'exercice de leurs droits politiques et civils, on les appliquait aussi dans les autres Etats aux sujets qui ne professaient pas la religion dite d'Etat. De ce côté, rien ne légitimait donc l'intervention des puissances étrangères dans des questions considérées partout ailleurs comme étant d'ordre intérieur. Et pour les traités sur lesquels on appuyait cette intervention, ils fournissaient une base juridique discutable, et de fait toujours discutée. Ce qui donnait de la valeur aux arguments invoqués par la Russie et ses alliés en faveur des dissidents de Pologne, c'était en somme la force dont ces puissances disposaient en face de la faiblesse et de l'isolement relatif de la Pologne. Catherine II et son principal complice, Frédéric de Prusse, surent admirablement tirer profit de cette situation pour amener le dénouement qu'ils poursuivaient.

La base principale des réclamations formulées par la Russie était le traité conclu en 1686 avec la Pologne. L'article IX de ce traité, par lequel la Russie reconnaissait à la Pologne la possession de la partie de la Petite Russie, située sur la rive droite du Dniéper, stipulait que les évêchés orthodoxes de Lautsk, de Przemysl, de Léopol et de Blanche Russie seraient maintenus, ainsi que les monastères, qui en dépendaient, de Vilna, Minsk, Polotsk, Orcha et les autres couvents et confréries orthodoxes. De plus, il était dit que les orthodoxes ne seraient pas molestés

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 227, 292, 349; t. XIII (1910), p. 25.

pour leur religion, qu'on ne les obligerait pas à embrasser le rite romain ou l'Union, qu'on leur laisserait au contraire la liberté de pratiquer leur religion conformément aux droits et aux privilèges acquis.

Et comme, par ce traité, Kief, qui était la métropole des susdits évêchés, passait à la Russie, il fut mentionné que les évêques des sièges en question pourraient, sans s'exposer à encourir la défaveur du roi, s'adresser comme par le passé à cette métropole pour leur consécration et leur intronisation canonique. Ces concessions avaient pour contre-partie l'engagement pris par le tsar de ne pas inquiéter les sujets catholiques de son empire dans la pratique de leur religion, et de tolérer le libre exercice de cette dernière, au moins dans l'intérieur des maisons (1). Il n'y avait pas, il s'en faut, parité de traitement, et les orthodoxes en Pologne obtenaient infiniment plus que n'avaient les catholiques en Russie.

Le temps et les événements amenèrent de profonds changements dans la situation de l'orthodoxie en Pologne, telle que l'avait établie le traité de 1686. Des quatre évêchés orthodoxes mentionnés plus haut, trois ne tardèrent pas à se rallier à l'Union; celui de Przemysl en 1692, celui de Léopol en 1700, celui de Lautsk en 1712. Il ne resta aux orthodoxes que l'évêché de Blanche Russie (2).

La Russie, en la conçoit, ne pouvait voir sans un profond dépit les progrès de l'Union. Elle considérait comme siennes et comme devant lui revenir tôt ou tard ces provinces de l'Ouest : Blanche Russie et Petite Russie, habitées par une population foncièrement russe et où s'étaient constituées les premières principautés russes. Au cours du xiv^e siècle, le centre de gravité de la nation russe s'était déplacé vers l'Est, du côté de la Moscovie. Mais, à partir de la fin du xvii^e siècle, les traditions historiques, les nécessités politiques

et économiques attiraient de nouveau vers l'Ouest la force d'expansion de l'empire russe. La rivalité de plus en plus prononcée entre la Russie et la Pologne ne pourrait se terminer que par l'absorption de l'un des deux rivaux par l'autre. Or, dans cette lutte des deux nations slaves, la question religieuse jouait un rôle prépondérant, l'orthodoxie était pour les Russes ce qu'était le catholicisme pour les Polonais, un drapeau et une arme. Tout ce qui, dans les provinces disputées, était orthodoxe se sentait attiré vers la Russie, protectrice de l'orthodoxie; ceux, au contraire, qui passaient au catholicisme latin ou à l'Union fortifiaient, par le fait même, les liens qui les rattachaient à la Pologne catholique.

Il était de l'intérêt de la Russie de protéger — ne fût-ce que par des protestations diplomatiques — le reste d'Eglise orthodoxe qui s'était maintenu dans ces régions, comme c'était l'intérêt de la Pologne de hâter le mouvement de retour à l'Union, pour faire disparaître ce point faible de l'organisme social.

Par un traité conclu en juin 1762, la Russie et la Prusse s'étaient mises d'accord sur la ligne de conduite à adopter vis-à-vis de la Pologne. Concernant la question religieuse, ce traité stipulait ce qui suit, au paragraphe 4 :

Comme les Grecs et les dissidents ont été fort opprimés en Pologne et en Lithuanie; on emploiera tous les soins possibles pour les soulager et faire en sorte qu'ils obtiennent de nouveau les privilèges et les prérogatives dont ils ont joui autrefois, tant au spirituel qu'au temporel (1).

Une première tentative faite dans ce sens en 1774, à la Diète qui élut Stanislas Poniatowski roi de Pologne, subit un échec complet (2).

Dans les *Pacta conventa* signés en septembre 1764 entre la République et le

(1) *Die neuesten Zustaende*, p. 168, n. 16.

(2) TCHISTOVITCH, *Dissidentski vapros V. Polchie*, p. 3-8.

(1) THEINER, *Monumenta* t. IV, p. 11, an. 1762, p. 1-2.

(2) *Ibid.* an. 1774, p. 42. *Lettre de Clément XIII à l'archevêque de Gnesen* (18 août 1774).

nouvel élu, il était expressément stipulé que le roi promettait « de maintenir les dissidents en paix par rapport à la religion chrétienne, sans porter aucun préjudice aux droits de l'Eglise catholique romaine et du rite grec-uni, conformément aux constitutions de 1717, 1733 et 1736 » (1). Les constitutions mentionnées, en particulier celle de 1717, étaient plutôt défavorables aux orthodoxes. Cette dernière avait eu pour objectif principal de mettre un terme aux empiétements des protestants de Moravie sur les droits des catholiques, empiétements favorisés par la présence de Charles XII de Suède en Pologne. Les dispositions de cette constitution avaient été, par la suite, étendues aux orthodoxes de Pologne et de Lithuanie, et ce en dépit des protestations de la cour de Pétersbourg (2).

Le jour même où le roi signait les *Pacta conventa*, les ambassadeurs de Russie et de Prusse remettaient à ses ministres des mémoires dans lesquels ils réclamaient en faveur des dissidents et des non unis la pleine liberté religieuse et l'égalité civile et politique. Ils mettaient en avant les droits de l'humanité, les lois fondamentales de la République et les traités signés. Les représentants de la Prusse revinrent à la charge dans un second mémoire daté du 28 novembre 1764 (3). Les revendications en faveur des dissidents comprenaient les trois points suivants : 1° confirmation du libre exercice de leur religion ; 2° libre accès pour eux à toutes les dignités, fonctions et charges publiques sans exception ; 3° droit pour l'évêque orthodoxe de Mohilef de siéger au Sénat sur le même pied que les évêques latins. Le roi déclara aux ambassadeurs qu'il ne pouvait rien admettre qui fût contraire aux privilèges et aux droits de l'Eglise catholique ; qu'en particulier, il était bien difficile d'accorder à l'évêque orthodoxe de Mohilef un siège au Sénat, alors que

les évêques uniates eux-mêmes n'y étaient pas admis. De fait, les Polonais n'avaient jamais voulu, en dépit des instances des Papes sur ce point, accorder aux évêques uniates le droit de siéger au Sénat ; on sait, par ailleurs, que tous les évêques latins étaient de droit membres de la haute assemblée. La Diète consultée passa outre aux revendications des dissidents et de leurs protecteurs (1).

Catherine II et Frédéric de Prusse ne se tinrent pas pour battus. Pour en imposer davantage à la Pologne, ils firent intervenir les autres puissances protestantes, l'Angleterre, le Danemark, la Suède, à titre de garants des anciens traités sur lesquels ils appuyaient leurs réclamations. De plus, comme la prochaine Diète devait régulièrement se tenir en 1766, l'intervalle de temps qui séparait les deux Diètes fut utilisé du mieux possible à préparer le terrain en vue des futures réclamations. C'est ici que se placent les démarches dont il a été question précédemment (2), le voyage de Koniski, évêque orthodoxe de la Blanche Russie, et celui de l'higoumène du monastère de Motréna, l'archimandrite Melchisédech, à Varsovie, pour y plaider auprès du roi la cause de leurs ouailles.

*
* *

Nous l'avons vu, ces derniers avaient présenté aux ministres du roi des rapports très détaillés sur la situation de l'orthodoxie en Blanche Russie et en Petite Russie, et ces rapports avaient provoqué de la part des uniates des répliques énergiques et au cours desquelles ceux-ci à leur tour avaient été amenés à formuler de sérieux griefs contre les orthodoxes.

Nous avons vu aussi le résultat de ces premières escarmouches. Sur ce, commença l'agitation électorale préparatoire à la convocation de la Diète ordinaire de 1766. On sait que, régulièrement, la Diète était réunie tous les deux ans ; la

(1) *Ibid.* p. 48.

(2) BANTYSZ-KAMENSKI, *Istor. izp. ob Ounii*, p. 163-240 ; Cf. TCHISTOVITCH, *op. cit.* p. 8.

(3) THEINER, *Monumenta an.* 1764, p. 64-69.

(1) *Die neuesten Zustände*, p. 156-160.

(2) Cf. *Echos d'Orient*, 1910, p. 25 sq.

dernière convocation avait eu lieu en 1764. La Diète comprenait deux catégories de membres ; les membres de droit et les membres élus. Les évêques latins constituaient avec les sénateurs la première catégorie. Quant à la seconde, elle comprenait tous les représentants de la petite noblesse, *schliachta*, désignés à la majorité des suffrages par leurs pairs, dans des Diètes provinciales qui précédaient la convocation de la Diète générale (1).

L'agitation inséparable de toute consultation électorale se trouvait encore aggravée par le fait de l'immixtion dans ces élections des représentants des puissances étrangères, de celui de la Russie en particulier. Ce dernier mit tout en œuvre, promesses, menaces, achat des consciences et des voix, pour préparer un terrain favorable aux revendications qu'il était chargé de formuler avec plus d'énergie que jamais à la future Diète.

La correspondance du nonce donne sur ces menées des renseignements suggestifs. Le 17 septembre, il fait savoir à Rome que les cours de Moscovie et de Prusse ont formulé des menaces dans le cas où l'on ne restituerait pas aux orthodoxes les droits dont ils jouissaient au temps de Sigismond-Auguste. L'impératrice fait valoir que l'exclusion de la noblesse dissidente des charges publiques est une violation des traités conclus entre la Pologne et la Russie, avec la garantie des cours de Suède, de Danemark et d'Angleterre. Aussi ces cours s'associent-elles aux représentations faites par la Russie à Varsovie (2).

Le 24 septembre, le nonce écrit qu'un exprès est arrivé de Pétersbourg, porteur d'instructions en vertu desquelles l'ambassadeur russe doit notifier à la cour que 4000 hommes sont massés, prêts à avancer dans l'intérieur de la Pologne, si les demandes de l'impératrice ne sont pas prises en considération par la Diète. De leur côté, les autres ministres hétérodoxes

se préparent à intervenir par des déclarations publiques. Le nonce réclame des instructions sur la conduite à suivre dans la circonstance. Doit-il s'en mêler lui aussi et demander audience à la Diète pour y prendre la défense des intérêts catholiques (1)?

La question des dissidents intéressait au plus haut point l'avenir religieux de la Pologne. Aussi l'épiscopat se trouvait-il dans l'obligation d'intervenir activement. Le 8 juillet 1766, l'évêque de Cracovie, Soltyk, envoya à ses diocésains une lettre pastorale très explicite, réclamant des prières pour l'heureux succès de la lutte engagée entre les catholiques et les dissidents (2). Le même évêque s'adressa également aux princes catholiques pour leur demander de s'intéresser en faveur des catholiques aux affaires de la Pologne (3). Enfin le Pape fit parvenir à l'évêque de Gnesen, primat du royaume, et aux autres évêques ses encouragements et ses exhortations en vue de la lutte prochaine (4).

Plus l'époque de l'ouverture de la Diète approchait, plus les intrigues et les manœuvres de toute sorte se multipliaient autour du roi et de ses conseillers, en vue de les amener à des concessions. En même temps, on cherchait à travailler les membres de la Diète et à gagner à l'avance leurs voix.

Dans la complication des intérêts et des courants divers, trois grands partis se dessinaient : le parti du roi et de ses conseillers, parmi lesquels les princes Czar-toriski, oncles du roi, qui avaient été un moment très influents ; le parti des patriotes exaltés, qui étaient plus ou moins hostiles au roi, parce qu'ils le soupçonnaient de faiblesse ou même de connivence avec l'étranger ; le parti des dissidents et des étrangers, inspiré et mené par le représentant de la Russie. Ce dernier parlait haut et ferme, car il se sentait soutenu. L'impératrice lui avait donné

(1) THEINER, *Monumenta*, loc. cit., p. 94 sq.

(2) *Ibid.*, p. 93.

(1) *Ibid.*

(2) THEINER, *op. cit.*, p. 106.

(3) *Ibid.*, p. 107.

(4) *Ibid.*, p. 108.

l'ordre, au cas où les revendications faites au nom des dissidents n'auraient aucune suite, de former une confédération dans laquelle entreraient les dissidents et le parti des catholiques hostiles à la coterie royale et d'amener la confédération ainsi formée à faire appel aux nations étrangères, en particulier à la Russie (1).

C'est dans ces conditions que s'ouvrit la Diète de 1766, le 6 octobre. La première question soulevée fut celle du *liberum veto* et des réformes constitutionnelles. Dès le 11, l'affaire des dissidents paraissait à l'ordre du jour et donnait lieu à un véhément discours de l'évêque de Cracovie, qui proposa une résolution en vertu de laquelle « quiconque, dans la présente Diète ou dans les suivantes, s'aviserait de faire la moindre proposition en faveur des dissidents serait déclaré traître et puni de confiscation des biens » (2). Cette mesure extrême eût été sans doute favorablement accueillie par la Diète, si le roi ne fût intervenu pour donner des conseils de modération et faire entendre qu'il était plus sage de ne pas engager ainsi l'avenir (3).

Dans les premiers jours de novembre, Repnine, ambassadeur de Russie, reçut, selon l'usage, audience de la Diète et lui exposa les désirs de sa souveraine concernant les droits des dissidents. Les concessions réclamées par lui furent les suivantes : 1° restitution des églises enlevées aux dissidents ; 2° autorisation de construire de nouvelles églises ; 3° pleine liberté pour les prêtres orthodoxes dans l'administration des sacrements à leurs fidèles et suppression des redevances qu'ils étaient astreints à payer à cette occasion aux curés latins ; 4° autorisation de réorganiser le Séminaire orthodoxe de Mohilef ; 5° pleine confirmation des droits et privilèges de l'évêché de Mohilef ; 6° suppression de la juridiction des tribunaux ecclésiastiques catholiques sur les prêtres ortho-

doxes et renvoi de ceux-ci devant les tribunaux civils ; 7° tolérance pour les mariages mixtes, avec droit d'élever les enfants dans la religion du père ou de la mère, suivant le sexe ; 8° admission aux charges publiques sans distinction de religion (1).

Les représentants de la Prusse, du Danemark et de la Grande-Bretagne exposèrent également à leur tour devant la Diète les réclamations de leurs gouvernements respectifs en faveur des dissidents (2).

L'intervention du nonce, dans ces conditions, devenait indispensable. Sur sa demande, la Diète lui donna audience le 12 novembre. Son discours fut naturellement la contre-partie des déclarations précédentes : il roula tout entier sur le devoir qui s'imposait aux membres de la Diète, aux évêques tout particulièrement, de ne rien tolérer qui fût au détriment de la foi et de l'Eglise catholique (3). Le discours du nonce répondait trop aux sentiments intimes de l'assemblée pour n'être pas accueilli avec enthousiasme : on décida de le traduire en polonais et de lui donner dans tous les pays la plus large diffusion. A la date du 26 novembre, le nonce pouvait annoncer à Rome que la cause catholique avait complètement triomphé. Les propositions des ambassadeurs en faveur des dissidents avaient été examinées dans l'une des dernières séances et rejetées, à la suite d'un discours très ferme de l'évêque de Vilna, le prince Massalsky, qui avait parlé au nom du clergé tout entier. Le jour même, tous les évêques de la Diète étaient venus en corps faire visite au nonce et le féliciter de l'heureuse issue de la question des dissidents (4).

Toutefois, si les évêques s'étaient énergiquement opposés aux prétentions excessives des dissidents, il n'entraîna pas dans leur plan de leur refuser toute amélioration de leur sort. Ils se concertèrent donc

(1) KOSTOMAROF, *Posljednie dni Rietchi-pospolitoi. Les dernières années de la République*, p. 83.

(2) THEINER, *op. cit.* p. 116-119.

(3) *Ibid.* p. 110-121.

(1) *Ibid.* p. 111-112. Cf. p. 101-102.

(2) *Ibid.* p. 112-115.

(3) THEINER, *op. cit.* p. 124-128.

(4) *Ibid.* p. 102-103.

et firent accepter dans la séance du 29 novembre un projet qui donnait quelque satisfaction aux intéressés. En voici les points principaux. Les dissidents continuent à jouir du libre exercice de leur religion, dans la limite des droits qui leur ont été reconnus par la République. Ils gardent les églises qui se trouvent actuellement en leur possession et dont ils n'ont pas été dépossédés par un jugement régulier; et ils peuvent les réparer, mais non les agrandir. Ils peuvent avoir des cimetières là où ils ont des églises, mais sans jouir du droit de célébrer des funérailles publiques, sauf là où la coutume existe depuis longtemps. Ils peuvent construire une cure à côté de l'église; là où ils n'ont pas d'église, ils sont autorisés à exercer leur culte dans des maisons privées. Les prêtres non unis seront soumis à la juridiction des tribunaux compétents d'après les lois particulières de chaque province. Les procès relatifs aux églises et aux biens ecclésiastiques ressortissent au tribunal désigné à cet effet par les constitutions de la République. Les prêtres non unis sont soumis aux redevances et aux impôts conformément aux lois. Les possesseurs des domaines qui jouissent du droit de patronage sur les bénéfices des non-unis peuvent, s'ils le veulent, renoncer à percevoir les redevances auxquelles ils ont droit; ils ne peuvent priver le titulaire du bénéfice sans l'autorisation de l'autorité ecclésiastique légitime. Les prêtres non unis ont le droit d'administrer les sacrements dans leurs paroisses, mais sans outrepasser les limites assignées à la religion tolérée; les évêques veilleront à ce que les curés catholiques ne réclament pas d'eux des droits d'étole supérieurs à ceux fixés par la taxe diocésaine. Pour finir, les évêques garantissent aux non unis l'exécution des clauses ci-dessus, par l'intermédiaire des officiers, doyens et curés qui se trouvent sous leur juridiction (1).

Les concessions faites aux orthodoxes,

pour n'être pas sans valeur, étaient loin cependant de répondre aux prétentions de ces derniers. Il n'est plus question des droits politiques réclamés, pas davantage de la liberté de propagande dissimulée sous le prétexte du libre exercice du culte. La question de l'incompétence des tribunaux ecclésiastiques catholiques à l'égard de leur clergé n'est pas clairement tranchée. Enfin des servitudes qui leur étaient odieuses sont maintenues, tels que le payement des droits d'étole aux curés catholiques et les redevances pour les bénéfices dues aux propriétaires.

Lorsqu'on eut connaissance à Pétersbourg des résolutions votées par la Diète, lesquelles constituaient une grave échec pour la politique russe, l'irritation fut à son comble. Repnine reçut l'ordre de mettre à exécution le projet prévu déjà depuis longtemps de constituer une confédération qui engloberait, outre les dissidents, orthodoxes et protestants, les partis catholiques hostiles au roi et aux Czar-toriski. Il fut décidé, après entente entre l'ambassadeur et les meneurs des différents partis, que les confédérations devraient être organisées pour le début de mars 1767 et qu'elles auraient comme centre Thorn et Sloutsk pour les dissidents et Radom pour les catholiques (1).

Les passions politiques aveuglaient à ce point l'esprit des meilleurs patriotes que des évêques ne refusèrent pas de s'associer aux dissidents, et de donner leur nom à la confédération de Radom. Il faut citer à ce propos les titulaires des sièges de Cujavie, de Plotsk, de Varmie, de Presmilie et de Kiovie (2). L'évêque de Cracovie lui-même, Soltyk, qui avait défendu à la Diète avec l'énergie que l'on sait la cause catholique, en fit quelque temps partie. L'acte constitutif de la confédération de Radom fut publié le 23 juin. Il reconnaissait les droits des dissidents à l'égalité civile (3). De plus,

(1) LIKOVSKI, *op. cit.* p. 89.

(2) THEINER, *op. cit.* p. 168.

(3) *Ibid.* p. 163.

(1) THEINER, *op. cit.* p. 129.

les confédérés avaient envoyé quatre délégués à Catherine pour la prier de prendre la confédération sous sa protection et de leur garantir le maintien des anciennes lois et des libertés de la République contre les réformes projetées par le roi. Du point de vue polonais, cette démarche équivalait à un acte de suicide national, car c'était l'immixtion reconnue de la Russie dans les affaires intérieures. En entrant dans la confédération, les évêques latins avaient bien tenté de faire leurs réserves sur la question des concessions religieuses réclamées par les dissidents. Ils prétendaient ne vouloir appuyer les réclamations de ces derniers que dans la mesure où elles seraient « conformes aux lois du pays ». Mais Repnine les amena à accepter cette clause importante « et aux traités signés avec les autres pays », clause qui justifiait toutes les interventions du dehors et permettait en particulier de réclamer le rétablissement des anciens évêchés orthodoxes disparus.

Tel était d'ailleurs le but secret que poursuivait le représentant russe, suivant les indications mêmes du ministre Panine (1); et les orthodoxes à Varsovie parlaient ouvertement de cette éventualité. D'ailleurs, le séjour et les démarches de Koninski et de Melchisédech à Varsovie n'avaient pas visé d'autre résultat.

La tournure prise par les événements en Pologne ne laissait pas que d'inquiéter le Pape au point de vue des intérêts de la religion catholique dans ce pays. Aussi le voyons-nous intervenir activement par des exhortations et des conseils. En avril, il écrit au roi de Pologne pour l'engager à résister énergiquement aux prétentions des dissidents; il s'adresse dans le même sens au primat du royaume, l'archevêque de Gnesen (2), aux princes catholiques d'Europe, aux rois de France et d'Espagne et à l'impératrice d'Autriche, et les sup-

plie de prendre en main la cause catholique en Pologne (1). Et quand il est informé que des catholiques, des évêques même, ont constitué la confédération de Radom qui fait cause commune avec les dissidents, il s'adresse de nouveau au roi et aux évêques pour les mettre en garde contre une pareille politique (2). La charge de primat du royaume étant devenue vacante sur ces entrefaites, le Pape s'oppose d'abord à la nomination du candidat proposé, Padoski, qui est suspect de favoriser plus ou moins la cause des dissidents et qui a d'ailleurs contre lui d'être chaudement protégé par Repnine : il ne cède finalement qu'à regret (3).

Les avertissements donnés par le Pape, avertissements rendus d'ailleurs plus saisissants par la marche des événements, eurent ce résultat d'ouvrir les yeux à quelques évêques. Celui de Cracovie, Soltyk, profita des élections aux Diètes provinciales pour lancer un appel aux catholiques et leur recommander de donner aux députés choisis par eux des instructions très fermes concernant les questions agitées (4). Il revint à la charge peu de jours après, en même temps que l'évêque de Kiovie, en publiant une lettre pastorale où il demandait des prières en vue de l'ouverture de la Diète (5).

Quant au roi, sa situation était des plus critiques. Il avait contre lui, d'une part, la Russie, qui ne voulait pas des réformes projetées par lui; d'autre part, une partie de ses sujets, tous ceux qui avaient adhéré à la confédération de Radom. Dans cette extrémité, il crut pouvoir se concilier la protection de l'impératrice en sacrifiant les intérêts catholiques aux réclamations des dissidents, et il fit des promesses dans ce sens. Dès lors, l'ambassadeur russe se trouva être le véritable maître de la situation. Il fit pression sur les Diètes provinciales qui se préparaient à

(1) *Ibid.* p. 213. *Rapport du nonce Visconti*. Cf. LIKOVSKI, *op. cit.* p. 91.

(2) THEINER, *op. cit.* p. 158-150.

(1) *Ibid.* p. 160-161.

(2) *Ibid.* p. 168-171. *Lettre du 15 juillet*.

(3) *Ibid.* p. 162.

(4) *Ibid.* p. 172 (15 août).

(5) *Ibid.* p. 173-175.

élire des députés à la Diète générale : en cas de résistance à ses volontés, il avait sous la main les troupes russes campées en Pologne (1).

Comme l'évêque de Cracovie, Soltyk, continuait de plus belle à prêcher la résistance, Repnine fit occuper une partie de ses biens. De plus, il tenta, par l'intermédiaire du primat Podoski, de l'amener,

sinon à prendre le parti des dissidents, du moins à se taire et à rester neutre (1). Ce fut en vain ! D'ailleurs, le Pape insistait de nouveau auprès du roi, des évêques, des sénateurs et des nonces et leur rappelait qu'il était de leur devoir de ne pas céder sur cette grave question (2).

(A suivre.)

J. Bois.

RÈGLEMENT DE L'ÉGLISE

ARMÉNIENNE-GRÉGORIENNE EN RUSSIE

(Fin [2].)

CHAPITRE V

DES CONSEILS SPIRITUELS (CONSISTOIRES) ET DES GOUVERNEMENTS SPIRITUELS DES ARMÉNIENS-GRÉGORIENS

ART. 72. — Dans chaque diocèse arménien-grégorien, il existe un Conseil spirituel (Consistoire) de cette religion qui se compose de quatre membres : un vartabed (prêtre non marié) et trois archiprêtres ou prêtres ; l'évêque diocésain en est le président.

ART. 73. — Les membres des Conseils spirituels arméniens-grégoriens sont désignés par les évêques diocésains qui informent de l'élection le synode d'Etchmiadzine.

ART. 74. — La chancellerie des Conseils spirituels diocésains des Arméniens-Grégoriens se compose d'un secrétaire, d'un drogman, d'un exécuteur qui accomplit en même temps la fonction de trésorier, d'un archiviste et du nombre nécessaire d'écrivains. Ils sont établis dans leur fonction par les suffrages du Conseil spirituel et la confirmation de l'évêque diocésain. Le secrétaire et l'exécuteur sont regardés comme de la dixième classe, le drogman de la douzième, tant qu'ils restent en fonction et s'ils n'ont pas, par leurs services

ou leurs fonctions précédentes, un grade plus élevé.

ART. 75. — Les membres des Conseils spirituels diocésains et les fonctionnaires de leur chancellerie, en entrant en fonction, feront, selon la règle établie, serment de servir fidèlement Sa Majesté Impériale et d'accomplir comme il faut leur devoir.

ART. 76. — Dans l'examen et le cours des affaires des Conseils spirituels, on aura soin de garder l'ordre établi par le synode d'Etchmiadzine.

ART. 77. — Voici en détail ce qui est du ressort du Conseil spirituel diocésain des Arméniens-Grégoriens.

a) Il a la surveillance immédiate des ministres sacrés et du clergé inférieur, marié ou non, du diocèse.

b) Il a la charge de maintenir le bon ordre dans les Séminaires, couvents, églises et établissements charitables du diocèse.

c) Il a soin des veuves et des orphelins des ecclésiastiques.

d) Il administre les biens des couvents et des églises qui dépendent de lui.

e) Il examine et juge les affaires relatives aux plaintes des églises subordonnées et les querelles qui ont lieu entre elles.

f) Il examine et juge les causes matrimoniales ; son rôle se borne à porter à la con-

(1) KOSTOMAROF, *op.cit.* p. 93-94.

(2) Voir *Echos d'Orient*, janvier 1910, p. 35-41.

(1) THEINER, *op. cit.* p. 176-177 (8 septembre).

(2) *Ibid.* p. 177-180.

naissance du synode d'Etchmiadzine tous les cas douteux relatifs aux mariages.

g) C'est à lui d'autoriser les collectes d'offrandes volontaires au profit des couvents, églises, écoles ou établissements charitables, mais seulement dans le diocèse.

h) A lui d'autoriser les étrangers qui en ont le droit à vivre au couvent.

i) A lui de confirmer les membres des gouvernements spirituels et monastiques.

j) A lui de désigner des chantres (*tbirk*) pour l'église arménienne-grégorienne.

k) A lui de faire des propositions au synode d'Etchmiadzine, quand il s'agit de permettre à quelqu'un de recevoir les ordres sacrés ou d'y renoncer.

l) A lui d'autoriser la construction d'établissements charitables et de demander au synode d'Etchmiadzine de bâtir de nouveaux monastères, églises et écoles.

m) A lui d'avoir la liste exacte des couvents, églises, écoles et établissements charitables, des ecclésiastiques mariés ou non, des ouailles de chaque église et des professeurs ainsi que des élèves des écoles.

n) A lui de donner chaque année au synode d'Etchmiadzine des renseignements détaillés sur les couvents, églises, écoles et établissements charitables dépendant du diocèse, le compte détaillé de la gestion des biens ecclésiastiques et la liste des fonctions des ministres sacrés et du clergé inférieur du diocèse.

o) A lui de vérifier mensuellement les sommes en caisse et les livres de compte du Conseil spirituel; le résultat de la vérification est écrit dans le compte rendu journalier.

ART. 78. — Les gouvernements spirituels qui se trouvent dans les diocèses arméniens-grégoriens de la Russie se composent de trois membres : un vartabel ou archiprêtre comme président, et deux simples prêtres. Les affaires à écrire reviennent au secrétaire qui est regardé comme de la douzième classe.

ART. 79. — Les membres des gouvernements spirituels arméniens-grégoriens sont désignés par l'évêque diocésain. Les secrétaires sont élus et confirmés par les gouvernements mêmes. En entrant en fonction, ils font tous serment de servir fidèlement.

ART. 80. — Les gouvernements spirituels de l'Eglise arménienne-grégorienne sont

subordonnés aux Conseils spirituels diocésains et ils ne peuvent rien faire sans commission particulière des Conseils spirituels.

ART. 81. — Les gouvernements spirituels des Arméniens-Grégoriens rassemblent, pour les lieux qui sont de leur ressort, les renseignements nécessaires aux Conseils spirituels; ils leur proposent les questions présentées par des particuliers et dont l'examen appartient aux Conseils spirituels, et, avec leur attestation, ils leur présentent tout ce qu'ils ont pu connaître, c'est-à-dire le nombre de ceux qui sont nés, de ceux qui sont baptisés, de ceux qui sont mariés, etc.

ART. 82. — Quand l'année finit, les gouvernements des Arméniens-Grégoriens présentent aux Conseils spirituels auxquels ils sont subordonnés le compte de toutes leurs opérations, en même temps que leurs informations sur les ecclésiastiques, le nombre des églises, des habitants, des naissances, des morts et des mariages, de même aussi le compte des biens des églises se trouvant sous leur autorité.

CHAPITRE VI

DES MONASTÈRES

ART. 83. — Tous les monastères de l'Eglise arménienne-grégorienne, ceux du sexe masculin comme ceux du sexe féminin, suivent les règles de saint Basile le Grand, selon la teneur des anciennes constitutions de cette Eglise.

ART. 84. — Avant d'admettre quelqu'un à la vie religieuse, on le reçoit d'abord comme postulant, selon le règlement de l'Eglise arménienne-grégorienne. Le nombre des postulants ne doit pas dépasser le nombre déterminé pour les religieux ou les religieuses d'un même monastère.

ART. 85. — Pour se donner à la vie religieuse, il faut la permission du synode d'Etchmiadzine, et cela sur la proposition de l'évêque diocésain.

ART. 86. — Ceux qui désirent se donner à la vie religieuse doivent avoir au moins trente ans. Les exceptions ne peuvent être permises que pour des raisons particulières, selon la teneur des règlements de l'Eglise arménienne-grégorienne. Mais il n'est pas défendu d'entrer comme postulant avant l'âge de trente ans.

ART. 87. — Pour entrer dans la vie religieuse et devenir postulant, il faut, avant tout, le consentement des personnes dont dépendent ceux qui désirent être postulants. Les personnes qui sont tributaires ne peuvent devenir religieux, à moins d'avoir obtenu la permission du sénat gouverneur.

ART. 88. — Les personnes mariées ne peuvent embrasser la vie religieuse que lorsque les deux époux veulent devenir religieux et s'ils n'ont pas de jeunes enfants.

ART. 89. — Ceux qui entrent dans la vie religieuse renoncent en même temps au droit de posséder leurs biens immeubles, et après leur profession, ils ne peuvent posséder aucun nouvel immeuble, mais il ne leur est pas défendu de les mettre à la disposition des églises ou des couvents où ils se trouvent. Si des biens de cette espèce arrivent à un religieux par héritage, il doit les donner ou les vendre dans l'espace de six mois.

ART. 90. — Le commerce de toutes marchandises est défendu aux religieux; il leur est loisible cependant de vendre leurs propres ouvrages manuels avec la permission de leur gouvernement.

ART. 91. — Tous les biens meubles d'un religieux appartiennent, après sa mort, à son monastère s'il n'a fait aucun testament et s'il n'a pas de légitimes héritiers.

ART. 92. — Les religieux auxquels il est permis, selon la force des règlements de l'Eglise arménienne-grégorienne, de laisser la vie religieuse, ne peuvent, en rentrant dans la vie laïque, jouir que des droits convenables à leur naissance et à leur famille, mais on ne leur rend pas les privilèges, les grades, les titres qu'ils avaient reçus jusqu'à leur entrée au couvent, non plus que les biens qui leur sont parvenus par héritage et ceux qu'ils avaient acquis par leur travail avant d'entrer en religion.

ART. 93. — Dans chaque monastère, il ne doit y avoir qu'un nombre déterminé de religieux, et, en tout cas, il ne peut y avoir moins de huit religieux ou religieuses. Quant aux monastères pour lesquels ce nombre n'est pas déterminé, le synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine, sur la proposition de l'autorité diocésaine, établit une règle sur ce point, suivant les revenus du monastère.

ART. 94. — Outre le nombre déterminé des religieux ou des postulants du sexe

féminin et du sexe masculin, peuvent encore vivre dans les monastères d'autres personnes selon la limite fixée par l'autorité diocésaine. Ainsi dans les couvents de religieux peuvent encore vivre des ecclésiastiques âgés, indigents, de rang élevé ou inférieur, pour y prendre la nourriture et le repos, et les fils des ecclésiastiques pauvres, surtout les orphelins qui sont instruits dans le service de l'église. Dans les couvents des religieuses peuvent vivre les veuves privées de secours et courbées sous la vieillesse, des filles qui ont la vocation religieuse, et de jeunes orphelines pour y être instruites dans les ouvrages manuels.

ART. 95. — Les monastères arméniens-grégoriens dépendent immédiatement et entièrement de l'autorité diocésaine de cette religion et doivent donner un compte détaillé de tout ce qu'ils ont fait. Les plaintes contre les autorités monastiques de l'Eglise arménienne-grégorienne sont présentées à l'archevêque diocésain de cette religion.

ART. 96. — On ne peut recueillir des offrandes volontaires en faveur des couvents que dans le diocèse où se trouve le monastère et pas autrement qu'en demandant chaque fois la permission à l'autorité diocésaine. S'il s'agit d'autres diocèses, on ne peut le faire sans la permission du synode d'Etchmiadzine et sans la proposition de l'autorité diocésaine. De plus, il faut toujours, pour recueillir les offrandes, la permission de l'autorité civile locale.

ART. 97. — Les monastères arméniens-grégoriens sont dirigés par des abbés ou des abbesses, selon que le monastère est pour les hommes ou pour les femmes, et les abbés et les abbesses sont établis par l'autorité diocésaine avec la confirmation du patriarche d'Etchmiadzine.

ART. 98. — Les abbés et les abbesses des monastères arméniens-grégoriens dirigent leurs affaires avec la collaboration d'un Conseil monastique, composé de deux religieux ou religieuses les plus distingués, sous la présidence de l'abbé ou de l'abbesse. Ces deux religieux ou religieuses sont nommés par l'autorité diocésaine, sur la proposition de l'abbé ou de l'abbesse.

ART. 99. — Les abbés ou les abbesses des monastères, d'accord avec les autorités générales, veilleront à la parfaite observance des règlements ecclésiastiques. Ils

garderont intacts les biens immeubles ou meubles de leur monastère; ils sont responsables de l'emploi régulier des revenus et généralement de l'ordre des monastères qui leur sont confiés.

ART. 100. — Les Conseils monastiques gardent le compte exact des revenus et des dépenses monastiques; à la fin, ils présentent ce compte à l'autorité diocésaine avec l'inventaire des biens monastiques, immeubles ou meubles.

ART. 101. — A la mort ou au changement d'un abbé ou d'une abbesse, les Conseils monastiques, avec l'aide de quelques religieux ou religieuses les plus âgés et les plus distingués, font l'inventaire détaillé des biens des monastères et le présentent à l'autorité épiscopale. C'est d'après cet inventaire que le nouvel abbé ou la nouvelle abbesse, à son entrée en charge, reçoit le monastère.

CHAPITRE VII

DU CLERGÉ MARIÉ

ART. 102. — Les clercs mariés de l'Eglise arménienne-grégorienne sont d'abord les archiprêtres, les prêtres, les archidiaques, les diacres, les sous-diacres; ensuite les chantres ou ministres inférieurs ecclésiastiques.

ART. 103. — Avec la permission du synode d'Etchmiadzine, peuvent entrer dans les Ordres sacrés de l'Eglise arménienne-grégorienne les sujets de tout diocèse, mais après entente préalable avec les personnes et localités dont ils dépendent et sur la proposition de l'autorité diocésaine. Ceux qui payent tribut ne peuvent entrer dans les Ordres sacrés qu'avec la permission du Sénat gouverneur.

ART. 104. — Les ministres sacrés de l'Eglise arménienne-grégorienne sont, d'après le règlement antique, désignés à une fonction et consacrés dans les saints Ordres par les évêques diocésains de la même profession. C'est de leur part qu'ils reçoivent l'imposition des mains. Les chantres ou les ministres du clergé inférieur sont nommés à une fonction d'après la décision de l'autorité diocésaine et ils y sont établis par la bénédiction du prêtre de cette même église.

ART. 105. — Les ecclésiastiques particuliers de l'Eglise arménienne-grégorienne, auxquels sont spécialement confiés l'accom-

plissement du service divin dans les églises paroissiales et le soin spirituel des laïques, doivent, dans l'accomplissement attentif et intégral de ces devoirs suprêmes, s'efforcer en toute occasion d'affermir les paroissiens dans la vérité de la doctrine chrétienne en les exhortant à mener une vie pieuse, modeste et honorable. Et cela non seulement par des discours, mais aussi par le bon exemple, s'efforçant d'éviter tout ce qui pourrait donner prise au reproche d'oisiveté, de légèreté ou bien d'intempérance.

ART. 106. — Il est permis aux ecclésiastiques particuliers de l'Eglise arménienne-grégorienne de posséder des immeubles selon les règles communes aux particuliers. Mais peuvent avoir des biens propres aux nobles ceux-là seulement d'entre eux qui tirent leur origine d'une famille noble.

ART. 107. — Les maisons qui appartiennent aux membres du clergé marié de l'Eglise arménienne-grégorienne et dans lesquelles ils habitent ne sont pas soumises au droit de logement des employés royaux (du Bostecu); elles sont exemptes de l'impôt foncier et de tout impôt civil, hormis celui de la réparation des pavés ainsi que de l'entretien de la propreté dans les rues et sur les places publiques.

ART. 108. — L'ecclésiastique particulier de l'Eglise arménienne-grégorienne, grâce à un mariage légal, communique les droits de son état à sa femme, laquelle conserve ces mêmes droits après la mort de son mari, si elle n'en est pas privée par une sentence judiciaire et si elle ne contracte pas de mariage avec une personne d'un autre état.

ART. 109. — Les enfants des ministres sacrés et du clergé inférieur de l'Eglise arménienne-grégorienne appartiennent à l'autorité ecclésiastique et ne sont pas obligés de choisir un autre genre de vie; quand les enfants des ministres sacrés entrent dans le service militaire, ils jouissent des droits des soldats volontaires (*Vernobride Léoutchi*), à condition qu'ils aient achevé leurs études au moins dans les écoles secondaires ou dans une école du même degré. Cependant, tout cela ne s'étend pas aux enfants nés avant que leur père soit entré dans les Ordres sacrés. Ceux-là restent dans leur premier état et doivent payer les impôts. Ils ne sont pas regardés comme étant sous l'autorité ecclésiastique.

ART. 110. — Les clercs particuliers de l'Eglise arménienne-grégorienne peuvent, sur leur désir, être libérés de leur charge spirituelle, mais pas autrement qu'avec la permission du Synode d'Etchmiadzine et conformément à la proposition de l'autorité épiscopale. S'ils n'appartiennent pas à la noblesse, ils doivent, après leur libération, se choisir un genre de vie selon les lois communes.

ART. 111. — Les ministres sacrés de l'Eglise arménienne-grégorienne dépendent immédiatement de l'autorité diocésaine de la même profession, mais les ministres ecclésiastiques inférieurs dépendent de l'archiprêtre ou du doyen de l'église. Toute plainte contre les ministres sacrés ou inférieurs est présentée à l'autorité diocésaine.

CHAPITRE VIII

DES SÉMINAIRES

ART. 112. — Pour l'instruction des enfants de l'Eglise arménienne-grégorienne dans les sciences théologiques sont fondés des Séminaires dans le couvent d'Etchmiadzine et dans chaque diocèse arménien-grégorien en Russie.

ART. 113. — Le Séminaire du couvent d'Etchmiadzine est sous la direction immédiate du patriarche catholicos des Arméniens-Grégoriens; mais les autres Séminaires dépendent des autorités diocésaines.

ART. 114. — Les autorités des Séminaires arméniens-grégoriens, auxquelles est confiée l'instruction religieuse et morale des enfants qui y font leurs études, doivent, sous la haute inspection et direction des archevêques diocésains, préparer, d'après les moyens qu'on possède, des règles détaillées pour déterminer le cours des études et les règlements intérieurs du Séminaire, afin de les présenter au synode arménien-grégorien d'Etchmiadzine. Le synode, après s'être rendu compte de ces règles et après les avoir approuvées, les présente avec le règlement déterminé par lui pour le Séminaire d'Etchmiadzine au ministre des Affaires intérieures par le moyen du gouverneur principal de la Géorgie caucasienne et des provinces transcaucasiennes. Au nombre des matières qui entrent dans le programme des études des Séminaires arméniens-grégoriens, doivent se trouver, outre

les arts ordinaires et les matières qui sont plus importantes pour les Ordres sacrés, la langue russe, ainsi que l'histoire et la géographie de l'empire russe.

ART. 115. — Dans toutes les églises et les monastères du diocèse où se trouve le Séminaire, comme de coutume, une quête se fera pour le Séminaire. Et l'argent ramassé sera envoyé tous les trois mois au consistoire du même diocèse, afin de le faire parvenir au Séminaire. En outre, comme les monastères sont plus zélés pour l'intérêt de l'Eglise grégorienne, ils donneront chaque année des sommes particulières pour l'entretien des Séminaires diocésains.

ART. 116. — Les Séminaires de l'Eglise arménienne-grégorienne doivent, à la fin de l'année, présenter à l'autorité diocésaine le compte détaillé de leurs affaires, l'état de leurs revenus et de leurs dépenses, ainsi que de la caisse.

CHAPITRE IX

DE L'ADMINISTRATION DES BIENS

ART. 117. — Tout bien, meuble ou immeuble, destiné à l'entretien de n'importe quel monastère ou église arménienne-grégorienne, ou encore tout bien qui appartient à des établissements charitables est regardé comme le bien public de l'Eglise arménienne-grégorienne.

ART. 118. — Les quêtes ou donations permises jusqu'à présent, selon l'antique usage, au profit de l'Eglise arménienne-grégorienne, sont aussi permises dorénavant dans le diocèse où se trouvent ces églises. Les quêtes faites dans ce but dans les diocèses arméniens-grégoriens ne seront permises que sur l'autorisation de la suprême autorité spirituelle de la même profession et d'après la règle tracée dans l'article 96 au sujet des quêtes au profit des monastères. Dans ces deux circonstances est nécessaire également l'autorisation du gouvernement civil de la localité.

ART. 119. — Dans le but de les faire fructifier, les capitaux ecclésiastiques sont placés dans les banques impériales ou publiques. L'administration de ces capitaux, par le moyen des particuliers, n'est autorisée qu'avec la permission de l'autorité diocésaine arménienne-grégorienne et sous sa responsabilité, si cette administration

est jugée convenable et profitable pour l'Eglise, et si la somme ainsi confiée est garantie par des gages sûrs.

ART. 120. — Il est nécessaire qu'il y ait dans chaque église des Arméniens-Grégoriens une liste exacte et détaillée de tous les immeubles ecclésiastiques, des vases sacrés et des autres objets de valeur, ainsi que de tous les revenus qui appartiennent à ces églises à n'importe quel titre. De plus, il doit y avoir un livre authentique avec un ruban scellé, pour y inscrire tous les revenus et toutes les dépenses de l'église.

ART. 121. — L'administration des biens de l'Eglise arménienne-grégorienne dépend immédiatement des délégués ou chargés d'affaires de chaque église.

ART. 122. — Le délégué de l'église est élu pour trois ans parmi les plus dignes du peuple. Les trois années achevées, il peut de nouveau être élu à cette fonction.

ART. 123. — Le nouveau délégué, à son entrée en charge, doit se rendre compte de la totalité des biens de l'église et les recevoir de son prédécesseur d'après la teneur de l'article 140.

ART. 124. — Entrent dans les obligations du délégué de l'église l'exacte connaissance de la totalité des biens ecclésiastiques, l'administration des revenus de l'église, la poursuite des procès devant les tribunaux, la construction et la réparation des maisons de l'église, la location de ces maisons, ainsi du reste. Le délégué accomplit en général sa fonction comme agent plénipotentiaire de la part du peuple, mais, dans les affaires importantes, il a droit de réclamer de la communauté un papier spécial en présence d'une foule aussi nombreuse que possible. Il est exempt de toute responsabilité vis-à-vis de la communauté pour toutes les affaires qui lui sont nommément confiées dans l'assemblée.

ART. 125. — L'année finie, le délégué doit, devant l'assemblée générale de la communauté, donner tout le compte de toutes ses opérations au sujet de la gestion économique des affaires de l'église, et surtout au sujet des troncs particuliers. Ensuite, il présente ce même compte au consistoire du diocèse arménien-grégorien auquel il appartient.

ART. 126. — Le délégué qui a considérablement augmenté le capital de l'église où il se trouve, ou bien qui a rempli cette

fonction pendant neuf années consécutives, en raison de la pleine satisfaction donnée par son administration, acquiert, par le fait même, le droit d'être, comme il convient, proposé à une récompense.

CHAPITRE X

DES REVENUS DES MINISTRES SACRÉS ET DU CLERGÉ INFÉRIEUR, DES SOINS DE LEURS VEUVES ET ORPHELINS

ART. 127. — Les ministres sacrés et le clergé inférieur de l'Eglise arménienne-grégorienne vivent des rétributions de leur peuple.

ART. 128. — Il peut y avoir trois sortes de rétributions pour les ministres sacrés et pour le clergé inférieur :

a) Les rétributions fixées et déterminées pour eux par le peuple à leur entrée en fonction ;

b) L'honoraire qu'ils reçoivent pour avoir accompli leur ministère spirituel ;

c) Les dons volontaires.

ART. 129. — Les honoraires pour l'accomplissement des ministères spirituels sont marqués ci-après : Pour la purification de la maison d'un nouveau-né, 10 kopecks en argent ; pour le baptême d'un enfant, 20 kopecks en argent ; pour la bénédiction nuptiale, 40 kopecks en argent ; pour l'enterrement d'un adulte, 40 kopecks en argent ; pour celui des enfants, 20 kopecks en argent. On n'établit aucun honoraire pour l'administration des sacrements de Pénitence et de la sainte Eucharistie. Il est sévèrement défendu aux ministres sacrés et au clergé inférieur de l'Eglise arménienne-grégorienne de réclamer, sous n'importe quel prétexte, des honoraires supérieurs à ce qui est déterminé dans cet article.

ART. 130. — Les ministres sacrés et le clergé inférieur n'ont pas le droit de refuser d'accomplir les ministères spirituels ou de les faire attendre, parce qu'on ne leur paye pas l'honoraire qui leur est dû d'après la teneur de l'article 129 de ce règlement. Ils peuvent seulement demander au tribunal spirituel de faire réclamer cet honoraire par le moyen du pouvoir civil.

ART. 131. — L'honoraire perçu pour l'accomplissement des ministères spirituels se partage entre les ministres sacrés et le

clergé inférieur, selon la règle qui est actuellement en vigueur.

ART. 132. — Pour secourir les veuves et les orphelins des ministres sacrés et du clergé inférieur sont établies des caisses particulières dans le couvent d'Etchmiadzine et dans tous les diocèses arméniens-grégoriens qui sont compris dans les limites de la Russie.

ART. 133. — Les caisses de soutien des veuves et des orphelins des ministres sacrés et du clergé inférieur étant des œuvres pies, reçoivent leurs principaux revenus des dons volontaires des bienfaiteurs. Outre cela, l'autorité de chaque diocèse donne autant que possible tous les ans une partie des revenus de son diocèse pour la caisse affectée à ces secours.

ART. 134. — La collecte des dons volontaires pour les caisses de secours des veuves et des orphelins des ministres sacrés et du clergé inférieur se fait d'abord par le moyen du tronc placé dans ce but dans chaque église, ensuite par souscription dans un livre y destiné.

ART. 135. — L'administration des caisses de secours des veuves et des orphelins des ministres sacrés et du clergé inférieur est confiée à une direction particulière, sous la haute inspection immédiate de l'autorité diocésaine. Cette direction se compose de trois membres des plus honorables pris parmi le clergé marié diocésain et choisis par le prélat du diocèse. Ceux-là, s'engageant à coopérer à l'obtention du but charitable qui est la conservation de ces caisses, ne reçoivent aucune rétribution pour ce service.

ART. 136. — La direction reçoit tout l'argent recueilli au profit des caisses. De même, elle en a le compte exact d'après les cahiers.

ART. 137. — La direction détermine, selon son jugement, les secours destinés aux veuves et aux orphelins des ministres sacrés et du clergé inférieur, mais après s'être entièrement rendu compte des besoins,

sans intérêt personnel et sans partialité.

ART. 138. — Au moment de déterminer les secours pour les veuves et les orphelins des ministres sacrés et du clergé inférieur, la direction est obligée d'observer les règles suivantes :

a) S'efforcer d'établir des secours annuels fixes, et éviter, autant que possible, de donner en une seule fois les secours à distribuer en plusieurs fois;

b) Donner seulement une fois par an à la même personne les secours (qu'on devait donner) en plusieurs fois (?);

c) Marquer des secours plus abondants : 1° pour les veuves et les orphelins qui, entièrement privés de tout moyen pour se soigner, n'ont pas de parents capables de les garder ou y consentant; 2° pour les veuves qui, se trouvant dans la pauvreté, ont une nombreuse famille; 3° pour celles qui n'ont plus ni père ni mère, ni proches parents, ainsi que pour les orphelins qui sont dans l'indigence;

d) Donner des secours aux veuves des ministres sacrés et du clergé inférieur, seulement jusqu'à ce qu'elles contractent un nouveau mariage; aux orphelins jusqu'à leur mariage; et aux orphelins jusqu'à ce qu'ils aient atteint la taille d'homme et soient reçus dans une école.

ART. 139. — Chaque mois, la direction rend compte de la totalité des caisses en présence des membres du Conseil diocésain ou bien en présence d'une autre personne désignée dans ce but par le Conseil spirituel.

ART. 140. — Tous les quatre mois, la direction présente aux Conseils spirituels diocésains les renseignements détaillés au sujet des revenus, des dépenses et des sommes d'argent qui restent. A la fin de l'année, elle présente le compte de toutes ses opérations.

ART. 141. — Les plaintes au sujet des opérations de la direction sont présentées à l'examen et au jugement du Conseil spirituel diocésain des Arméniens-Grégoriens.

LE MOUVEMENT DES BULGARES VERS ROME EN 1860⁽¹⁾

(Fin.)

Malgré les défections d'un grand nombre, un important noyau de Bulgares restait fidèle à l'union. La France catholique, toujours prodigue de son or, envoyait d'abondantes aumônes aux nouveaux convertis pour leur permettre de s'organiser. Une école avec pension fut annexée à l'église de Galata pour les enfants uniates; il s'y ajouta dans la suite un conseil administratif et quelques œuvres de première nécessité. Plus tard on choisit, dans la communauté, quelques enfants reconnus plus aptes à l'étude pour les envoyer dans les Séminaires de Rome, d'Agram, de Cracovie, de Beyrouth et d'ailleurs, en vue du sacerdoce. Malheureusement, ces jeunes recrues firent défection pour la plupart.

Cependant, l'union, qui perdait du terrain à Constantinople, en gagnait dans les provinces. A Salonique, Andrinople, Kazanleuk, Enidjé-Vardar, des conversions se produisirent dont plusieurs, il est vrai, de courte durée. En général, disons-le, la population bulgare ne souhaitait nullement l'union, accoutumée qu'elle était à l'idée d'une Eglise indépendante et pleinement autonome. Pour donner un nouvel essor au mouvement vers Rome, la communauté uniате de Constantinople pensa à se donner un chef. Le vieil higoumène Joseph Sokolski fut désigné malgré son grand âge — il avait soixante-quinze ans — pour devenir l'archevêque des Bulgares unis. Le vieux moine partit pour la Ville Eternelle, au mois de mars 1861, accompagné de M. Eugène Boré, préfet de la mission des Lazaristes de Constantinople, du diacre Raphaël et de deux délégués laïques : Mircovitch et Tzankoff.

Sokolski, encore que très prétentieux, savait à peine lire et écrire. Par contre, il exerçait admirablement les fonctions liturgiques, connaissait par cœur presque toutes les prières, menait une vie mortifiée, jeûnait fréquemment et n'usait plus de viande depuis longtemps. Mais il était, dit-on, ambitieux et cupide. Cet homme simple ne faisait pas de différence entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique parce qu'il avait vu, dans le calendrier des saints, des patriarches voisiner avec des papes. Une fois évêque, il conserva le genre de vie qu'il avait mené jadis dans son monastère de Gabrovo. Toute étiquette lui paraissait ridicule, et lui-même ne se faisait pas faute d'y déroger. Le patriarche arménien-grégorien étant allé lui rendre visite un jour du mois de mai, le trouva mollement étendu sur l'herbe, à l'ombre d'un arbre. Et, quand le grand rabbin vint à son tour lui présenter ses hommages, Sokolski trouva étrange que les *évêques juifs* allassent ainsi chez des chrétiens. Tel était le personnage auquel allait incomber le gouvernement de la communauté naissante. Les cinq envoyés arrivèrent à Rome le 22 mars. C'est le cardinal Barnabo qui les accueillit le premier et qui leur ménagea l'audience pontificale. Introduits en présence de Pie IX, Sokolski prit la parole — en bulgare bien entendu — pour affirmer au Pape que la nation bulgare revenait en masse à la foi de ses pères et que, depuis sa séparation d'avec Rome, elle *pourrissait de pauvreté et de faim*. Il continua sur ce ton familier et quelque peu trivial. Pie IX accueillit avec bonté les délégués bulgares et se réjouit avec eux du retour à l'unité d'une partie de la nation, puis il leur annonça qu'il

(1) Voir *Echos d'Orient*, nov. 1909, p. 355-362.

sacrerait lui-même l'archimandrite Joseph, à l'exemple de Nicolas 1^{er}, qui avait tenu à sacrer de ses propres mains le premier archevêque de la Bulgarie chrétienne, et il les congédia par ces mots à Sokolski : « Adieu, patriarche bulgare ! »

Le sacre solennel eut lieu dans la chapelle Sixtine le dimanche 14 avril 1861. Le Pape était assisté d'un prélat de rite grec et de l'évêque de Chartres. Il ne conféra à Sokolski, contrairement à son attente, que le titre d'archevêque et de vicaire apostolique des Bulgares unis, se réservant de le nommer patriarche dès que ses ouailles seraient 500 000, afin d'avoir plusieurs diocèses sous sa juridiction. Le Pape offrit au nouvel archevêque un calice précieux et de magnifiques ornements orientaux. Les Romains lui apportèrent également, en souvenir de son passage dans la Ville Eternelle, un très beau ciboire. A Tzankoff et Mircovitich, Pie IX conféra une des plus hautes décorations pontificales, pour services signalés rendus à l'Eglise romaine.

M^{gr} Sokolski rentra à Constantinople pour la fête de Pâques. Il fut reçu avec tous les honneurs dus aux patriarches et aux chefs de communauté. A peine débarqué il chante une messe pontificale solennelle dans l'église uniote de Galata, puis il commence ses visites. Il se rend d'abord, escorté de prêtres et de laïques, chez M^{gr} Brunoni et M^{gr} Hassoun, et, les jours suivants, chez chacun des ministres de la Sublime Porte.

Le récit de ces événements, colporté dans toutes les directions par la *Bulgarie*, souleva une joie universelle. Les Bulgares se trouvèrent flattés des honneurs rendus par le Pape à leurs compatriotes, et ce fut là comme une revanche de l'amour-propre national tant de fois foulé aux pieds par les hommes du Phanar.

Il s'ensuivit un revirement général dans l'opinion publique, et la nation entière parut disposée à se ranger sous la houlette du nouvel archevêque, si bien qu'en peu de jours on compta 60 000 abjurations. Le mobile religieux, il est vrai,

n'existait pas ; on parlait d'union bulgare, des Bulgares unis, mais le mot *catholique* n'était pas même prononcé.

Le 1^{er} juin 1861, à la demande de l'ambassadeur français et malgré l'opposition des autres puissances, le sultan Abd-ul-Medjid accorda au nouvel élu le *bérat* d'investiture :

Vu que le vénérable prêtre Joseph a été nommé patriarche pour diriger les affaires ecclésiastiques de ceux du peuple bulgare, sujets de mon empire, qui se sont unis à l'Eglise catholique, et vu qu'il s'est toujours montré le sujet très fidèle de mon gouvernement impérial, homme de prudence et de sincérité, sa dignité lui est reconnue par mon Etat impérial ; en conséquence, selon que je l'ai ordonné par mon iradé impérial, qu'on donne à ce patriarche mon *bérat*, afin qu'il puisse en référer à ma Sublime Porte dans toutes les affaires ecclésiastiques et autres. C'est dans cette intention que mon *bérat* impérial lui est donné et concédé.

Dans tous les autres actes émanés de la Sublime Porte, les uniotes seront désormais désignés sous le nom de *Boulgar catholikh milletî, nation bulgare catholique*, pour les distinguer des Bulgares orthodoxes. Par le fait du *bérat* impérial, la communauté naissante acquerrait les mêmes droits et les mêmes privilèges que les Grecs orthodoxes, les Arméniens grégoriens, les Arméniens catholiques. Son kapoukchaya fut immédiatement reconnu, lui aussi, c'était Euth. Sapounoff de Gabrovo.

Bref, l'union paraît revivre d'une vie nouvelle ; beaucoup d'orthodoxes influents viennent à elle, et il semble qu'un brillant avenir lui soit réservé, lorsque des épreuves imprévues fondent à nouveau sur l'œuvre naissante.

M^{gr} Sokolski était trop inexpérimenté en affaires et en hommes, trop âgé aussi pour surmonter victorieusement les difficultés qui surgissaient de toutes parts. Ebloui par sa dignité, il ne comprenait pas que ses inférieurs pussent lui donner des conseils utiles. Il s'ensuivit des mécontentements secrets que la Russie sut habilement exploiter.

Convaincu que le mouvement unioniste s'arrêterait de lui-même si le chef disparaissait, l'ambassadeur moscovite conçut le hardi dessein d'enlever M^{rs} Sokolski. Il lui députa un de ses agents secrets pour essayer de capter la confiance du vieillard. Cet agent n'était autre que Slaveïkoff, ancien rédacteur de la *Bulgarie*, venu à Constantinople pour y traiter les affaires religieuses de la communauté bulgare de Varna. Slaveïkoff se présente au vieil archevêque en ami, gagne tout de suite sa confiance, et lui propose, séance tenante, un tour de promenade sur les rives du Bosphore. Le vieillard accepte avec empressement, heureux d'échapper pour une heure à sa retraite dorée, où l'ennui hantait ses loisirs. Sokolski partit donc, après s'être préalablement muni — détail significatif — de sa bulle d'évêque et de son *bérat* impérial. Il ne reparut pas, et cet enlèvement — ou cette fuite, reste encore enveloppé de mystère. D'aucuns ont prétendu que, après avoir passé quelque temps au patriarcat grec, il s'était retiré à Beuyuk-Déré où il serait resté deux jours, soit dans la résidence d'été de l'ambassadeur russe, soit sur le stationnaire de cette puissance. D'autres, mieux informés, soutiennent que l'évêque, trompé par son guide, se serait embarqué avec lui sur un caique pour une promenade dans le Haut-Bosphore jusqu'à Beuyuk-Déré. Là un bateau russe attendait, prêt à partir pour Odessa.

Slaveïkoff invita, dit-on, le vieillard à monter à bord pour une soi-disant visite du navire; mais à peine avaient-ils mis les pieds sur le pont que le vapeur levait l'ancre et cinglait vers la mer Noire. Il ne s'arrêta qu'à Odessa. Aussitôt débarqué, Slaveïkoff reprit le chemin de Constantinople pour y toucher, sans doute, le prix de sa félonie. Durant ce temps, Sokolski était dirigé sur Kiev, où il fut interné dans un monastère. A Odessa, on lui aurait fait signer une lettre aux uniates, dans laquelle il réprovoque et rétracte sa conversion au catholicisme, en termes qui dé-

tonnent sur ses lèvres de simple. Il est peu probable, si ce document est authentique, qu'il l'ait signé de bon gré. Tout porte à croire, au contraire, que la lettre a été forgée de toutes pièces par les Russes dans le but de semer la zizanie dans le camp des uniates et de les discréditer.

Sokolski, qu'on disait décédé, reparut en 1872. Voici ce qu'on lit à son sujet dans la *Correspondance française* du 22 mars 1872.

Qu'était-il devenu ? Les uns le disaient mort, d'autres enfermé dans un couvent. On ajoutait que sa persévérance dans le catholicisme était la cause de cette réclusion et du silence gardé par le gouvernement russe, lequel n'aurait pas manqué, disait-on, suivant son habitude, de sonner toutes les fanfares sur une défection aussi éclatante. Or, Sokolski vient de réparaître; il a fait sa réapparition officielle comme évêque encore uni avec Rome, puisqu'il a été amené dans le royaume de Pologne pour y faire des ordinations de prêtres d'un diocèse de Ruthènes unis. Nous avons sous les yeux deux récits qui donnent à cette cérémonie un caractère bien différent. Nous nous faisons un devoir de reproduire les deux assertions, en commençant par un extrait du *Slovo* de Léopol, journal qui se dit catholique, mais dont les sympathies pour la Russie sont connues de chacun :

« Dans l'antique cité de Chelm, le palais épiscopal a été habité par le E. R. évêque Joseph Sokolski, qui est arrivé exprès pour ordonner plusieurs nouveaux prêtres (grecs unis). Nous devons la plus grande reconnaissance à ce haut dignitaire de l'Eglise qui, à quatre-vingt-sept ans, pendant un hiver si rigoureux, a fait un si long voyage en arrivant de Kiev, berceau de notre sainte Eglise ruthène. Le vénérable évêque nous rappelle, par sa belle barbe blanche, les temps du roi Daniel (1220), quand notre rite était encore pur et que tout notre clergé portait encore des barbes. »

D'après le récit d'un journal polonais de la Galicie, Sokolski aurait abjuré depuis longtemps l'union avec Rome. On aurait donc fait ordonner des prêtres catholiques par un évêque qui ne serait plus catholique. Le nom du Pape n'a pas été prononcé une seule fois pendant toute la cérémonie, tandis que des prières ont été récitées pour

le synode schismatique de Saint-Pétersbourg, ce qui constituerait évidemment une adhésion au schisme. Il faut que la lumière se fasse sur ce mystère.

La lumière ne s'est jamais faite, mais il reste permis de croire que M^{gr} Sokolski n'a jamais renié sa foi catholique, car s'il fût tombé, la presse moscovite n'aurait pas manqué, comme dit fort bien la *Correspondance française*, de « sonner toutes les fanfares sur une défection aussi éclatante ». Il est difficile de dire, de façon exacte, la date de la mort de M^{gr} Sokolski.

Quoi qu'il en soit de l'orthodoxie du prélat, il n'en reste pas moins vrai que le coup de force, si contraire au droit des gens, dont il fut la victime, arrêta brusquement le mouvement de retour vers Rome. Le nombre des uniates, qui était déjà de 6000 environ, retomba à 4000.

Les premières défections furent celles de l'archimandrite Macaire et des quatre ou cinq autres popes qui avaient jadis mené le bon combat aux côtés de Tzankoff. Non contents de renier leur foi, ces nouveaux transfuges éprouvèrent encore le besoin de bafouer leurs vieux frères d'armes et tous ceux aux dépens desquels ils avaient longtemps vécu. Leur lettre est pleine d'accusations fausses et ridicules. N'est-ce pas une absurdité, en effet, de prétendre que Sokolski fut amené à Rome par ruse, que le Pape voulut l'obliger à célébrer en latin et lui raser la tête, que tous les promoteurs de l'union étaient des simoniaques et des vendus? Tzankoff, pour ne prendre qu'un exemple, travaillait si peu pour l'argent, qu'il dépensa tout son patrimoine et celui de son frère à défendre la cause de l'union et qu'il manquait souvent des dix paras nécessaires pour traverser le pont de Stamboul.

De tous les prêtres uniates, un seul restait encore fidèle, le pope Stantcho de Sliven, ancien desservant de la chapelle Tsoukalas de Philippopoli. A la suite d'une querelle, Stantcho était venu avec ses deux enfants, Radka et Nicolas, s'établir à Constantinople. Il y embrassa l'union et fut immédiatement attaché à

l'église de Galata. Pour l'empêcher de désertir, lui aussi, la cause catholique, Tzankoff épousa sa fille Radka, mais Stantcho n'en passait pas moins à l'ennemi six mois après, pour se réfugier au patriarcat grec. Son fils, alors âgé de vingt ans, éprouva tant de colère et de honte de voir son père se vendre aux Grecs qu'il en mourut. Sa dernière prière avait été que ses funérailles fussent présidées par des prêtres de sa nation. Le père refusa d'obtempérer aux désirs du mourant et le fit ensevelir par des prêtres grecs.

Quant à Sapounoff, le kapou-kehaya de la communauté, il fut faussement accusé par un coreligionnaire d'avoir, en 1856, fomenté une insurrection à Gabrovo. Emprisonné pour ce fait imaginaire, Sapounoff n'eut pas de peine à se disculper. Son innocence ayant été reconnue, l'ambassadeur de France obtint l'élargissement du prisonnier; mais quand on vint pour le délivrer, Nicolas Sapounoff était mort, empoisonné par ses ennemis.

*
**

Cependant, le noyau catholique resté fidèle ne désespérait pas. Encouragés et subventionnés par le comité polonais de Paris, par l'Œuvre des Ecoles d'Orient et celle de la Propagation de la foi, les Bulgares unis maintenaient leur modeste position à Constantinople, à Andrinople et en Macédoine, où les Lazaristes les secondaient de tout leur pouvoir et avec un absolu dévouement.

Après l'enlèvement de Sokolski, il fallut donner un chef aux divers groupements de catholiques uniates, épars dans l'empire. La difficulté était grande, car les Bulgares, facilement chauvins, réclamaient un chef de leur nationalité; d'autre part, Rome hésitait à obtempérer à leurs vœux, éclairée qu'elle était sur la versatilité du tempérament oriental. Que faire en ces conjonctures?

A Philippopoli et dans ses environs, il existe une population catholique de plusieurs milliers d'âmes, les Pauliciens ou

Pavlicans, qui suivent le rite latin depuis un temps immémorial. Elle forme un vicariat apostolique, administré par les Capucins, aidés de prêtres indigènes. M^{rs} Brunoni eut l'idée de placer à la tête des Bulgares unis un de ces prêtres qui adopterait le rite slave. Cette combinaison avait l'avantage de satisfaire l'amour-propre national et de donner au Saint-Siège toutes les garanties désirables, ce prêtre se trouvant, par sa naissance, son éducation purement romaine et par ses antécédents, à l'abri des séductions schismatiques. M^{rs} Canova, alors vicaire apostolique de Philippopoli, se prêta volontiers à l'exécution de ce projet et proposa le prêtre Pierre Arabajiski. Après bien des hésitations, celui-ci finit par accepter. Il prit donc le gouvernement spirituel de la communauté uniate, en même temps que la Porte le reconnaissait comme administrateur civil de la même communauté. C'était vers la fin de l'année 1861.

Arabajiski n'avait malheureusement pas les qualités d'un chef. L'activité, l'esprit de décision, le sens pratique lui faisaient complètement défaut. D'autre part, sa nature foncièrement honnête et consciencieuse supportait malaisément les ingérences étrangères dans l'administration de son troupeau.

Dépourvue de toutes ressources, la communauté naissante avait besoin pour s'étendre et s'organiser des aumônes de l'Europe. Les catholiques de France et d'Autriche lui en fournirent. Il s'était même formé à Paris un comité de dames françaises et polonaises, sous la présidence de la princesse Tcharkovski, pour recueillir, à l'intention des uniates, des offrandes et des ornements d'église. C'est ainsi que Napoléon III fit don au comité de dix calices en or et de dix calices en argent. L'Autriche, à son tour, fournit des livres liturgiques. Ces aumônes étaient envoyées, soit au Saint-Siège, soit au comité polonais de Constantinople, à charge pour ce dernier de les distribuer lui-même. La *Bulgarie*, qui avait dû cesser sa publication faute de ressources, reçut

ainsi une subvention qui permit à Tzankoff de la rééditer en avril 1862. Plus tard, le prince et la princesse Tcharkovski vinrent eux-mêmes à Constantinople se rendre compte de l'état de la communauté uniate. En compagnie de Sadyk-Pacha, de son vrai nom Tchaïkovsky, commandant des cosaques turcs, et de tous les officiers ou fonctionnaires polonais au service de la Porte, ils assistèrent un dimanche à la messe slave dans l'église uniate de Galata. Ces Polonais, en général, étaient moins des zéloteurs religieux que des agents politiques. On comprend, dès lors, que M^{rs} Arabajiski ait supporté malaisément leur ingérence dans les affaires spirituelles de sa communauté.

Le chef des Bulgares unis, bien qu'il en eut reçu l'autorisation du Pape, refusa obstinément de passer au rite slave et n'officia jamais dans l'église de Galata, d'aucuns affirment même qu'il n'y mit jamais les pieds. Pour desservir cette malheureuse église, désertée récemment par le pope Stantcho, on jeta les yeux sur un prêtre polonais, le R. P. Malczinski, plus tard évêque d'Alessio (Albanie). Celui-ci adopta le rite slave et devint ainsi le co-administrateur spirituel d'Arabajiski, auquel sa charge devenait décidément trop lourde pour ses frêles épaules.

Le gouvernement ottoman et la communauté bulgare ne pouvaient voir d'un bon œil un étranger à la tête de la hiérarchie uniate; ils invoquèrent contre lui son titre de Polonais et refusèrent de le reconnaître pour chef. NN. SS. Arabajiski et Malczinski durent se retirer (avril 1865). Mais n'anticipons pas.

C'est sous l'administration de ces deux prélats, pendant les années 1862 et 1863, que les principaux promoteurs de l'union abandonnèrent à leur tour la cause catholique. Tzankoff se retira à Roustchouk, Mircovitch à Vidin, Vaklidoff à Braila (1). Tous trois se réunirent encore, quelque

(1) Vaklidoff est mort catholique au collège des Assomptionistes à Philippopoli, où il passa les dernières années de sa vie.

temps plus tard, pour travailler ensemble à la conquête de l'autonomie religieuse et d'une hiérarchie bulgare indépendante. A noter aussi les palinodies de quelques évêques phanariotes, tels que Chrysanthe, coadjuteur du métropolitain d'Andrinople, et Dorothee de Vratza, qui se rallièrent au catholicisme pour se soustraire au châtimeut de certains crimes et qui, une fois assurés de l'impunité, regagnèrent en hâte le giron de l'orthodoxie.

En dépit de ces insuccès et de ces travers, la mission bulgare avait reçu quelque développement. En 1862, le P. d'Alzon, fondateur des Augustins de l'Assomption, se trouvait à Rome pour la canonisation des martyrs japonais. Encore sous l'impression des événements de Bulgarie, Pie IX l'appela, l'entretint confidentiellement des espérances que lui donnait l'Orient et lui demanda de travailler à l'évangélisation des Bulgares. Le jour suivant, en audience solennelle, il s'écria publiquement et à la surprise de tous : « Père d'Alzon, je bénis vos œuvres d'Orient et d'Occident ! » « C'est sur cette charte de donation, assez semblable à l' « Allez, » enseignez les nations » de Jésus, que la mission de Bulgarie fut établie. » Le P. d'Alzon, qui ne disposait alors que d'un personnel restreint, craignit de ne pouvoir suffire à l'immensité de cette tâche.

Il proposa au P. Kasciewich, supérieur des Résurrectionnistes polonais, de l'associer à cette œuvre d'évangélisation. Celui-ci accepta et, au mois de novembre 1863, les Résurrectionnistes ouvrirent à Andrinople une école pour les Bulgares unis.

Cette ville comptait un groupe important de catholiques, gouverné par un prêtre zélé, le P. Raphaël Popoff, qui, étant diacre, avait accompagné Sokolski à Rome. Elevé au sacerdoce par M^{gr} Brunoni, le P. Raphaël contribua grandement par sa parole et son exemple à raffermir le courage des uniates et à les conserver dans la foi catholique, en dépit des avanies sans nombre dont les accablaient leurs compatriotes.

Impatient d'obéir aux désirs du Pape, le P. d'Alzon avait envoyé, en décembre 1862, à Constantinople, un de ses meilleurs religieux, le P. Galabert, ancien docteur en médecine, que M^{gr} Brunoni mit aussitôt en rapport avec NN. SS. Arabajiski et Malczinski, chefs des uniates. De concert avec ce dernier, le P. Galabert entreprit son premier voyage à travers la Thrace et la Roumélie orientale pour étudier les besoins de la communauté catholique et aviser aux moyens pratiques d'y satisfaire. Une fois de retour à Constantinople où le P. d'Alzon prêchait un carême, le P. Galabert lui fit part de l'offre faite par M^{gr} Canova, vicaire apostolique de Philippopoli, d'ouvrir dans cette ville une école pour les Bulgares latins. La proposition fut acceptée, et, au mois de janvier 1864, les Augustins de l'Assomption inauguraient leurs œuvres bulgares, sous la forme d'une humble école primaire qui deviendra plus tard une pépinière d'apôtres.

J'ai déjà dit un mot de la mission des Lazaristes en Macédoine ; il y a lieu d'y revenir. Monastir, la Bitolia des Bulgares, est le centre d'une population bulgare nombreuse, que les Phanariotes essayèrent toujours vainement d'helléniser. C'est en 1857 que les Lazaristes s'y établirent avec M. Le Pavec comme premier supérieur.

Lors du mouvement bulgare en faveur de l'union, les missionnaires secondèrent de tout leur pouvoir les nouveaux convertis et repoussèrent activement les persécutions déchaînées contre eux par les Phanariotes, de connivence avec les autorités turques. Un village, pope en tête, se déclarait-il catholique ? on lui refusait la jouissance de l'église, pour la réserver exclusivement aux quelques habitants restés schismatiques ; on le frappait de corvées ou de contributions exceptionnelles ; on le soumettait à toutes les vexations. C'est alors que le missionnaire intervenait pour prendre la défense des opprimés et faire rendre gorge aux oppresseurs. Pourquoi faut-il que la France se soit désintéressée dans cette question d'une impor-

tance capitale? C'est, en effet, aux consuls autrichiens qu'il fallut recourir en plusieurs cas de danger grave.

C'est pour les rares uniates restés fidèles à leur foi, après l'enlèvement de Sokolski, que les Lazaristes ouvrirent en 1864 à Zeitenlik, près de Salonique, un établissement d'instruction primaire supérieure. Cet établissement fut transformé, vingt ans plus tard, en un Séminaire bulgare catholique pour la formation d'un clergé indigène.

*
* *

Il restait toujours à pourvoir au remplacement de NN. SS. Arabajiski et Malczinski. Le choix de la Propagande se fixa sur le prêtre Raphaël Popoff, dont l'intelligence et la piété, lors du voyage des délégués bulgares à Rome, avaient frappé Pie IX. Le nouvel administrateur venait du reste de donner des preuves multiples de son zèle pendant tout le temps de son séjour à Andrinople. Il avait notamment amené au catholicisme le moine Pantéléimon, supérieur et fondateur de deux monastères, l'un d'hommes, l'autre de femmes. Ce moine jouissait d'une grande réputation de sainteté et, par là-même, d'une vaste influence. L'évêque grec s'en montrait jaloux au point de lui susciter mille tracasseries odieuses. La persécution fut le chemin dont Dieu se servit pour l'amener, lui et ses deux communautés, à l'église catholique.

Rome décida que le nouveau prélat recevrait le titre d'évêque des Bulgares unis et qu'il serait consacré par un prélat de rite grec. A cet effet, M^{gr} Sembratowitch, archevêque *in partibus* de Nazianze du rite ruthène, fut expressément délégué par le Saint-Père, afin que la consécration eût lieu suivant les prescriptions du rite oriental. La cérémonie se fit le 19 novembre 1865, à Constantinople, dans la petite église bulgare de Saint-Jean Chrysostome, en présence des ambassadeurs de France et d'Autriche, de M^{gr} Grégoire-Joseph, patriarche melchite, de M^{gr} Méléce, métropolitain grec de Drama, nouvellement

converti, et d'une foule de Bulgares unis ou non unis.

Avant sa consécration, M^{gr} Raphaël, conseillé par quelques prélats catholiques haut placés, avait écrit à M^{gr} Auxence, son ancien évêque, alors en exil, pour le prier de revenir à l'union, à laquelle il avait un moment appartenu, en l'assurant qu'il deviendrait le chef spirituel de la Bulgarie et vicaire apostolique du Saint-Siège. M^{gr} Auxence ne tint aucun compte de cette lettre, sinon pour s'en servir contre son auteur en la faisant publier.

Après avoir reçu son béat d'investiture du sultan Abd-ul-Aziz, le nouvel évêque alla s'établir à Andrinople, résidence désignée par le décret d'élection. Il ne laissa à Constantinople qu'un simple prêtre, avec le titre de chancelier, pour le représenter auprès du gouvernement ottoman. Par ordre spécial de la Propagande, il commença en avril 1866 la visite de tous les centres uniates. M^{gr} Brunoni lui avait donné pour compagnon le P. Galabert, dont le zèle éclairé faisait le plus précieux des auxiliaires. La difficulté des communications, autant que la longueur du voyage rendirent cette visite fort pénible, dangereuse même. Depuis Salonique au Sud, jusqu'à Philippopoli au Nord, le nouvel évêque fut partout reçu avec enthousiasme. Les catholiques uniates étaient heureux, après tant d'années d'attente, de voir leur chef et leur père. Sa visite les consolait des afflictions passées. Les schismatiques, qui s'étaient refusés jusqu'alors à croire à l'existence d'un évêque catholique bulgare, se trouvèrent confondus. Bref, cette tournée pastorale de huit mois suscita de nouvelles conversions, en même temps qu'elle éclaira l'évêque sur les besoins de ses ouailles.

A la suite de cette visite, un rapport détaillé (1) sur l'état de l'union fut envoyé à la Propagande. M^{gr} Popoff terminait ce rapport en demandant à la S. Congrégation d'avoir toujours auprès

(1) Voir *Bulletin de l'œuvre des écoles d'Orient* (année 1867).

de lui un prêtre latin pour lui servir de théologien consultant. Ce fut le P. Galabert qui fut choisi. Au mois d'avril 1867, ce dernier quittait donc Philippopoli pour s'établir à Andrinople.

L'épiscopat de M^{gr} Raphaël Popoff fut marqué par la création d'églises et d'écoles et par toute une floraison de belles œuvres sur un sol pourtant très ingrat. Vu la répulsion instinctive des orthodoxes pour les prêtres étrangers à leur nation et à leur rite, il était urgent d'organiser des écoles et des Séminaires pour la formation d'un clergé indigène, zélé et instruit. Les généreux secours accordés par la Propagande, la Propagation de la Foi et l'Œuvre des Ecoles d'Orient permirent de réaliser en partie cet important dessein. Mais en maints villages catholiques les saints mystères étaient toujours célébrés, faute d'églises, dans de misérables granges, et cette situation nuisait beaucoup au prestige de l'union.

M^{gr} Popoff avait principalement à cœur de construire au plus tôt une église uniate à Constantinople. Cette ville était visitée chaque année par un grand nombre de Bulgares dont certains, très favorables au catholicisme, mais qui n'y trouvaient pas d'église catholique de leur rite, s'en retournaient convaincus que l'Union avait définitivement vécu. Ce projet, si longtemps caressé, n'aboutit pas.

Bref, jusqu'en 1876, année où il mourut, M^{gr} Popoff s'occupa activement, avec l'aide des Lazaristes en Macédoine, des Assomptionnistes et des Résurrectionnistes en Thrace, des Assomptionnistes en Roumélie orientale, à relever les ruines accumulées par les premières apostasies.

Le coup mortel avait été porté à l'œuvre, le lendemain emportait les fruits des travaux de la veille, sans que rien fit encore prévoir comment on pourrait assurer à cet apostolat une solidité durable. Pendant plusieurs années, ce fut chez les nouveaux convertis un va-et-vient continu du catholicisme à l'orthodoxie et réciproquement (1).

(1) Article *Bulgarie*, par le P. Vailhé, dans le

En 1883, la Propagande créa une nouvelle organisation pour les Bulgares unis. M^{gr} Nil Isvoroff fut nommé administrateur apostolique à Constantinople avec le titre d'archevêque. Deux vicariats apostoliques, celui de Macédoine et celui de Thrace, furent également constitués, et subsistent toujours. La charge d'administrateur apostolique — supprimée quelque temps par suite de la chute de son titulaire — a été rétablie en 1907 avec M^{gr} Michel Miroff pour occupant (1).

Le vicariat apostolique bulgare de Macédoine fut érigé le 12 juin 1883 et confié aux Lazaristes dont un des membres, M^{gr} Lazare Mladenoff, recevait, ce jour même, la consécration épiscopale. En 1885, on fondait un Séminaire, à Zeïtenlik pour former des prêtres indigènes de rite slave et des instituteurs catholiques à destination des villages de Macédoine. En 1889, les Prêtres de la Mission jetaient même les premières bases d'une Congrégation de religieuses bulgares. En 1892, plusieurs de leurs missionnaires quittaient le rite latin pour embrasser le rite slave et se vouer plus complètement à la grande œuvre de l'union. Durant l'espace de dix années, de 1884 à 1894, les conversions se multiplièrent et près de soixante villages se firent catholiques. Mais, dès 1894, les partisans de l'exarque se mirent en campagne pour enrôler sous leur bannière les nouveaux convertis. Le succès couronna leurs efforts, et, de 30 000, le nombre des uniates descendit à 8 000 environ; prêtres et instituteurs repassèrent en masse à l'orthodoxie; le vicaire apostolique lui-même fut entraîné dans le mouvement général et fit une chute scandaleuse, qu'il ne tarda pas, d'ailleurs, à réparer. M^{gr} Mladenoff, sa faute reconnue, fut envoyé à Rome, où il est encore. On

Dictionnaire de théologie catholique, de VACANT-MANGENOT, t. II, col. 1230.

(1) Le gouvernement ottoman a longtemps hésité à reconnaître la charge d'administrateur apostolique des Bulgares unis, à Constantinople. M^{gr} Miroff vient enfin de recevoir (juillet 1909) son *béat* d'investiture avec le titre de chef des catholiques bulgares de tout l'empire ottoman.

lui donna pour successeur, le 23 juillet 1895, un séculier, M^{sr} Epiphane Chanoff, qui réside habituellement à Salonique (1). Aujourd'hui, la mission semble reprendre une vie nouvelle, et le vicariat apostolique de Macédoine compterait 10 000 catholiques environ, répartis en une vingtaine de villages.

Le vicariat apostolique bulgare de Thrace a été érigé le 7 avril 1883 avec M^{sr} Michel Petkoff pour premier pasteur. Ce dernier, ancien élève de la Propagande, porte le titre d'évêque d'Hébron. Depuis les apostasies qui suivirent la disparition de Sokolski, ce diocèse n'a pas eu de nombreuses défections à déplorer. Il compte sensiblement le même nombre de fidèles qu'il avait trente ou quarante ans auparavant, desservis par quelque vingt-cinq prêtres dont plusieurs Assomptionnistes et Résurrectionnistes de rite slave. Il n'existe qu'un Séminaire bulgare proprement dit, celui de Kara-Aghatch, près d'Andrinople, qu'ont fondé et que dirigent encore les Pères de l'Assomption. Le vicariat apostolique bulgare de Thrace compte une douzaine de paroisses ou stations en Turquie, et une demi-douzaine en Bulgarie.

*
* *

Voilà donc, esquissé à grands traits, l'historique du mouvement unioniste de 1861. Il reste à nous demander les motifs de son insuccès relatif.

Certains historiens, prenant leurs désirs pour des réalités, avaient laissé croire un instant à la conversion complète de la nation bulgare. Plutôt que de s'avouer mauvais juges, ils mirent l'échec de leurs espoirs sur le compte de l'inconstance orientale, déclarèrent que tout était perdu et qu'il était radicalement impossible de faire fond sur les Slaves des Balkans aussi bien que sur les Grecs.

Pour se rendre un compte exact de la situation, il faut se rappeler les vraies causes du mouvement religieux en ques-

tion. Pressurés par le clergé phanariote, les Bulgares aspiraient avant tout à se libérer de ce joug humiliant et à conquérir l'autonomie religieuse en attendant l'autonomie politique. C'est pour tenter la réalisation de ce beau rêve que les chefs du mouvement nationaliste conçurent le projet de s'unir avec Rome, car en s'attachant le Pape ils s'assuraient du même coup l'appui matériel et moral de la France, protectrice attirée des catholiques orientaux. Telle était l'arrière-pensée des promoteurs du mouvement. D'ailleurs, il faut bien le dire, le peuple bulgare en général n'était pas mûr pour une union féconde avec Rome. Il se mêlait à ses desseins trop d'intérêts humains, trop de visées égoïstes et d'ambitions politiques, pour que ce noble projet fût béni de Dieu.

Aussi longtemps qu'on identifiera ces deux termes, pourtant bien distincts : *religion* et *nationalité*, l'union restera impossible. Or, en ces pays, hier encore sous le joug turc, et pressurés trop souvent par le clergé, la nationalité opprimée n'a été maintenue que par la religion : celle-ci a sauvé celle-là, et l'on comprend que le peuple se soit accoutumé à les identifier ou à les confondre. C'est pourtant là une erreur capitale qu'il importe de dissiper. La religion, quelques services qu'elle ait rendus à la nationalité, lui est si peu identique, qu'on peut fort bien concevoir l'une sans l'autre et qu'en pratique on les rencontre séparément. Car, enfin, il ne suffit pas de se dire Bulgare pour être en même temps un fils dévoué de l'Eglise nationale, puisque, hélas ! une bonne partie de la nation, les jeunes générations surtout, vivent dans l'indifférence religieuse la plus complète ; de même qu'il ne suffit pas de se dire le fils soumis de cette même Eglise nationale pour devenir du même coup un ardent patriote. Ce sont là choses bien distinctes.

Néanmoins, les préjugés sont tellement ancrés dans les âmes qu'un Bulgare orthodoxe ne peut, aujourd'hui encore, tourner

(1) S. VAILHÉ, *op. et loc. cit.*

les yeux vers l'Eglise catholique sans être aussitôt taxé de trahison envers sa patrie. La constitution du pays proclame, il est vrai, l'entière liberté des cultes, mais l'opinion n'en reste pas moins hostile à la propagande catholique et au catholicisme en général, qui fut pourtant la religion des ancêtres et des plus grands rois de l'histoire nationale. Explique qui pourra ces anomalies!

Dans le mouvement religieux de 1861, l'esprit de nationalité seul avait donc été mis en branle. Les missionnaires catholiques qui secondèrent avec tant de dévouement le retour des Bulgares au catholicisme n'étaient pour rien dans ce retour; ils ne l'avaient ni provoqué ni préparé. C'est un fait acquis : les véritables promoteurs du mouvement furent, en réalité, les agents politiques du comité polonais de Paris, catholiques de nom, mais indifférents en matière religieuse, quand ils ne faisaient pas profession d'athéisme. Ajoutons même qu'ils infusèrent leurs funestes principes à plusieurs Bulgares, chefs du mouvement. Tandis que ces derniers rêvaient, en s'unissant avec Rome, de secouer le joug du Phanar pour s'octroyer, une fois libres, l'autonomie religieuse d'abord et l'autonomie politique ensuite, les agents polonais, leurs inspireurs, avaient un but très différent. Ce but était de créer des embarras à la Russie et de soustraire à l'influence russe six millions de Slaves pour s'en faire des alliés dans la lutte contre l'ennemi héréditaire de la Pologne.

Parmi les auteurs de ce plan machiavélique il en est un dont nous avons déjà parlé, Tchaïkovsky — connu en Turquie sous le nom de Sadyk-Pacha — qui était animé contre la Russie d'une haine profonde. N'avait-il pas ourdi, étant déjà au service de la Porte ottomane, une vaste intrigue pour soulever contre le tsar et détacher de l'empire moscovite plusieurs

millions de raskolniks? (1) Effectivement, ce hardi Polonais avait résolu de donner aux vieux-croyants, « dont le nombre semble d'autant plus effrayant, écrit M. Leroy-Beaulieu, qu'il est indéterminé », un centre religieux en dehors de la Russie, pour mettre la direction du schisme au service des ennemis du tsar. Pour atteindre son but il entra en rapports avec une colonie de Cosaques vieux-croyants, implantés dans la Dobroudja depuis le XVIII^e siècle et demeurés en relation avec leurs frères, les Cosaques de l'empire. Il leur fit entrevoir, avec le rétablissement de l'ancienne foi, une vague république cosaque et starovère, où la Pologne eût forcément trouvé une alliée. Avant tout, il fallait donner à ces raskolniks un chef placé à l'abri des atteintes du gouvernement russe. Un ancien évêque de Bosnie, un transfuge nommé Ambroise, fut découvert par un renégat polonais et installé à Belokrinitsa (Bukovine) comme métropolitaine du schisme (1846).

Son dessein une fois réalisé, Tchaïkovski n'en obtint pas les résultats qu'il attendait. Sourds aux suggestions des promoteurs de la hiérarchie schimastique, les vieux-croyants étaient trop patriotes pour faire jamais cause commune avec les ennemis de la sainte Russie. Les agitateurs polonais avaient perdu et leur peine et leur temps.

Leurs tentatives pour arracher à l'influence russe la Bulgarie renaissante aboutirent au même piteux échec. Le retour en masse au catholicisme qui servait de paravent à leurs visées politiques avorta, provoquant la ruine de leurs projets ambitieux.

CRESCENT ARMANET.

Philippopoli.

(1) A. LEROY-BEAULIEU, *L'Empire des tsars*, t. III, p. 410.

LES ŒUVRES DE JEAN EUGENIKOS

Jean Eugenikos, le frère du trop célèbre métropolitain Marc d'Ephèse, a joué dans l'histoire religieuse de son temps un rôle considérable, qu'il me paraît utile de remettre en lumière. Si les manuels passent à peu près sous silence son action sur les événements qui suivirent à Constantinople le concile de Florence et l'union avec Rome signée par les représentants de l'Eglise grecque, la cause principale en est que la plupart de ses œuvres sont restées jusqu'ici inédites ou demeurent disséminées dans des recueils souvent inabordables. Leur réunion en un volume qui, j'espère, ne tardera pas à paraître, sera pour beaucoup une véritable révélation du personnage.

Nous n'avons d'ailleurs sur lui que d'assez maigres renseignements biographiques. Il naquit à Constantinople, dans le dernier quart du xiv^e siècle. Son père, le diacre George, *sakellion* de la Grande Eglise et directeur d'une école, nous a laissé un office en l'honneur de saint Spyridon. Sa mère, Anne, était fille d'un médecin nommé Luc. Comme son frère Manuel, qui s'appela Marc en devenant moine, Jean dut être d'abord l'élève de son père, puis suivre les leçons des maîtres illustres de l'époque. Il entra dans les rangs du clergé séculier, fut ordonné diacre et occupa la charge importante de *nomophylax*.

C'est sans doute dans sa jeunesse qu'il habita la Grèce, probablement Sparte. En 1435, à Constantinople, il enseignait le grec à Jean Tortelli d'Arezzo, le futur bibliothécaire du pape Nicolas V.

Jean était du nombre des hauts dignitaires ecclésiastiques qui accompagnèrent en Italie l'empereur Jean Paléologue. Mais, ennuyé de voir les négociations traîner en longueur et sûrement déterminé d'avance à n'admettre aucun rapprochement avec les Latins, il quitta Ferrare, et, le 13 septembre 1438, s'embarqua pour revenir

en Orient; il faillit périr dans le naufrage du bateau sur lequel il était d'abord monté.

Une fois rentré dans sa patrie, Jean Eugenikos consacra sa vie à combattre le parti de l'Union. Il eut, semble-t-il, à subir un exil, comme Marc qui fut envoyé dans son diocèse, puis relégué à Lemnos : ni l'un ni l'autre n'a signé la déclaration des membres du saint synode à l'empereur, qu'on peut dater de 1440. Je supposerais volontiers que les deux entêtés champions du schisme ne furent autorisés à résider dans la capitale qu'après la mort de Jean Paléologue, 31 octobre 1448 : la chose n'est pourtant pas certaine; car Marc mourut peut-être dès 1443 et non en 1449.

Où et à quelle date mourut Jean Eugenikos? Nous l'ignorons. Il survécut à la prise de Constantinople par les Turcs, mais n'en fut pas témoin oculaire. Tout en proclamant le joug de l'Islam préférable à l'Union religieuse avec la vieille Rome, il crut bon sans doute de mettre son fanatisme à l'abri.

En attendant l'heure improbable où des documents nouveaux permettront de compléter cette notice, je vais donner le catalogue des ouvrages de Jean Eugenikos, tant imprimés qu'inédits. Je serais très reconnaissant à ceux de nos lecteurs qui voudraient bien me signaler des corrections ou des additions à faire. Pour plus de clarté, je procéderai par ordre de matières.

I. HYMNOGRAPHIE.

Comme son père George, comme son frère Marc, comme tant de Byzantins, Jean Eugenikos a cultivé le genre hymnographique.

1. Cantique à saint Jean, apôtre, sur le rythme de l'Acathiste, publié par le célèbre moine Nicodème de Naxos, *Κανόνες ὑμνολογίας* (*sic*). Leipzig, 1799, p. 84-96. Il se trouve aussi dans les cod. Iber. 515 et Esphigm. 179.

2. Cantiques et hymnes (?) à la Trinité; cod. Kausokal. 11.

3. Office en l'honneur de Marc d'Ephèse; cod. Paris. 1295, fol. 304-313 v^o, et cod. Iber. 388, fol. 780. Un prochain numéro de l'*Orient chrétien* contiendra le texte du synaxaire de cet office, c'est-à-dire de la notice biographique consacrée à Marc par son frère, morceau du plus grand intérêt pour l'histoire du prélat.

4. Canon et idiomèles à saint Eugène, martyr, patron de Trébizonde; cod. Paris. 2075, fol. 2-6 v^o.

5. Office commun à saint Nicolas de Myre et à saint Spyridon de Trimythonte; cod. Paris. 2075, fol. 9-13 v^o.

6. Office à saint Philosophe, martyr; cod. Paris. 2075, fol. 15-19 v^o. Cet office est précédé, fol. 14 v^o, d'un synaxaire du saint, rédigé par Jean Eugenikos d'après un passage du *Paterikon*, transcrit fol. 14.

7. Stichères des huit tons, destinés à être chantés aux funérailles des évêques, moines et prêtres; cod. Paris. 2075, fol. 20-23 v^o.

8. Canon à saint Joasaph; cod. Urbin. 95, fol. 328.

9. Canon d'action de grâces à la Theotokos pour avoir été sauvé du naufrage; cod. Urbin. 95, fol. 329.

10. Canon à saint Joasaph? cod. Urbin. 95, fol. 331.

Il y a peut-être d'autres pièces de Jean Eugenikos dans ce manuscrit, dont les fol. 265-267, 269-283, 326-333 v^o? sont écrits de sa main.

II. PRIÈRES EN PROSE.

1. Prière à la Theotokos.
2. Prière à la Trinité.
3. Prière au Saint-Esprit.
4. Prière à Dieu le Père.
5. Prière à Jésus-Christ.

Ces cinq oraisons sont imprimées dans un recueil de Nicodème de Naxos, *Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητανικῶν καὶ δογματικῶν ψαλμῶν*, Constantinople, 1799, p. 74-76, 87-88, 107-110, 124-127, 143-146. Le cod.

Hierosol. S.-Sab. 700, fol. 10-11, 34-35, 35 v^o-37, 37-39, les contient aussi, excepté la prière au Saint-Esprit. Le cod. 112 du monastère de Leimon, à Mitylène, contient, copiée deux fois, fol. 85 v^o et 201 v^o, une prière à la Trinité, vraisemblablement celle qu'a imprimée Nicodème. Je pense aussi que la prière à Dieu signalée dans le cod. Iber. 538 se confond avec une des précédentes. La chose est presque sûre pour une autre du cod. Iber. 388, fol. 776 : malgré une petite variante dans l'incipit, ce doit être la prière à Dieu le Père de l'édition de Nicodème.

6. Prière à saint Jean Chrysostome, composée à la demande d'une personne pieuse; cod. Paris. 2075, fol. 395.

7. Prière à sainte Alexandra, reine, placée dans la bouche d'une personne de ce nom; *ibid.*, fol. 395 v^o.

8. Deux prières à la Theotokos; *ibid.*, fol. 384.

9. Fragment d'une prière, cod. Urbin. 95, fol. 332-333 v^o. Il n'est pas certain qu'elle soit de Jean Eugenikos.

III. POÉSIES MÉTRIQUES.

1. Sur une image de saint Jean Chrysostome, vingt-cinq vers iambiques.

2. Epitaphe d'une Palæologina; le premier mot seul a été copié.

3. Sur un *panagiarion*, quatre vers iambiques.

Ces pièces ont été publiées par Bandini, *Catalogus cod. græcorum biblioth. Laurentianæ*, t. III, col. 322, d'après le cod. Laurent. 8 du pl. 86, fol. 303 v^o-304.

4. A l'empereur Jean Paléologue, cinquante-huit vers iambiques; cod. Pii II 37, fol. 1, et cod. Vatic. 134, fol. 124.

5. Sur les évangélistes, cod. Paris. 2075, fol. 8-8 v^o : trois vers héroïques sur les quatre évangélistes, suivis de cinq vers iambiques et quatre vers héroïques sur chacun, au total trente-neuf vers. Ils ne sont peut-être pas de Jean Eugenikos; je me souviens d'en avoir lu une partie, mal édités par A.-P. Kerameus, dans un

recueil de Smyrne que je ne puis retrouver, mais d'après un manuscrit antérieur au xv^e siècle. Peut-être Jean Eugenikos a-t-il simplement complété la collection.

6. Sur David, cinq vers iambiques, et sur Dalila, cinq vers semblables; cod. Paris. 2075, fol. 281 v^o.

7. Epitaphe d'un prince, cod. Paris. suppl. 475, fol. 58 v^o seq., publiée par E. Legrand dans le *Δελτίον* de la Société historique et ethnologique de Grèce, Athènes, t. 1^{er}, 1883, p. 455-458. D'après les observations ajoutées par N. G. Politès, *ibid.*, p. 459-461, il est impossible de déterminer le nom du prince en question.

8. Vers héroïques; cod. Dionys. 347, fol. 193.

9. Enigmes; *ibid.*, fol. 195.

10. Enigmes en vers politiques; *ibid.*, fol. 197.

IV. DISCOURS.

1. Panégyrique de saint Jacques, martyr persan; cod. Vindebon. théol. CLXXXVI.

2. Improvisation adressée un lendemain de Noël au despote Théodore Paléologue; cod. Paris. 2075, fol. 230-230 v^o.

3. Discours sur l'arrangement des affaires ecclésiastiques; cod. Paris. 2075, fol. 314-315 v^o. Ce discours ou, comme l'appelle l'auteur, cette doxologie à Dieu, n'est qu'une suite d'exclamations de joie délirante. Il a été prononcé hors de Constantinople, où triomphent les partisans de l'union avec Rome, et sans doute en présence de Constantin [Dragasès] et de la basilissa Théodora, qui y sont loués. Comme Constantin épousa Théodora en juillet 1428 et que celle-ci mourut en novembre 1429, la pièce est à peu près datée. Elle a évidemment été dite dans une église des pays gouvernés par Constantin, par exemple à Mistra. Jean semble y parler d'un concile où les patriarches d'Orient auraient rejeté toute idée de rapprochement avec les Latins: mais il s'agit plutôt, je crois, de quelque décision de synode local ratifiée par lesdits patriarches.

4. Allocution adressée « au frère de

l'impératrice »; cod. Paris. 2075, fol. 316-316 v^o. C'est un compliment de rhétorique banale à un personnage qu'il nous est impossible d'identifier.

5. Sermon sur l'Ascension; cod. Paris. 2075, fol. 338-342.

6. Homélie sur l'Oraison dominicale; cod. Paris. 2075, fol. 385-393 v^o; il y en a une copie dans le cod. Paris. suppl. 475.

7. Sur la toilette des femmes; cod. Paris. 2075, fol. 411-412 v^o. C'est un fragment de sermon, contenant des traits de mœurs vigoureusement tracés.

V. THÉOLOGIE.

1. Traité sur la vie monastique, adressé au « Frère Gennade », c'est-à-dire certainement à Gennade Scholarios; cod. Paris. 2075, fol. 191-198 v^o.

2. Traité sur l'entrée en religion, adressé au despote Théodore Paléologue; cod. Paris. 2075, fol. 199-226 v^o. C'est vers 1427 que Théodore annonça son intention de se faire moine; mais ce n'était là qu'une indigne comédie de sa part: Jean Eugenikos s'y laissa prendre, sans doute comme beaucoup d'autres.

3. Sur les devoirs des confesseurs; cod. Paris. 2075, fol. 282-283 v^o. Il y a un curieux passage sur les nombreux confesseurs qui se livrent à la bonne chère et s'enivrent avec leurs pénitents.

4. Explication du symbole; cod. Paris. 2075, fol. 363-383 v^o; il y en a aussi une copie dans le cod. Paris. suppl. 475. A signaler, outre les deux paragraphes sur la défense de rien ajouter au symbole et sur la procession du Saint-Esprit, la bizarre interprétation de la forme des lettres du mot AMHN, du goût byzantin le plus pur.

5. Réfutation du décret dogmatique de Florence. Ce long traité a été publié par le patriarche de Jérusalem Dosithée, *Τόμος καταλλαγῆς*, lassy, 1692, p. 206-273, d'après le cod. 204 du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople. Il est aussi dans le cod. Paris. 1218, fol. 137 seq., et dans le cod. Monac. 256, fol. 342 seq.; d'après ce dernier, V. Loch a édité un

fragment de l'ouvrage, *Das dogma der griech. Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842, p. 113-115. Corriger d'après ces données ce que dit A. Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, Munich, 1897, p. 117. Ajouter que Allatius avait déjà cité des fragments de Jean, *De purgatorio*, Rome, 1655, p. 61, 140, 220, 241.

VI. DESCRIPTIONS.

Nous groupons sous ce titre ces exercices de rhétorique puérile où se délectaient les beaux esprits byzantins et qu'ils nommaient *ἐκφράσεις*.

1. Les saisons; cod. Paris. 2075, fol. 175 v^o.

2. La rose, conte mythologique; cod. Paris. 2075, fol. 176-176 v^o.

3. Les rois dans un jardin, description d'un tapis. Edité par Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, t. 1^{er}, p. 340, d'après le cod. Paris. 2075, fol. 177-178 v^o. Se lit aussi dans le cod. 184, fol. 298-311, du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople.

4. Description et éloge de Trébizonde. Edité, d'après le cod. Paris. 2075, fol. 179-182 v^o, par Th. L. F. Tafel, *Eustathii metropol. Thessalon. opuscula. Accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenicus*, Francfort-sur-Mein, 1832, p. 370-373.

5. Description d'un platane, c'est-à-dire d'un tapis ou d'un tableau représentant cet arbre. Editée par Boissonade, *op. cit.*, p. 331, d'après le cod. Paris. 2075, fol. 183-184. Se trouve aussi dans le cod. 184 du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, fol. 301.

6. Description d'une peinture représentant la Theotokos et l'Enfant Jésus. Editée par Boissonade, *op. cit.*, p. 333, d'après le cod. Paris. 2075, fol. 184-185 v^o.

7. Description et éloge de l'île d'Imbros. Edité par Boissonade, *op. cit.*, p. 329, d'après le cod. Paris. 2075, fol. 231-232; réédité par W. Froehner, dans *Philologus*, t. XX, 1863, p. 509.

8. Description du village de Petrina, près de Sparte. Publié d'une façon très insuffisante par C. Nestoridès dans le *Δελτίον* de la Société historique et ethnographique de Grèce, Athènes, t. IV, 1892, p. 628-634, d'après une très mauvaise copie du cod. Mosq. biblioth. synod. 440, fol. 56. Existe aussi dans le cod. 411 du metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, p. 445.

M. S. Lambros, *Νέος Ἑλληνομνημίων*, Athènes, t. II, 1905, p. 443, signale une *Description de Corinthe* qui pourrait être aussi de Jean Eugenikos.

VII. MONODIES.

Les monodies sont un autre genre d'exercices littéraires très en vogue chez les Byzantins, des oraisons funèbres non débitées en chaire.

1. Monodie sur la princesse Marie, cod. Paris. 2075, fol. 227-229. Marie, fille d'Alexis IV Comnène, empereur de Trébizonde, et de Théodora Cantacuzène, épousa l'empereur Jean Paléologue en septembre 1427 et mourut le 17 décembre 1439.

2. Monodie sur un personnage anonyme. Publiée par S. Lambros, *op. cit.*, t. V, 1908, p. 240-242, d'après cod. Paris. 2075, fol. 232 v^o-233 v^o, parmi les monodies concernant la prise de Constantinople. Se trouve aussi dans le cod. Paris. suppl. 475.

3. Monodie sur la prise de Constantinople. Publiée par S. Lambros, *ibid.*, p. 219-226, d'après cod. Paris. suppl. 678, fol. 115-118. Il y a dans ce manuscrit une lacune après le fol. 116, placé, d'ailleurs, à tort avant le fol. 117; le fol. 118 est de l'exécrable écriture de Minoïde Minas. Cette monodie est aussi contenue dans le cod. Iber. 388, fol. 717 v^o; mais je ne saurais dire si elle y est complète. Elle est annoncée par la table des matières placée par Jean Eugenikos en tête du cod. Paris. 2075, fol. 1 v^o, mais ne se lit pas dans ce manuscrit.

(A suivre.) S. PÉTRIDÈS.

Constantinople.

CHEZ LES GRECS ORTHODOXES

I. DANS L'ÉGLISE D'ALEXANDRIE.

On sait qu'une colonie grecque orthodoxe s'est établie en Abyssinie. S. B. M^{sr} Photios, patriarche d'Alexandrie et dont ces orthodoxes sont les fils spirituels, vient de leur donner un témoignage de particulière sollicitude en chargeant M^{sr} Christophore, métropolitite d'Axoum, de les visiter et d'organiser leur communauté.

L'évêque missionnaire, accompagné de plusieurs ecclésiastiques, a quitté le Caire le dernier jour de l'année 1909, à destination de Port-Soudan, en Abyssinie. Là, une chaude réception lui a été ménagée. Puis, sous la conduite d'un Grec qui savait l'éthiopien, l'évêque a tour à tour inspecté Massaba et Asmara. C'est dans cette dernière localité qu'il a dit la messe le 9 janvier 1910; c'est là aussi qu'il a fixé momentanément sa résidence et qu'il a procédé à l'organisation de la communauté naissante.

C'est la première fois, paraît-il, qu'un évêque grec se rend en Abyssinie, depuis les heureux jours où saint Frumence y abordait, après avoir reçu la consécration épiscopale des mains de saint Athanase. M^{sr} Christophore d'Axoum n'aurait-il pas une mission secrète auprès de l'Eglise monophysite d'Éthiopie qui relève du patriarcat copte d'Alexandrie?

Durant l'année 1909, le patriarcat grec d'Alexandrie a continué l'œuvre de sa réorganisation que M^{sr} Photios poursuit depuis plusieurs années avec un grand esprit de zèle. Cinq métropolitites, titulaires, si je ne me trompe : Théophane de Tripoli, Nectaire de Memphis, Michel de Ptolémaïs, Christophore d'Axoum et Sophrone de Léontopolis, constituent à l'heure actuelle le saint synode et forment le conseil du patriarche. On signale également de côté et d'autre l'érection ou la construction de bon nombre d'écoles, d'églises et d'hôpi-

taux. Tout cela est fort louable et marque un réveil d'activité bien comprise à laquelle nous ne saurions qu'applaudir. La revue du patriarcat grec a eu aussi le mérite de dénoncer l'exploitation honteuse que l'on fait des jeunes filles grecques, venues chercher du travail en Egypte et que des gens sans aveu enrégimentent dans les maisons de tolérance; ce sont elles, en effet, qui forment presque tout le personnel de ces maisons. Le patriarcat pourrait peut-être s'entendre à ce sujet avec les œuvres interconfessionnelles pour la protection de la jeune fille, qui existent dans toutes les grandes villes d'Europe et qui rendent des services si appréciables. Sur ce terrain-là il ne saurait y avoir de division.

De même, nous félicitons bien sincèrement le clergé grec de ce patriarcat de ne pas imiter celui de Constantinople et de prendre part, lui aussi, au mouvement intellectuel qui est la marque caractéristique de notre époque. Les deux revues publiées par lui : le *Phare ecclésiastique* (mensuel) et le *Pantainos* (hebdomadaire), tout en n'étant pas exclusivement rédigées par les prêtres de ce patriarcat, sont en grande partie son œuvre, et l'on sent que le directeur déploie un zèle fort louable pour les tenir au courant, soit des progrès scientifiques, soit des nouvelles des diverses Eglises. La nôtre y est assez souvent maltraitée, bien que le ton d'hostilité acrimonieuse, pris dès le début, ait heureusement changé. Pourquoi faut-il que là, comme du reste dans la *Néa Sion* et dans les autres publications grecques, on adopte maintenant, pour écrire les mots *catholique* et *catholicisme*, une orthographe qui n'a jamais été employée que par les malotrus? A défaut de philologie, les rédacteurs de ces périodiques ne devraient pas ignorer les premiers éléments de la politesse.

II. DANS L'ÉGLISE DE GRÈCE.

Comme l'Église d'Alexandrie, celle du royaume de Grèce cherche à sortir par des innovations plus ou moins heureuses du marasme dans lequel elle est plongée depuis longtemps. Ce n'est pas assez, en effet, pour le gouvernement de l'avoir réglementée au point de vue financier; voici que, par une loi votée récemment, il prescrit le mariage du clergé paroissial.

A vrai dire, la majeure partie des clercs employés au service des paroisses étaient déjà engagés dans les liens du mariage. Dès lors, sous quel rapport la nouvelle loi modifie-t-elle l'état social du clergé?

Pour s'en rendre compte, remarquons que le personnel qui dessert les paroisses orthodoxes en Grèce se recrute à la fois et parmi les clercs mariés, qui dans l'ensemble sont dépourvus de toute formation théologique et cléricale, et parmi les hiéromoines, c'est-à-dire les religieux sortis momentanément de leurs couvents, et les étudiants ecclésiastiques, qui, pour divers motifs, mais surtout pour aspirer aux hautes charges cléricales, se vouent au célibat avant d'entrer dans les ordres. On conçoit que, dans un pays où l'aspiration au sacerdoce n'est presque jamais l'effet d'une vraie vocation, des inconvénients puissent résulter de ce contact de prêtres non mariés avec les brebis spirituelles confiées à leurs soins.

C'est donc à cette périlleuse situation que doit remédier la nouvelle loi. Elle comporte, en effet, les deux clauses suivantes: 1° tout prêtre, pour occuper le poste de curé dans les paroisses, devra être marié; 2° les moines qui se trouvaient jusqu'ici employés dans les paroisses retourneront dans les monastères.

La presse grecque de Constantinople a conseillé à la Grande Église d'imiter l'exemple de sa sœur, assurant qu'une loi qui imposerait le mariage à tout le bas clergé assurerait par là même le progrès et l'assainissement du clergé. C'est là le vœu, on ne saurait le nier, de la majorité des familles orthodoxes, bien

qu'il nous soit permis de rester sceptiques sur l'efficacité du remède préconisé, et en même temps de constater avec regret de quelle triste réputation jouit le clergé non marié auprès de ses coreligionnaires. Si nous avons un conseil à donner à la Grande Église, ce serait non pas d'imiter la Grèce, mais de n'admettre à la prêtrise que des gens qui n'envisagent pas le sacerdoce comme une carrière plus ou moins lucrative et de parfaire l'éducation intellectuelle et surtout morale des séminaristes dans les écoles théologiques.

*
*

Si l'Église de Grèce se réjouit de la nouvelle loi que le gouvernement vient de lui imposer, son attention est attirée du côté de Larissa. Là, nous l'avons vu récemment (1), un évêque indocile résiste obstinément aux injonctions du saint synode, qui l'a cité à comparaître devant son tribunal le 2 février, pour se laver des accusations portées contre lui.

Au lieu d'obéir, l'inculpé se justifie par écrit et, dans les journaux, se retourne contre ses accusateurs. Il trouve sa citation en justice délictueuse, anticanonique, inspirée par la passion et par la franc-maçonnerie (*sic*). D'après lui, voici comment le saint synode athénien aurait dû procéder: 1° il devait lui envoyer une invitation à se justifier par écrit, avant toute assignation en justice; 2° à cette invitation, l'accusé aurait répondu par des explications écrites; 3° si le saint synode ne jugeait pas les explications suffisantes, il devait lui écrire de nouveau en précisant le lieu et le temps où avaient été commis les délits dont on l'accuse; 4° alors on lui aurait envoyé un exarque, chargé d'instruire juridiquement sa cause et de le poursuivre.

Voilà donc ce que le saint synode devait faire; et voilà ce qu'il n'a pas fait. Et l'accusé de conclure: donc le saint

(1) *Echos d'Orient*, janvier 1910, p. 43-45.

synode foule aux pieds les canons; donc toutes les mesures judiciaires auxquelles l'autorité hiérarchique a eu recours contre lui sont anticanoniques. S'agit-il des ordinations simoniaques qu'il a faites? il n'en doit compte qu'à Dieu; quant au saint synode, il ne lui a pas désobéi: car il n'a été cité à comparaître en justice que par le métropolitte d'Athènes. En conséquence, à la deuxième et à la troisième citation, l'inculpé refuse encore d'obéir.

Cette fois, les synodiques athéniens s'impatientent: le 3/16 février, ils se réunissent en séance solennelle et condamnent à l'unanimité Monseigneur de Larissa à la déposition. Voici quels sont les *considé-rants* qui motivent cette sentence.

1° L'accusé a ordonné des prêtres pour de l'argent, sans être dans la nécessité de faire de pareilles ordinations et sans que les ordinands eussent l'âge requis par les canons; de plus, il a ordonné un prêtre marié à une veuve (bigamie) et d'autres clercs qui n'étaient pas des Grecs indigènes et qui n'avaient pas reçu la formation cléricale requise pour cet état;

2° L'accusé a injurié l'autorité hiérarchique et le saint synode, il lui a désobéi et lui a manqué de respect en prononçant contre lui des phrases inconvenantes;

3° Il a injurié le président du saint synode, le métropolitte d'Athènes, et, en général, toutes les autorités hiérarchiques;

4° Par sa révolte et par les libelles signés de sa main qu'il a publiés, il a scandalisé les chrétiens, au grand préjudice non seulement de la dignité de sa propre personne, mais de la dignité et du prestige de l'épiscopat tout entier.

Toutefois, les juges font observer avec raison que l'évêque condamné a devant lui vingt jours pour se pourvoir en appel. De fait, le « saint » de Larissa a fait appel au roi. Si l'appel est reçu, le saint synode devra appeler des évêques autres que les premiers juges pour réviser le procès. Il faut douze évêques en appel.

III. LA CRISE DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE. CONFLIT ENTRE JOACHIM III ET LE SAINT SYNODE.

Depuis près de deux mois, il se livre un combat opiniâtre entre le patriarche Joachim III et ses conseillers, les membres du saint synode. En voici l'origine.

On sait que, d'après le *Syntagmatou* ou Statut du 27 janvier 1862, le saint synode se compose de douze métropolittes, siégeant sous la présidence du patriarche œcuménique. Tous les métropolittes qui relèvent de ce patriarcat ont le droit d'en faire partie, chacun pendant deux ans, à tour de rôle, et moyennant certaines conditions d'âge ou d'emploi qu'il serait trop long d'énumérer. On renouvelle tous les ans la moitié des membres; pour cela est dressée la liste de tous les métropolittes, les répartissant en trois séries, dont chacune comprend un tiers de leur nombre total. Sur cette liste, le patriarche, d'accord avec le saint synode, choisit deux titulaires par série, l'un en haut, l'autre en bas de la série, et les invite à remplacer les anciens qui retournent immédiatement dans leurs diocèses.

Telle est la règle, qui souffre néanmoins des exceptions, par suite des choix faits par ἀριστοκρατία, c'est-à-dire par ordre de mérite. Cette pratique remonte à l'année 1867, quand le patriarche Grégoire VI n'accepta sa réélection que si on l'autorisait à prendre près de lui comme synodiques trois des métropolittes les plus distingués. Bien que ce désir allât contre le règlement, il fut pourtant exaucé à cause de la haute situation du demandeur, et depuis lors, en dépit des protestations plus ou moins vives du saint synode, tous les patriarches œcuméniques ont usé de ce privilège. D'ordinaire, au lieu de choisir leurs créatures comme membres du saint synode, ils se bornent à proroger les pouvoirs des membres sortants qui sont acquis à leurs idées, pour une nouvelle période de deux ans.

Donc, d'après le règlement en vigueur, le patriarche Joachim III devait, d'accord

avec les synodiques, appeler à faire partie du saint synode trois prélats qui sont hostiles à sa politique, à savoir : les métropolitains de Chalcédoine, de Mitylène et de Colonia. Aussi proposait-il de les écarter et de les remplacer par des synodiques qui lui sont plus dévoués; demande qui n'est pas plus arbitraire en 1910 que les années précédentes, mais qui, étant donné l'état de tension entre Joachim III et ses conseillers, devait se heurter à une vive résistance. La polémique engagée dans la presse grecque de Constantinople avait, du reste, fort envenimé le débat, avant même qu'il fût officiellement ouvert.

Le 24 janvier, dans une réunion particulière, et le lendemain, en séance du saint synode, Joachim III explique pour quels motifs il ne peut admettre la présence au saint synode de ces trois prélats. Le métropolitain de Chalcédoine n'a jamais voulu répondre aux avances que le patriarche lui fait depuis plusieurs années en vue d'une réconciliation; tous les trois nourrissent à son égard une antipathie qui nuit gravement aux intérêts de l'Eglise et de la nation; enfin le règlement sur lequel on se base, à force d'être violé, n'a plus force de loi. Comme d'ailleurs Joachim III se sent soutenu par les huit membres laïques du Conseil mixte, il veut que désormais les laïques soient admis, tout comme les métropolitains, à faire partie du Conseil institué pour la formation du saint synode. Doctrine nouvelle et qui ne tend à rien moins qu'à subordonner les évêques à l'élément laïque, déjà trop puissant dans les Eglises orthodoxes. Les synodiques se refusent naturellement à se suicider par persuasion; alors le patriarche quitte brusquement la séance, déclarant bien haut qu'il se retire, mais sans donner sa démission. Toutes les démarches des synodiques se brisent ce jour-là contre son parti pris visible d'en finir avec eux par un éclat.

Situation anormale et sans issue, tant pour le patriarche que pour les synodiques. Même après la défection du métropolitain d'Angora qui se range à son

avis, Joachim III ne peut rien avec un synodique et les huit conseillers laïques; par ailleurs, les onze opposants sont incapables de procéder en assemblée plénière à la déposition du patriarche, car celle-ci requiert la majorité de deux tiers, c'est-à-dire quatorze voix sur vingt. Aussi la crise menace-t-elle de durer. Les synodiques ne veulent rien entendre: ni les représentations que leur font les conseillers laïques, ni les remontrances qui leur arrivent des diverses associations de la capitale et d'ailleurs, ni les manifestations tapageuses et bien préparées que chaque dimanche la populace de Constantinople renouvelle devant le Phanar en faveur de « son » patriarche; comme au premier jour, ils restent intraitables. Des encouragements leur parviennent, du reste, de la part de presque tous les métropolitains du patriarcat qui ont pris fait et cause pour eux. En attendant, les bureaux sont fermés, et comme le Phanar est le centre administratif de cette Eglise, on peut juger dans quel désarroi elle se trouve depuis deux mois. Les Turcs, au moins, y gagnent un peu de tranquillité.

Les journaux grecs qui soutiennent l'un ou l'autre parti, suivant que les faveurs patriarcales, d'ordre tangible, bien entendu, sont allées aux uns ou aux autres, s'envoient des défis retentissants et des injures homériques, au grand amusement de la galerie qui n'a jamais pu se résoudre à prendre les Grecs au sérieux. Et au bout de deux mois on n'est pas plus avancé qu'avant. Le patriarche ne s'est ni soumis ni démis, suivant l'injonction qui lui vient d'une partie de la presse; et le saint synode pas davantage, suivant l'injonction qui lui vient de l'autre camp.

On a beau imaginer des transactions qui sont recueillies par la presse et proposées par les huit conseillers laïques ou même par des députés grecs au Parlement ottoman, aucune ne peut aboutir. Et voici que le 2/15 février, jour de la Présentation, le patriarche se décide à tenter la première démarche et à écrire à

M^{gr} Philothée Bryennios, métropolitte de Nicomédie et le plus ancien des synodiques. Sa lettre, rédigée dans un style fort condescendant, propose d'appeler au saint synode les métropolittes de Chalcédoine et de Colonia (dont il ne voulait à aucun prix trois semaines auparavant), le métropolitte d'Héraclée, à cause de sa haute personnalité (bien qu'il n'y ait aucun droit), et M^{gr} Bryennios de Nicomédie qui en fait partie depuis déjà trop longtemps. Somme toute, en faisant des concessions, le patriarche use encore de ἡπίστευον pour deux nominations et se réserve ainsi le droit de l'employer à l'avenir. Par ailleurs, le maintien au saint synode du vieux Bryennios doit, dans sa pensée, détacher le chef de l'opposition de ses comparses et amener la désagrégation des rebelles.

Plan habile et bien conçu, qui n'a qu'un tort, celui d'arriver trop tard, car, imaginée dès le début, cette transaction avait chance de réussir. Le lendemain, 16 février, les onze synodiques repoussent sèchement la proposition du patriarche et insistent pour qu'il les réunisse en séance régulière, approuve le procès-verbal de la séance du 25 janvier, rédigé en son absence, et règle le différend survenu depuis entre eux et les conseillers laïques. Le 18 février, réunion du Conseil mixte chez le métropolitte de Nicée, président de ce Conseil, pour que le saint synode revienne sur sa décision; elle reste sans résultat. De même et sans succès, le patriarche tente, le 22 février, une nouvelle transaction qui est repoussée comme les précédentes.

En fait, les synodiques se sentent forts: du bon droit d'abord, qui semble pour eux à première vue, de l'appui que leur promettent les métropolittes de la province, enfin des concessions que par deux fois leur a proposées le patriarche; car celui qui concède reconnaît implicitement qu'il a eu tort. Le fait le plus grave à enregistrer depuis, c'est que, le 24 février, neuf métropolittes de Macédoine se sont réunis, sans l'autorisation de quiconque,

en synode extraordinaire, chez leur confrère de Monastir, M^{gr} Basile, et que de là ils ont envoyé une dépêche d'encouragement au saint synode. Les neuf *antartes* (insurgés), comme les appelle certaine presse phanariote, avaient décidé de rester réunis, tant que la situation ecclésiastique ne serait pas revenue à son état normal; décision révolutionnaire qui n'a été maintenue que quelques jours. Par ailleurs, tous les métropolittes ont reçu avis du saint synode d'avoir à se prononcer sur le différend, et presque tous ont déjà répondu. Pourquoi cette consultation? Va-t-on procéder à la déposition du patriarche et la faire ensuite approuver par tout l'épiscopat? Va-t-on, au contraire, réunir tout l'épiscopat en Concile pour qu'il se prononce sur le conflit? Qui le sait? En tout cas, la situation ne laisse pas que d'être critique, même sans le concile de Monastir.

Ce qui ne l'est pas moins, c'est que le patriarche, sentant derrière lui la majorité du peuple grec, tant de la province que de la capitale, semble décidé à jouer ses derniers atouts. Les manifestations en sa faveur continuent; les huit conseillers laïques convoquent les députés grecs du Parlement ottoman qui veulent bien venir; (ils se sont dérangés déjà deux fois) et prennent ensemble des résolutions graves; et nous avons cet étrange spectacle: d'un côté, le patriarche avec le peuple, de l'autre, tout l'épiscopat avec les intellectuels. Qui gagnera? L'avenir le dira bientôt.

En attendant, s'il faut en croire une lettre ouverte du député grec Boussios, parue le 25 février, tout le monde a tort: le patriarche, qui n'a pas appelé au saint synode ceux qui devaient y prendre place; les synodiques, qui s'aperçoivent cette année que le règlement n'a jamais été observé; le patriarche et les synodiques, qui, trop confiants dans leurs propres forces, cherchent à se supplanter les uns les autres; les conseillers laïques, qui n'ont pas su conjurer à temps ce conflit ecclésiastique; les journaux grecs, qui ont envenimé la querelle au lieu de l'apaiser;

le peuple grec tout entier, qui se laisse mener par l'entêtement et le caprice d'évêques sortis de son sein et ayant oublié depuis longtemps la sainteté de leur état et la sublimité de leur mission. Et sans doute pour autant de motifs qu'en a mis en avant le distingué député, on pourrait trouver que tout le monde a raison.

Le plus triste en tout cela, c'est la façon dont les laïques insultent ou le patriarche ou les évêques, selon qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre camp. En voici quelques échantillons. Si jamais nous en avions dit seulement le dixième, on n'aurait pas eu assez d'anathèmes et de calomnies à nous lancer à la face.

Sa Sainteté le patriarche doit finalement comprendre que c'en est fait des prétextes et des détours, malgré les soumissions apparentes et les menaces dissimulées d'en appeler au peuple; que c'en est fait des larmes et des émotions, des excitations de la populace, des injures et des insultes, des dénonciations et des calomnies contre la hiérarchie; que c'en est fait des métamorphoses journalières de figure et de forme dans l'intention unique de renverser un principe inébranlable, de semer la discorde et le désaccord, et de rompre par tous les moyens légitimes et illégitimes l'unité des métropolitains. Il doit comprendre que la hiérarchie et la nation ne pourraient tolérer même que Chrysostome se rendit coupable d'illégalité. Il doit finalement comprendre qu'au point où en sont arrivées les choses et la question, il n'a que deux alternatives: ou céder sincèrement et chrétiennement devant la décision du saint synode, ou démissionner sans façon, en délivrant de cette sorte l'Eglise de la position difficile où lui-même l'a jetée. (*Néologos.*)

La responsabilité de Sa Sainteté devant la nation est très grande. Au moment où tout le monde s'attendait justement à une attitude plus patriotique de sa part, le patriarche commet des actes criminels au détriment de la haute renommée qu'il s'est déjà acquise..... Il est grand temps que Sa Sainteté ne prête plus l'oreille aux instigations de la coterie qui l'entoure. Si le patriarche persiste à ne pas régler la question pendante, il y a lieu de prévoir que

sa clique comprendra à la fin l'antipatriotisme de ses actes et retirera à Sa Sainteté les sympathies qu'elle lui a prodiguées. La nation même, renonçant au respect qu'elle a observé envers son chef, préférera finalement sacrifier les questions de personnes sur l'autel des intérêts nationaux et remplacer son patriarche. (*Tharros.*)

Il ne faut pas se le dissimuler, il y a quelque chose de pourri dans notre hiérarchie ecclésiastique, et quand des membres sont pourris, il importe de les couper, avant qu'ils n'aient communiqué la gangrène au corps de la nation. (*Proodos.*)

La lutte qu'a proclamée la nation contre la canaillerie et le despotisme de la haute cléricature n'est pas un combat pour lâchiser l'Eglise. (*Proodos.*)

Tel est le ton et tels sont les termes dont use, depuis deux mois, la presse grecque de Constantinople et d'ailleurs, soit envers le patriarche, soit envers les évêques. Franchement, quel respect le peuple peut-il conserver encore à l'égard de ses chefs religieux? Aucun, s'il est logique. Et j'omets de propos délibéré tout ce qui est personnel, et toutes les ignominies et les sales insinuations adressées à tel ou tel prélat. Si tout cela est vrai, pourquoi l'avoir toléré jusqu'à ce jour; et si cela est faux, pourquoi le dire et surtout pourquoi l'écrire?

Rendons pourtant justice aux Grecs; ils sont relativement modérés pour leur clergé. Le lundi soir 21 février, un prêtre grec catholique débarquait à Péramos, près de Panderma, où l'avaient appelé quelques familles catholiques et d'où avait été brutalement expulsé dix-huit mois auparavant un autre prêtre grec uni. A peine était-il arrivé dans la maison d'un catholique, que les vitres volaient en éclats et que la porte était enfoncée sous la poussée sauvage des chefs laïques de la communauté. Un catholique, le propriétaire de la maison, fut frappé sur la figure à coups de poings munis de pierres; un autre eut la phalange d'un doigt enlevée d'un coup de dent, après avoir reçu d'autres coups de poings munis de pierres; quant au prêtre, lapidé, brutalisé, traîné

par la barbe et les cheveux hors de la maison jusqu'à la mer, il allait être infailliblement noyé sans l'opposition du mudir ou représentant de l'autorité turque. Il s'en est tiré avec la tête meurtrie et la poitrine à moitié défoncée par les talons de ces brutes, qui forment, je le répète, le Conseil laïque de cette paroisse. Voilà la façon dont ces gens-là entendent l'exercice de la liberté des cultes et la pratique de la fraternité évangélique.

P.-S. — La crise patriarcale vient d'avoir une solution. Mercredi soir, 16 mars, Joa-

chim III déclarait aux conseillers laïques « qu'à cause des intérêts ecclésiastiques et nationaux d'ordre supérieur, il avait résolu de reconnaître le procès-verbal du 25 janvier et de reprendre les travaux avec les synodiques ». Il s'est donc soumis, le saint synode triomphe. Pourquoi ce revirement soudain? A cause de sa déposition imminente dans un concile, composé des synodiques, des anciens patriarches et des métropolitains de la province? Nous le dirons bientôt.

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

J.-F. BETHUNE-BACKER, *Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides)*, Cambridge, University Press, 1908, in-12, xviii-232 pages. Prix : 4 shillings, 6 d.

Ce n'est rien moins que la revision du procès de Nestorius que M. Bethune-Backer a voulu entreprendre en publiant ce volume. Il est dédié à Nestorius.... moine, évêque, exilé, et à l'Eglise nestorienne.... *omnium christianorum precibus opibus restituendæ*. « Les pages qui suivent, lisons-nous dès la première ligne de la préface, visent à reprendre l'examen de la doctrine de Nestorius, et la conclusion en est que Nestorius n'était pas *nestorien*. » Voilà, certes, de quoi piquer la curiosité.

L'étude des *Nestoriana* publiés par Loofs en 1905 avait déjà amené M. Bethune-Backer à cette conclusion. Aujourd'hui, sans négliger les témoignages fournis par ces fragments, le professeur de Cambridge appuie principalement sa thèse sur une apologie de Nestorius écrite par lui-même à l'époque du concile de Chalcédoine. Cette apologie, signalée par Ebed Jésus au nombre des écrits encore conservés du célèbre personnage, a été découverte dans un manuscrit syriaque, il y a une douzaine d'années, par M. Goussen, vicaire catholique à Dusseldorf, qui se contenta d'attirer sur elle

l'attention des savants (1). Mentionnée de nouveau par Braun en 1900 et par Loofs en 1905, cette œuvre importante vient d'être publiée à Paris dans le *Corpus scriptorum orientalium* de M. Chabot, par le P. Bedjan. M. Bethune-Backer a pu se procurer une copie du manuscrit, dont un syriacisant de ses amis a fait pour lui une traduction anglaise.

M. Bethune-Backer, après le traducteur dont il a utilisé le travail, donne à cet écrit le titre curieux de *Bazar d'Héraclide*, qu'on s'explique difficilement en tête d'un ouvrage théologique, même en le considérant comme un « bazar de connaissances doctrinales » (p. 27, en note). M. l'abbé Nau vient de donner une explication bien plus satisfaisante en montrant que le syriaque *Tegourta* (que le traducteur anglais prend pour le correspondant du grec ἐμπόριον) peut traduire le substantif *πραγματεία* qui joint au sens de *commerce* celui de *traité*. Le vrai titre est donc : *Traité d'Héraclide de Damas, écrit par Mar Nestorius* (2). Que vient faire ici ce nom d'Héraclide? Il n'est pas facile de le savoir. Toujours est-il que, composé en grec par Nestorius — qui, contrairement à ce qu'on avait cru jusqu'ici, survécut au concile de Chalcédoine, — ce livre fut traduit en syriaque vers le milieu

(1) H. GOUSSEN, *Martyrius Sahdona's Leben und Werke*. Leipzig, 1897.

(2) *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, p. 208-209

du VI^e siècle, et qu'il s'est conservé dans cette langue. Il comprend deux parties principales. Dans la première, Nestorius passe en revue les diverses hérésies opposées à la foi de Nicée, puis se défend contre les accusations portées par saint Cyrille. Dans la seconde, il fait le récit de sa vie depuis son excommunication jusqu'à ses derniers jours (p. 28). Il proteste fermement n'avoir jamais cherché qu'à défendre l'orthodoxie contre les ariens et les apollinaristes. Il applaudit au *tome dogmatique* de saint Léon et du concile de Chalcédoine. Pourquoi donc n'a-t-il pas alors fait entendre sa justification? « Ma raison pour ne point écrire, répond-il lui-même, fut la suivante : ce n'est point parce que je suis un homme orgueilleux et déraisonnable, mais parce que je ne voulais pas être un obstacle — par suite du préjugé qui existe contre ma personne — dans la course où Léon courait si bien. J'ai préféré supporter les accusations faites contre moi jusqu'à la fin, pour que, tandis que ces accusations s'attachent à moi seul, d'autres puissent accepter sans répugnance la doctrine des Pères, car tout ce qui a été fait contre moi ne compte pas pour moi. » (P. 191.)

Le livre de M. Bethune-Backer renferme nombre de citations analogues à celle-là. On en devine dès lors tout l'intérêt. Un chapitre d'introduction précise le problème délicat dont il s'agit. Puis, après un chapitre consacré aux sources de notre connaissance de Nestorius et de sa doctrine, l'auteur étudie les théories attribuées à Nestorius et son vocabulaire. Il examine tout d'abord le titre de Théotokos et le mot fameux rapporté par Socrate : *διμηναῖον ἢ τριμηναῖον μὴ δεῖν λέγεσθαι Θεόν*. Le chapitre VI s'intitule : *La doctrine des deux personnes n'est pas la doctrine de Nestorius*. Puis vient l'examen du sermon sur le sacerdoce du Christ. Dans les chapitres suivants, on examine la valeur morale qui se dégage pour Nestorius de sa doctrine sur la personne du Christ, son enseignement eucharistique, comment lui-même expose sa véritable position à l'égard de saint Cyrille, et comment il comprenait l'expression *union hypostatique*. Le chapitre XII présente la doctrine de Nestorius en relation avec celle de saint Flavien et de saint Léon. Enfin, le chapitre XIII conclut tout l'ouvrage dans le sens indiqué dès le début.

Un appendice sur l'histoire des termes syriaques correspondant à *οὐσία, φύσις, πρόσωπον, ὑπόστασις*, est dû à la même main amicale que la traduction anglaise du *Tegourta Heraclidis*.

Si grande que soit la sympathie de M. Bethune-Backer pour Nestorius, l'ardeur mise à défendre son orthodoxie, la science et l'habileté unies au service de sa cause, il ne parvient pas à forcer la conviction. Sur le point principal de l'union des deux natures, il n'a point effacé la tache dont les anathématismes de saint Cyrille ont marqué le front de l'hérésiarque. Même en admettant que le condamné d'Ephèse ait réellement désiré toujours, comme il le déclare dans son apologie, sauvegarder l'unité du Christ, nous persistons à croire qu'il n'y a pas réussi et qu'il a donné du mystère une formule inadmissible pour la foi catholique. On a peine, d'ailleurs, à se laisser convaincre par la raison que donne Nestorius de n'être point venu à Chalcédoine pour y obtenir sa réhabilitation. Le fait de n'avoir comparu ni à Ephèse ni à Chalcédoine ne suppose-t-il pas des sentiments quelque peu différents de ceux exprimés dans l'apologie?

Le livre de M. Bethune-Backer n'en sera pas moins très utile aux théologiens et aux historiens par les extraits et la mise en œuvre du *Traité d'Héraclide*, dont nous saluons avec joie la récente publication intégrale. Celle-ci nous renseignera sans doute plus à loisir sur le cas à faire de cette *apologie personnelle* de Nestorius.

S. SALAVILLE.

N. JORGA, *Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt*. Gotha, 1908. Deux vol. XIX-486, XVII-453 pages in-8°.

M. Jorga étudie dans ces deux volumes l'histoire de l'empire ottoman depuis sa fondation jusqu'à 1538.

Le premier volume, qui va des origines du peuple ottoman jusqu'à l'année 1451, nous renseigne avec minutie sur les ancêtres des Osmanlis, sur leurs luttes avec les Arabes, avec les Romains durant la domination des Seldjoukides, puis avec les Croisés à diverses reprises. Bientôt, avec l'arrivée au pouvoir d'Osman et de sa dynastie, l'Etat ottoman se forme peu à peu; sous Mourad, les Ottomans font une irrup-

tion en Europe; ils luttent contre les Serbes et en Asie Mineure, en attendant que Mahomet II prenne Constantinople, la clé de l'Europe, en 1453.

Dans le second volume, l'auteur nous montre cette œuvre réalisée.

Poursuivant sa conquête, le vainqueur pousse des pointes hardies sur le Danube, lutte contre les Serbes et les Hongrois, fait le siège de Belgrade et envahit l'Archipel. Mais, tandis que Mahomet II rêve d'asservir les Roumains et les Hongrois, une nouvelle croisade des Latins l'oblige momentanément à se tenir sur la défensive et à se battre en Asie. Enfin les succès militaires de l'un des grands sultans, Soliman le Magnifique, secondé par ses vizirs Ibrahim, Mustapha et Piri, anéantiront le royaume de Hongrie, assujettiront la Moldavie et donneront à l'empire ottoman une imposante grandeur en Europe.

Mais, à côté de l'histoire politique de ce peuple asiatique appelé à lutter contre tant d'ennemis autour de Constantinople, le docte professeur d'histoire à l'Université de Bucarest nous raconte une autre histoire, plus intéressante encore que la première à certains égards, celle de la vie intérieure, intellectuelle et morale des Turcs, celle de leur civilisation lente, mais néanmoins progressive, dans les villages, dans les villes, dans les provinces et à la cour des sultans.

La lecture de ces deux volumes très sérieux nous fait cependant regretter deux lacunes. Pourquoi l'auteur, qui a inséré au commencement de ses deux ouvrages une excellente table analytique du contenu de chaque chapitre, n'a-t-il pas glissé en marge, à côté du développement de chacun de ces chapitres, quelques sous-titres avec quelques dates qui auraient pu servir de points de repère dans les recherches; ces points de démarcation auraient fait oublier la longueur de certains chapitres.

En second lieu, à l'auteur qui a puisé à bon nombre de sources les renseignements qu'il nous livre, nous poserons une simple question. A côté des sources byzantines et grecques, des sources slaves, des sources françaises ou allemandes, pourquoi, dans l'histoire de l'empire ottoman, les sources proprement turques sont-elles si rares? Seadeddin, *Annales turques*; Leunclavius, *Historia musulmana Turcorum*: voilà les seuls auteurs traitant directement de l'his-

toire turque qui ont été mis à contribution. On le voit, c'est peu. Et si l'on nous répond que la littérature ottomane est trop pauvre actuellement pour nous livrer une plus ample moisson de secrets, sans faire un grief à l'auteur de cette lacune, nous nous contenterons de lui faire observer qu'un jour ou l'autre, à la lumière de documents purement ottomans, il devra compléter un travail d'ailleurs remarquable sous beaucoup de rapports. E. MONTMASSON.

J.-B. BURY, *The Embassy of John the Grammarian*. Dans *The English historical review*, 1909, p. 296-299.

Weil, *Geschichte der Chalifen*, t. II, p. 297, note, et Finlay, *History of Greece*, t. II, p. 154, ont admis le fait de l'ambassade de Jean le Grammaire, plus tard patriarche et alors syncelle de la grande Eglise, à Bagdad, auprès du calife Mutasim, vers la fin de 833. Hirsch, *Byzantinische Studien*, p. 348, tout en remarquant les difficultés chronologiques, accepta les vues de Weil. Depuis, A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (en russe), t. II, p. 140, a démontré que Jean était devenu patriarche le 21 avril 832 et conclu que le voyage à Bagdad était une légende sans fondement historique réel.

M. Bury a repris l'étude de ce petit problème qu'il me semble avoir définitivement résolu par une critique serrée des sources grecques. On doit admettre désormais, je crois, avec le savant byzantiniste, que le syncelle Jean fut envoyé en ambassade par Théophile, probablement pendant l'hiver de 831-832, non à Bagdad, mais en Syrie, c'est-à-dire sans doute à Damas; non auprès de Mutasim, mais auprès du calife Mamoun. Le but de l'ambassade était le rachat des captifs grecs et surtout des négociations à entamer secrètement avec le stratège Manuel, qui avait passé aux Arabes.

S. PÉTRIDÉS.

Dom F. CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Fascicules XIV-XVIII. Paris, Letouzey et Ané, 1908-1909. Prix du fascicule : 5 francs.

Ces cinq fascicules d'un ouvrage dont l'éloge n'est plus à faire nous conduisent

du mot BASSUS au mot CANTORBÉRY. Les cent soixante-trois articles qu'ils renferment nous permettent d'admirer une fois de plus la maîtrise liturgique de l'éminent abbé de Farnborough et de ses doctes collaborateurs, en même temps que la prodigieuse activité scientifique de Dom Leclercq. Cent dix articles sont signés de ce dernier nom, c'est-à-dire les deux tiers du chiffre total, et ces articles ne sont pas, en général, des moins étendus : tels les articles *Bibliothèques*, *Bithynie*, *Bretagne*, *Bréviaire*, *Byzance*, *Byzantin* (art), *Caire*, *Calice*, *Calliste* (cimetière de), *Cambridge* (manuscrits liturgiques de), *Canons apostoliques*, *Cantorbéry*. Aussi, malgré la merveilleuse faculté d'assimilation que suppose de la part du savant archéologue la mise en œuvre de tant de matériaux, il n'est pas bien étonnant que les travaux utilisés apparaissent trop directement dans le texte et le style même de certaines de ces monographies. Je signalerai, comme m'ayant donné notamment cette impression, les articles *Bréviaire* (col. 1262-1316) et *Byzance* (col. 1363-1454).

Nombre d'articles se signalent d'eux-mêmes à l'attention de quiconque s'intéresse aux questions byzantines et à l'archéologie orientale. Citons au hasard les suivants : *Bastagarius*, *Boutiste*, *Brévion*, par L. Petit; *Batanée*, *Bithynie*, *Byzance*, *Byzantin*, par H. Leclercq; *Bosci*, par F. Cabrol; *Canon dans le rite byzantin*, *Canonarche*, par A. Fortescue, etc.

Les liturgistes, comme toujours, ne sont pas des plus mal servis. Notons, comme plus spécialement remarquables, les articles sur les *Bénédictions*, par J. Baudot, P. de Puniet, G. Fehrenbach; sur la liturgie de la Grande-Bretagne, le *Camelaucum* (= Καμελαύκιον), le Canon de la messe romaine, par Dom Cabrol.

C'est assez dire les trésors d'érudition qu'on trouvera réunis dans ces cinq fascicules. La correction des épreuves laisse encore quelque peu à désirer, au moins pour l'orthographe et l'accentuation grecques. Les gravures sont bien choisies et fort soignées; les *Echos d'Orient* sont heureux d'en avoir fourni deux : un bâton ou miséricorde de moine grec (n° 1462) et une burette grecque (n° 1749).

Voici maintenant quelques observations de détail :

La demi-colonne consacrée aux formules orientales de *bénédition* (col. 675) nous paraît un excès de brièveté. Col. 681, le texte du numéro 5 ne tient pas assez compte, dans sa rédaction, de ce qu'indique la note 3 au bas de la page, à propos de la bénédiction de l'eau à l'Épiphanie chez les Grecs. A l'article *Bénédictions épiscopales*, on ne nous dit pas un mot de celles des liturgies d'Orient; elles en ont pourtant de très caractéristiques, notamment la bénédiction pontificale avec le *dikérion* et le *trikérion*. Sur le *cantharus* célèbre par son inscription grecque palindromique Νίψον ἀνομήματα, μή μόνον ἕψιν, on trouvera des références plus complètes dans *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 89; la numérotation 1504-1505 appliquée à ce même cantharus (col. 769) doit être fautive. L'inventaire du trésor de Sainte-Sophie, rédigé en 1396 (MIKLOSICH-MUELLER, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. II. Vienne, 1862, p. 566-570), a échappé à l'auteur de l'article *Brévion*. L'article *Canon dans le rite byzantin*, par A. Fortescue, est un résumé de vulgarisation, pas toujours très exact, plutôt qu'un vrai travail scientifique. Les *kathismata*, *kontakia* et *oikoi* étant des pièces indépendantes de celles qui forment le canon, on ne peut pas dire qu'ils rompent l'acrostiche de ce dernier (col. 1908). Outre certaines légères incorrections de style, fort excusables d'ailleurs de la part d'un étranger, je signalerai l'anomalie de la double transcription *parakletike* et *paraklytike*, celle-ci plusieurs fois répétée, à quelques lignes d'intervalle (col. 1908-1909). Le personnage mentionné (col. 1910) sous le nom de C. Kutlumusianos a pour nom authentique Barthélemy de Kutlumusi. A lire l'article *Canonarche*, du même auteur, on ne se douterait guère de l'antiquité de ce titre et de cette fonction et de l'importance relative qui y était attachée. Au mot *Camelaucum* (col. 1781-1783), le lecteur est un peu déçu de ne trouver aucune indication sur le *kamilavki* moderne.

L'anaphore de Deir-Balyzeh n'ayant pas pu trouver place sous le mot *Anaphore*, pour la bonne raison que ce fragment égyptien n'était pas encore découvert, on sera heureux de la trouver au mot *Canon*, tout en réservant peut-être les conclusions à en tirer.

Je m'en voudrais de ne pas finir par un

nouveau merci à Dom Cabrol et à ses érudits collaborateurs pour les inappréciables services que chacun de leurs fascicules rend à la science des antiquités chrétiennes et spécialement de la liturgie.

S. SALAVILLE.

A.-D. MORDTMANN, *Historische Bilder vom Bosporus*.

T. WIEGAND, *Hannibals Grab*.

J. GOTTWALD, *Die Stadtmauern von Galata*.

Constantinople, Otto Keil, 1907, deux livraisons du *Bosporus*, 84 et 112 pages.

Ces trois études forment la troisième et la quatrième livraison du *Bosporus* ou des *Mitteilungen des deutschen Ausflugs-Vereins G. Albert*, nouvelle série. On sait que cette publication est l'organe d'une Société scientifique allemande de Péra qui a déjà bien mérité de l'archéologie byzantine.

Les *Tableaux historiques du Bosphore* que nous donne aujourd'hui le Dr Mordtmann se répartissent sur trois périodes indiquées par les sous-titres suivants : 1° les temps primitifs ; 2° les Phéniciens au Bosphore ; 3° souvenirs allemands du Bosphore. Ces derniers, qui se rapportent à l'époque turque, ont été insérés à la quatrième livraison du *Bosporus*, p. 73-103 ; tandis que les deux précédentes subdivisions forment la première moitié de la troisième livraison, p. 3-59. Le Dr Mordtmann est trop connu et estimé pour qu'il soit besoin de dire plus longuement les trésors d'érudition que les amis de l'histoire constantinopolitaine trouveront dans ces quelques pages.

Celles que M. Wiegand, dans la troisième livraison (p. 60-84) intitule : *le Tombeau d'Annibal*, pour traiter un sujet plus spécial, n'en sont pas moins intéressantes. On sait que le célèbre Carthaginois mourut en Bithynie, dans une localité située sur les bords du golfe de Nicomédie, non loin du moderne Guebze. Si les fouilles pratiquées à cet endroit n'ont rien révélé du tombeau d'Annibal, elles ont, du moins, servi à mettre à jour, sur la hauteur de Hlandschirbair, les fondements d'une belle basilique byzantine à trois nefs, et, un peu plus bas, ceux d'un monastère assez étendu que M. Wiegand pense avoir été fondé en 850

par le maître de la milice Sergius. L'église existait encore au XI^e siècle.

M. J. Gottwald, dont les lecteurs des *Echos d'Orient* ont pu, à plusieurs reprises, apprécier l'érudition archéologique, ouvre la quatrième livraison du *Bosporus* (p. 5-72) par une monographie très soignée des *Murs de Galata*. Il y passe successivement en revue : les tours, parmi lesquelles la tour encore dite aujourd'hui *tour de Galata* : les portes, les fossés, les inscriptions. De nombreux plans et illustrations, comme, d'ailleurs, dans les précédentes dissertations, doublent l'intérêt de l'exposé en rendant aisée et agréable au lecteur cette savante promenade archéologique.

Aux distingués travailleurs du *Bosporus*, nous offrons avec joie nos plus chaleureuses félicitations. Pourquoi n'ajouteraient-ils pas à la publication de leurs érudites études des sommaires détaillés, des *indices* ou des tables analytiques qui faciliteraient l'utilisation de leur docte bulletin ?

S. SALAVILLE.

E. HUGUENY, O. P., *Critique et catholique*.

I. *Apologétique*. Paris, Letouzey et Ané, 1910, in-12 de XIV-396 pages. Prix : 3 fr. 50.

Sous le titre *Critique et catholique*, le R. P. Hugueny, professeur de théologie à l'École biblique de Jérusalem, se propose d'exposer brièvement nos raisons de croire et de montrer que les dogmes catholiques ne vont pas contre la raison, en d'autres termes, d'écrire une apologétique proprement dite et l'apologie des vérités révélées, combattues par la fausse science.

L'*Apologétique* est, de tout point, excellente. En un style sobre, clair, élégant, l'auteur met en vif relief les principaux motifs de crédibilité. Rien d'essentiel n'est oublié et tout est solide. Cette étude rompt résolument avec le cadre factice des manuels et se renferme dans les sages limites tracées à l'Apologétique par le R. P. Gardeil. Tout l'effort de la démonstration est concentré sur l'Église catholique.

En lisant le chapitre VIII intitulé : *l'Église et les Églises*, les rédacteurs des *Echos d'Orient* ont constaté avec consolation que leurs modestes travaux pouvaient être utilisés pour prouver que l'Église orthodoxe n'est pas la véritable Église. M. JUGIE.

J.-V. BAINVEL, *De Scriptura sacra*. Paris, G. Beauchesne, 1910. Un vol. in-8° de VIII-214 pages. Prix : 3 francs.

Ce nouvel ouvrage de M. Bainvel est le digne pendant de son *De Magisterio vivo et traditione*, paru il y a quelques années.

Il comprend deux parties d'égale longueur; une partie documentaire contenant toutes les pièces officielles sur la question biblique parues sous Léon XIII et Pie X, les décrets des conciles du Vatican et de Trente, plusieurs décrets antérieurs à ce dernier concile, quelques textes choisis des théologiens et des saints Pères, les témoignages bibliques et judaïques, un choix, enfin, de témoignages hétérodoxes; et une partie doctrinale traitant de l'Écriture Sainte en général, de l'inspiration, de l'inerrance, du canon, de l'authenticité de la *Vulgate*, des sens et de l'interprétation de l'Écriture, de l'usage et du traitement de l'Écriture.

Ce qui fait la valeur de ce livre, c'est, outre sa richesse d'information, l'admirable netteté et précision théologique que l'auteur apporte dans la position et la solution des questions les plus difficiles et les plus délicates. Le chapitre sur l'inerrance et celui sur l'authenticité de la *Vulgate* sont, sous ce rapport, particulièrement remarquables et témoignent d'une parfaite connaissance de la question biblique en même temps que d'une largeur de vue de bon aloi.

M. JUGIE.

A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Fascicule II. Aumône-Concordats; fascicule III, Concordats-Dieu*. Paris, G. Beauchesne, 1909-1910. Prix : 5 francs le fascicule.

Le nouveau Dictionnaire apologétique de la foi catholique, publié sous la direction de M. Adhémar d'Alès, aura sur les œuvres similaires qui se publient en ce moment en France le grand avantage de ne pas laisser l'attente des gens pressés ou trop âgés pour espérer vivre jusqu'à l'apparition de la lettre Z. Cela tient et au nombre restreint des articles et à la sage prévoyance du directeur qui s'est assuré longtemps à l'avance la collaboration dont il avait besoin.

Le second fascicule, qui a suivi de très près le premier, nous conduit en pleine lettre C. Il renferme 26 articles dont voici la liste: *Aumône; Babylone et la Bible; baptême des hérétiques; le chevalier de la Barre; la Saint-Barthélemy; Boniface VIII; Giordano Bruno; Cabale des dévots; Canon catholique des Saintes Ecritures; Canossa; Cantique des cantiques; Catacombes chrétiennes de Rome; Cérébrologie; Certitude; Chasteté; Chine (Religions et doctrines); Sages de la Chine; Livres chinois; Ciel; Circoncision; Clément XIV; Criminalité du clergé; Culte du Cœur de Jésus; Amiral de Coligny; Conciles; Concordats*. L'article *Babylone et la Bible* (60 colonnes), dû à la plume du R. P. Condamin, sera particulièrement remarqué et goûté des apologistes. M. A. d'Alès traite à fond du *Baptême des hérétiques* (27 col.), question si souvent étudiée et embrouillée. Nous avons vu avec plaisir que l'auteur interprétait d'un simple rite pénitentiel l'impositio manūs dont il est parlé dans la réponse du pape Etienne. Le R. P. Wieger dit sur les *Religions de la Chine* des choses fort intéressantes. L'article *Criminalité du clergé*, de M. G. Bertrin (21 col.), dénote des recherches fort minutieuses et stigmatise les procédés mensongers des ennemis de l'Église. M. Forget nous parle des conciles œcuméniques, 40 colonnes durant, avec sa compétence déjà connue par l'article donné au *Dictionnaire de théologie* sur le même sujet.

Le fascicule III renferme les articles suivants: *Concordats* (fin); *Confirmation; Conscience; Conspiration des poudres; Constantin* (Conversion de); *Conversion; Convulsionnaires; Corpus juris canonici; Création; Criticisme kantien; Critique biblique; Croisades; Croix; Culte chrétien; Curie romaine; David; Décrétales* (Fausses); *Déluge; Démocratie; démons; Déterminisme; Dieu*. Signalons spécialement, parmi les plus importants, l'article *Conscience*, par M. Xavier Moisan (34 col.); *Création*, par le R. P. H. Pinard (13 col.); *Criticisme kantien*, par le R. P. A. Valensin (25 colonnes), très louable pour sa clarté; *Culte chrétien*, par le R. Dom F. Cabrol (18 col.); *Curie romaine, Cardinaux*, par M. J. Forget; *Congrégations*, par le R. P. L. Choupin

(48 col.), et surtout l'article *Critique biblique*, par le R. P. A. Durand (59 col.), qui attirera l'attention non seulement des apologistes, mais aussi des exégètes de profession.

M. JUGIE.

P. CAGIN, O. S. B., *Les noms latins de la préface eucharistique*. Extrait de la *Rassegna Gregoriana*. Rome, Desclée, 1906, in-8°, 23 pages.

J. SOUBEN, O. S. B., *Le Canon primitif de la messe*. Extrait des *Questions ecclésiastiques*. Lille, 1909, in-8°, 13 pages.

Ces deux plaquettes seront utiles à tous ceux qu'intéresse l'histoire de l'anaphore ou du canon de la messe, tant en Orient qu'en Occident.

La première étudie, à travers les anciens documents liturgiques, les noms latins de la préface eucharistique : *Contestatio, Præfatio et Oratio, Illatio et Immolatio missæ* (comparer le terme grec ἀναφορά), cherche à savoir quelle est de toutes ces appellations la plus ancienne, la plus universelle, la plus anciennement usitée à Rome, et à établir le rapport de ces diverses appellations entre elles.

La seconde est un article de Dom Souben mettant en lumière les procédés analytiques et le résultat des recherches de Dom Cagin sur le canon primitif de la messe. L'auteur nous avertit, en effet, que toutes les idées et hypothèses qu'il émet sont empruntées à deux écrits de Dom Cagin : *Te Deum* ou *Illatio*, in-8°, 1906, xxxi-595 pages, et un *Mémoire* encore manuscrit sur le *thème apostolique de l'anaphore*. En attendant la publication de ce dernier ouvrage, les amis de la science liturgiques seront heureux d'en trouver ici les grandes lignes.

S. SALAVILLE.

N. JORGA. *Istoria Bisericii Românești și a Vieții religioase a Românilor*. Valeniide-Munte, 1909, t. II, in-8°, 479 pages.

Dans cet ouvrage divisé en onze sections, dont chacune, à son tour, comprend plusieurs chapitres assez courts, M. Jorga fait l'histoire de l'Eglise roumaine et de la vie religieuse des Roumains, du XVII^e siècle jusqu'à nos jours.

Au début, c'est la lutte entre les divers partis, conflit d'où doit sortir l'union entre les Roumains de la montagne et ceux de la plaine; bientôt l'Eglise roumaine subit dans les principautés l'influence des Phanariotes. Tour à tour en relation avec la Russie et en guerre avec la Grèce, les Eglises libérées de la tutelle étrangère introduisent la langue roumaine dans leur office et dans leur chant sacré; réformée sous Constantin Mavrocordato et sous Païsius, unifiée grâce à l'énergie de Benjamin, métropolite de Moldavie, longtemps en lutte avec l'Etat, l'Eglise roumaine se constitue et s'organise définitivement durant le XIX^e siècle. Placés sous la tutelle de l'Etat, les Séminaires ont été tour à tour désorganisés et réorganisés; mais la tendance générale est de centraliser tout l'enseignement religieux à Bucarest et à Iassy.

A cet exposé historique, M. Jorga a joint une liste des métropolites et des évêques roumains classés par ordre chronologique; enfin, il a reproduit aux premières pages du livre quelques signatures inédites des évêques roumains du XVIII^e siècle: renseignements utiles à divers degrés auxquels seront heureux de puiser les historiens politiques et religieux de l'Orient.

E. MONTMASSON.

E. TISSERANT, *Ascension d'Isaïe*. Traduction de la version éthiopiennne avec les principales variantes des versions grecque, latine et slave (*Documents pour l'étude de la Bible*). Paris, Letouzey et Ané, 1909, in-8°, 252 pages. Prix : 4 francs.

M. l'abbé Tisserant, diplômé de langues sémitiques de l'Institut catholique de Paris, professeur d'assyrien à l'Apollinaire de Rome, vient d'ajouter un nouveau volume à la collection d'apocryphes de l'Ancien Testament, ouverte par le *Livre d'Hénoch* de M. l'abbé F. Martin et continuée par *l'Histoire et sagesse d'Ahikar* de M. l'abbé F. Nau. *L'Ascension d'Isaïe* a été composée, d'après M. Tisserant, au premier siècle du christianisme, et pour une partie seulement au commencement du second. C'est une utilisation chrétienne de traditions juives concernant le martyre d'Isaïe, avec additions très importantes de doctrines spécifiquement chrétiennes présentées comme prophéties d'Isaïe sur la venue du Christ,

sa mort, sa résurrection, la prédication de l'Évangile, l'antéchrist et les derniers jours (ch. 1-vi). Un second compilateur a dû reprendre le sujet et ajouter les chapitres vi-xi, qui constituent la « vision d'Isaïe ». Cette vision sur l'avenir messianique fut, dit notre apocryphe, la cause du martyre du prophète. La tradition juive rapportait que, sous l'impie Manassès, Isaïe avait été scié « dans un tronc de cèdre qui s'était ouvert pour le cacher », ajoute la légende adoptée par le Talmud et par la tradition musulmane. Saint Justin dit qu'il fut scié avec une scie de bois, et l'ancienne littérature chrétienne, depuis l'Épître aux Hébreux (xi, 37) jusqu'aux synaxaires et martyrologes, contient de nombreuses allusions au martyre d'Isaïe. On trouvera ces intéressantes indications dans l'introduction du volume. Celle-ci comprend : 1° une analyse du livre; 2° un tableau très précis des doctrines sur Dieu, le Fils de Dieu, l'Esprit-Saint, les sept ciels, les anges et les démons, l'Église chrétienne, le martyre de saint Pierre, les derniers temps, l'Antéchrist, la venue du Christ pour le jugement; 3° l'histoire du livre. L'original n'est pas connu. Il ne reste qu'une version éthiopienne complète, datant probablement du v^e siècle, quelques fragments d'un texte grec, de deux versions latines et d'une traduction en vieux slave. M. Tisserant discute avec soin le problème littéraire, dates et auteurs. La traduction du texte éthiopien et les notes qui l'accompagnent témoignent de la compétence de l'auteur et de la plus rigoureuse acribie scientifique.

Signalons à nos lecteurs orientaux que M. Tisserant, après les protestants Clemen et Charles, voit dans l'*Ascension d'Isaïe*

(iv, 3), selon les expressions de Charles lui-même, « le premier et le plus ancien document (1^{er} siècle) qui atteste le martyre de saint Pierre à Rome ». Nous transcrivons volontiers la note qu'inspire à M. Tisserant son accord sur ce point avec les deux savants allemand et anglais. « Il est heureux pour l'apologétique catholique, à laquelle on ne saurait défendre d'utiliser notre texte, que Clemen et Charles soient des auteurs « indépendants ». En suivant leur avis, on ne fait pas preuve d'esprit systématique ou de *préoccupations confessionnelles*. » (P. 28, n. 4.) (Cf. p. 61, 117, 227.) Harnack lui-même reconnaît qu'il s'agit du martyre de saint Pierre à Rome, tout en maintenant ses conclusions sur la date un peu plus tardive du livre.

P. 70, l'éditeur de Suidas est appelé Bernhard au lieu de Bernhardy. Le commentaire de l'Épître aux Hébreux cité à la même page sous ce nom : *Æcumenius* († 995) est une compilation anonyme du x^e siècle, identique pour le fond au commentaire de Théophylacte. Quant à *Æcumenius* lui-même, c'est un monophysite du parti sévérien, qui écrivait, Diekamp l'a prouvé, vers l'an 600 (1). Je n'ai pas besoin de dire que cette légère critique de détail, sur un point étranger, d'ailleurs, à la spécialité où M. Tisserant s'est acquis une maîtrise incontestée, n'atteint en rien le jugement à porter sur l'ensemble de l'ouvrage, première œuvre d'un maître qui, espérons-le, en donnera beaucoup d'autres.

S. SALAVILLE.

(1) Voir S. PÉTRIDÈS, *Æcumenius de Tricca, ses œuvres, son culte*, dans *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 307-310.

SAINT ANDRÉ DE CRÈTE

ET L'IMMACULÉE CONCEPTION

Né à Damas vers 660, André de Crète passa les premières années de sa jeunesse au couvent du Saint-Sépulcre, à Jérusalem. En 685, il vint à Constantinople, chargé d'une mission officielle auprès du basileus, et se fit agréger au clergé de la capitale, jusqu'au jour où il fut nommé métropolitain de Crète. Faible en face de l'empereur monothélite Philippique Bardane, il soutint énergiquement la cause de l'orthodoxie, quand Léon l'Isaurien attaqua le culte des images. Sa mort doit se placer au 4 juillet 740 (1).

Les ouvrages qui nous restent de lui consistent presque uniquement en sermons et en poésies liturgiques. Des vingt et un discours ou panégyriques, que donne sous son nom la patrologie de Migne, nous allons avoir à utiliser les quatre homélies sur la Nativité de la Sainte Vierge, l'homélie sur l'Annonciation et les trois homélies pour la fête de la Dormition. L'authenticité de ces pièces n'est contestée par personne. Il faut dire la même chose des deux canons, que nous devons également consulter, le canon pour la fête de la Conception d'Anne et le canon pour la Nativité de Marie (2).

Parmi les témoins byzantins de l'Immaculée Conception, saint André de Crète occupe, sinon le premier rang, du moins une place d'honneur, tant par la précision que par la richesse de ses expressions. Sa doctrine peut se résumer dans les points suivants :

1° Marie n'a pas été conçue d'une manière miraculeuse, mais est née, suivant les lois ordinaires, de l'union de l'homme et de la femme.

(1) Nous résumons ici les données biographiques fournies par le R. P. VAILHÉ : « Saint André de Crète », dans les *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 378-387.

(2) Ces ouvrages se trouvent dans MIGNE, P. G., t. XCVII.

2° Sa conception et sa naissance ont été saintes.

3° Elle est fille de Dieu à un titre spécial, et Dieu est intervenu d'une manière particulière au moment de sa conception.

4° Elle est les prémices de l'humanité restaurée et reflète en sa personne la beauté primitive.

5° Sa mort a eu une autre cause que celle des autres hommes.

Saint André nous apprend qu'à son époque la piété mal éclairée de quelques-uns leur faisait dire que Marie n'était restée que sept mois dans le sein maternel, ou même qu'elle avait été conçue virginalement. Il rejette comme erronées l'une et l'autre de ces affirmations et déclare que la Vierge est née neuf mois après sa conception, qu'elle a eu un père selon la chair, et que seul Jésus-Christ garde le privilège d'une conception virgine (1).

Bien que fausse en elle-même, cette idée que certains Byzantins se faisaient de la conception de la Mère de Dieu mérite d'être remarquée. Elle témoigne de la profonde vénération qu'on avait pour la Théotocos, et qui sait si elle n'est pas née de la préoccupation de l'exempter de la faute originelle? Ou n'était-elle pas plutôt la conclusion fautive d'une majeure regardée par tous comme indiscutable : l'absolue sainteté de Marie? Cette seconde alternative nous paraît plus conforme à la vérité, et la doctrine du métropolitain de Crète nous confirme dans ce sentiment. Rien en effet ne trahit chez lui le dessein arrêté d'ériger en thèse qu'il s'agit de prouver le privilège de la Mère

(1) Συνελήφθη ἡ ἀγία παρθένοσ καὶ ἐγεννήθη, οὐχ ὡσ τινεσ λέγουσι, μηνῶν ἑπτὰ. ἢ χωρὶσ ἀνδρός, ἀλλὰ ἐννέα τελείων μηνῶν ἐγεννήθη· καὶ ἐξ ἐπαγγελίας μὲν, ἐξ ἀνδρός δὲ συναφείας καὶ σποράς. *Canon in Beata Anna conceptionem*. P. G., t. cit., col. 1313 A.

de Dieu. S'il l'affirme, c'est spontanément et en passant, comme une chose qui va de soi et qui ne souffre point de difficulté.

On sait qu'il est le premier témoin irrécusable de l'existence de la fête de la conception d'Anne dans l'Eglise d'Orient. Dans le canon qu'il a composé pour cette solennité, il parle tour à tour de la conception d'Anne et de la conception de Marie. Dans son esprit comme dans la réalité, ces deux termes sont corrélatifs et il s'arrête tantôt à l'un et tantôt à l'autre. C'est ainsi qu'il dit à un endroit :

Dieu exauce la prière de Joachim et d'Anne et leur accorde celle qui est véritablement la porte de la vie. *Honorons sa sainte conception.* (1)

La même expression revient un peu plus loin :

Nous célébrons ce jour qui rappelle le message de l'ange annonçant *la sainte conception de la chaste Mère de Dieu* (2).

Si la conception de Marie est sainte, sa naissance doit l'être aussi. André le déclare positivement :

Les fidèles glorifient par des psaumes et des hymnes la *naissance toute vénérable* de la Théotocos..... Aujourd'hui (le jour de la Nativité de Marie), vous avez accordé, ô Sauveur, à la pieuse Anne un fruit fécond, *votre Mère Immaculée. Votre naissance est immaculée, ô Vierge immaculée* (3).

Que ces expressions : *conception sainte, naissance immaculée* ne soient point une terminologie creuse, mais qu'elles contiennent réellement ce que l'esprit est tenté d'y voir à première vue, c'est-à-dire l'affirmation que la conception et la naissance de Marie ont été à l'abri de la souillure originelle, c'est ce qui ressort tout d'abord de cette appellation de *filles de Dieu*, *θεόπαις*, que notre orateur donne à Marie et que les prédicateurs byzantins vont répéter après lui à satiété.

Marie est fille de Dieu, non seulement

parce qu'elle est fille de la promesse, que sa naissance d'une mère stérile, annoncée à l'avance par un ange, est due à un miracle du Tout-Puissant, mais encore parce qu'elle est *une argile divinement façonnée par l'Artiste divin*, ὁ θεοτελής πηλός, *un ferment saint pénétré de la vie divine*, ζύμη ἁγία θεοτελής, et que sa conception s'est produite par *une intervention spéciale de Dieu*, ἐκ Θεοῦ, ou, suivant une variante, *en Dieu*, ἐν Θεῷ :

Elle est la matière parfaitement assortie de la divine incarnation, l'argile divinement pétrie du tout-puissant et souverain Architecte d'où le supersubstantiel a pris véritablement et complètement notre substance humaine pour notre salut (1).

Salut, levain saint, pénétré de la divinité, grâce auquel toute la masse du genre humain est entrée en fermentation (2).

L'univers célèbre aujourd'hui la conception d'Anne, qui s'est produite par l'intervention de Dieu [ou : en Dieu]. Elle a donné naissance en effet à celle qui a enfanté le Verbe d'une manière ineffable (3).

*
*
*

Si quelque ombre enveloppe encore la pensée d'André, elle va s'évanouir devant la lumière projetée par une autre série de textes, qui nous présentent la Mère de Dieu comme les prémices de l'humanité renouvelée et l'image parfaitement ressemblante de la beauté primitive. Voici

(1) Ἡ παναρχόνιος τῆς θεϊκῆς σωματώσεως ὄλη, ὁ θεοτελής τοῦ παντοῦργου καὶ ἀριστοτέχνου πηλός. *Homil. I. in Dormitionem S. Mariæ*, col. 1068 C.

(2) Χαίρεις, ζύμη ἁγία θεοτελής, ἐξ ἧς ὄλον τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀνεζυμώθη τὸ φύραμα, *Homilia in Annunt.*, col. 896 A. Le sens de l'adjectif θεοτελής ressort clairement d'un passage de la seconde homélie sur la Dormition où il est dit que le Sauveur ramène à une vie nouvelle ceux qui s'approchent de lui et les rend θεοτελεῖς, divinisés par la grâce, *Homilia II in Dormit.*, col. 1085 A.

(3) Ἐορτάζει σήμερον ἡ οἰκουμένη τὴν τῆς Ἁγνῆς σύλληψιν γεγεννημένην ἐκ Θεοῦ· καὶ γὰρ αὐτῇ ἀπεκύθησεν τὴν ὑπὲρ λόγον τὸν Λόγον κυήσασαν. *Canon in B. Annæ Concept.* col. 1312 B. Pitra a publié une hymne de saint Joseph l'Hymnographe qui débute par cette strophe du canon de saint André. Le cod. Taurin. qu'il suit, porte ἐν Θεῷ, tandis que le Vatic. 1531 a ἐκ Θεοῦ, et d'autres simplement Θεῷ, *Analecta sacra*, t. I^{er}, Paris, 1876, p. 396.

(1) P. G., t. cit., col. 1309 A.

(2) Col. 1313 B.

(3) Col. 1316 D, 1321 A B C.

d'abord un passage tiré de la première homélie sur la Nativité de la Vierge :

Aujourd'hui, Adam présente Marie à Dieu en notre nom *comme les prémices de notre nature.....* Aujourd'hui, l'humanité, dans tout l'éclat de sa noblesse immaculée, reçoit le don de sa première formation par les mains divines et retrouve son ancienne beauté. Les hontes du péché avaient obscurci la splendeur et les charmes de la nature humaine; *mais lorsque naît la Mère du Beau par excellence, cette nature recouvre en sa personne ses anciens privilèges et est façonnée suivant un modèle parfait et vraiment digne de Dieu. Et cette formation est une parfaite restauration; et cette restauration une divinisation; et celle-ci une assimilation à l'état primitif.....* Aujourd'hui la mère d'un fils sans père, naissant d'un sein stérile, *sanctifie la génération naturelle.....* La nature humaine dépouillée revêt la dignité royale..... Et pour tout dire, en un mot, *aujourd'hui la réformation de notre nature commence et le monde vieilli, reçoit les prémices de la seconde création* (1).

Cette idée que Marie est venue au monde avec la justice originelle et qu'elle est les prémices de l'humanité rétablie dans son premier état, le métropolitain de Crète la répète sans cesse dans ses homélies. Nous ne résistons pas au plaisir de citer encore quelques passages :

Joachim l'admirable et son épouse Anne... obtinrent le fruit de leur prière : je veux parler de Marie, la reine de la nature, les prémices de notre masse, dont nous célébrons la nativité..... Dès maintenant, notre nature commence à être divinisée (2).

Salut, ô toi, les *prémices de notre réformation* (3).

C'est elle, la Théotocos Marie, le refuge commun de tous les chrétiens, *la première qui a été relevée de la première chute des premiers parents* (4).

Le corps de la Vierge est une terre que Dieu a travaillée, les prémices de la masse

adamique qui a été divinisée dans le Christ, *l'image tout à fait ressemblante de la beauté primitive..... l'argile pétrie par les mains de l'Artiste divin* (1).

Et pourquoi ces attentions délicates de Dieu à l'égard de la Vierge? *Pourquoi ces privilèges royaux qui la rendent toute belle?* (2)

C'est parce qu'il fallait qu'un palais fût préparé au roi avant sa venue. Il fallait que les langes royaux fussent tissés à l'avance pour recevoir l'enfant royal à sa naissance. Il fallait enfin que l'argile reçût une préparation préalable avant l'arrivée du potier (3).

Le Rédempteur du genre humain, voulant introduire une nouvelle naissance et réformation à la place de la première, choisit dans toute la nature cette Vierge pure et tout immaculée, pour opérer sa propre incarnation, de même qu'il avait autrefois pris de l'argile d'une terre vierge et intacte pour former le premier Adam (4).

Marie est, en effet, la terre vraiment désirable d'où le potier a pris l'argile de notre terre pour remettre à neuf le va brisé par le péché (5).

Telle est la raison pour laquelle cette terre bénie a été soustraite à l'infection qui a corrompu toute la masse. Le divin potier devait en tirer le nouvel Adam.

*
*
*

Saint André de Crète manifeste encore sa croyance à la conception immaculée de la Mère de Dieu dans les homélies composées pour la fête de la Dormition. Un lien étroit unit les deux mystères de l'Immaculée-Conception et de l'Assomption. D'après le plan divin, si Adam était resté fidèle à Dieu, ni lui ni sa postérité n'auraient connu les affres de l'agonie et les hontes du tombeau. La mort, la dissolution du corps est, après la privation de la grâce déifiante, le grand châtement du péché d'origine. Si Marie a été préservée

(1) *In Nativitatem B. Mariæ* I, col. 812.

(2) *In Nativit. B. Mariæ* III, col. 860 B.

(3) *In Nativit. B. Mariæ* IV, col. 865 A.

(4) *Ibid.*, col. 880 C.

(1) *In Dormitionem B. Mariæ* I, col. 1058 C.

(2) *In Nativit. Deiparæ* IV, col. 864 C.

(3) *In Nativit.* III, col. 860 B.

(4) *In Nativit.* I, col. 813-814.

(5) *In Nativit.* IV, col. 866-867.

de ce péché, il semble qu'elle aurait dû l'être aussi de la mort. Mais on conçoit d'autres pensées, quand, avant de considérer la Mère, on jette les yeux sur le Fils expirant sur la croix. Saint André a compris la nécessité de suivre cette méthode. Aussi, avant de nous parler de la dormition de la Mère de la vie, éprouve-t-il le besoin d'examiner les raisons pour lesquelles le Fils de Dieu est mort. Ces raisons sont au nombre de trois.

La principale est que Jésus a voulu payer à notre place la rançon du péché et nous délivrer nous-mêmes de la servitude de la mort. Il a voulu aussi se rendre semblable à ses frères en tout, hormis le péché, et montrer en sa personne tous les caractères de la nature humaine. Mais, de plus, ajoute l'orateur :

Il fallait, à mon avis, que les arrêts de l'antique malédiction ne fussent pas complètement suspendus. Car c'était la sentence de Dieu que ceux qui seraient tirés une fois de la terre devraient y retourner (1).

Après ces explications sur la mort du Fils, André se trouve à l'aise pour parler de la mort de la Mère.

Car, puisqu'il faut dire la vérité, la mort naturelle à l'homme s'est étendue *même à elle*. Il est vrai qu'elle n'a pu la retenir dans ses liens, comme cela arrive pour nous, ni la soumettre à son empire; à peine Marie a-t-elle goûté ce sommeil qui, comme par un élan extatique, nous fait passer de la terre au ciel, où l'on jouit d'une divine félicité; sommeil qu'on peut presque comparer à ce premier sommeil qui survint à Adam, lorsqu'une côte lui fut enlevée pour compléter notre espèce. C'est, je pense, de cette manière que la Vierge s'endormit et se soumit à la mort, dans la mesure où cela était nécessaire pour payer tribut aux lois naturelles et accomplir l'ordre fixé à l'origine par la Providence qui gouverne tout. C'était aussi pour montrer clairement comment s'opère, dans le nouvel état de choses, le passage de la corruption à l'incorruptibilité, puisque cette séparation naturelle de l'âme et du corps était le seul moyen légi-

time d'échanger la vie du temps pour celle qui est immuable. *Si, d'après l'Écriture, aucun homme vivant ne doit échapper à la mort, et si celle que nous célébrons était véritablement homme et au-dessus des hommes, il est clair qu'elle aussi a dû passer par la même loi de nature que nous, bien que peut-être non de la même manière que nous, mais d'une manière plus excellente, et pour un motif supérieur, bien différent de celui qui nous conduit à ce terme fatal* (1).

A l'exemple de Jésus, Marie, après sa mort, descendit aux enfers, et la séparation de son âme et de son corps ne dura que le temps nécessaire à cette visite (2). Quoi qu'on puisse penser de ce dernier point, il révèle dans le métropolitain de Crète la préoccupation d'assimiler, en tout ce qui est possible, Marie à son divin Fils. C'est ce qui ressort encore de ce passage emprunté à la seconde homélie sur la Dormition et apportant de nouvelles raisons de la mort de la Théotocos :

L'amère sentence de mort est abrogée et n'a plus d'effet. La puissance de la malédiction est détruite. Mais on ne saurait outrepasser les règles établies autrefois par Dieu. Celui qui est Dieu par nature, qui change et modifie tout au gré de sa volonté miséricordieuse, s'y est soumis lui-même. *Il convient donc qu'il règle le sort de sa Mère sur le sien propre. Il montrera ainsi non seulement que sa Mère appartient véritablement à la nature humaine, mais encore il confirmera la réalité du mystère qui s'est accompli par elle* (3).

Ainsi, la Vierge n'est pas morte, comme nous, à cause de l'antique sentence prononcée contre l'homme coupable. Sa courte dormition a eu pour cause des motifs bien différents. Elle est morte pour ressembler à Jésus, pour se soumettre comme lui aux décrets de la Providence, pour confirmer la foi en l'incarnation, pour montrer en sa personne comment l'on passe de la corruption à l'incorruptibilité.

(1) *Ibid.*, col. 1053 A.

(2) *Ibid.*, col. 1053 B.

(3) *In Dormit.* II, col. 1081 B.

(1) *In Dormit.* I, col. 1048.

Après ces magnifiques témoignages de la foi d'André de Crète à l'Immaculée Conception, on comprendra toute la portée qu'ont sur ses lèvres des phrases comme celles-ci :

Marie est la seule sainte, la plus sainte de tous les saints. Elle est apparue toute pure à celui qui, tout entier, corps et âme, a habité en elle (1).

Tu es toute belle, ô mon amie, tu es toute belle, et il n'y a rien à reprendre en toi (2).

Tu as trouvé auprès de Dieu la grâce qu'Eve a perdue (3).

Tu es plus pure que l'or et que toute créature sensible et immatérielle..... Tu surpasse le ciel en sainteté..... Tu es véri-

tablement celle qui est réellement belle..... Après Dieu tu tiens le premier rang (1).

Prises en elles-mêmes, ces expressions et autres semblables ne formulent que virtuellement le dogme catholique, mais dans la bouche du métropolitain de Crète dont nous connaissons la pensée par ailleurs, elles ont la valeur que leur donne actuellement notre foi. Et comme on les retrouve à peu près chez tous les écrivains byzantins qui ont parlé de la Vierge, on est légitimement amené à supposer qu'eux aussi leur attribuaient la même signification.

M. JUGIE.

Constantinople.

LA DOUBLE ÉPICLÈSE DES ANAPHORES ÉGYPTIENNES

Le fragment d'anaphore ou de canon de la messe, récemment découvert à Deir Balyzeh, contient, on se le rappelle, une formule d'épiclese entre le *Sanctus* et le récit de la Cène. Mais il s'interrompt, malheureusement, après celui-ci, de manière à nous laisser ignorer si une nouvelle épiclese ne venait pas, après les paroles de l'institution, occuper la place ordinairement réservée à cette oraison dans les liturgies orientales. J'ai conclu qu'il devait en être ainsi, en me basant sur la conformité générale de la nouvelle anaphore avec les principales liturgies égyptiennes déjà connues, et sur la teneur même de l'épiclese récemment publiée (4).

Si je reviens aujourd'hui sur le sujet, c'est pour confirmer cette conclusion et montrer que non seulement il n'est pas vrai qu'on ne trouve « pas d'exemple de répétition de l'épiclese au cours même

de l'anaphore » (2), mais qu'au contraire cette répétition est une caractéristique des liturgies égyptiennes. Le Dr Hoppe, que je n'avais pas consulté tout d'abord pour mon étude du nouveau fragment, faisait déjà, en 1864, la même constatation :

Ce qu'il y a de remarquable dans les liturgies du cycle alexandrin, écrivait-il, c'est la double épiclese qui précède et suit les paroles de la consécration, et, pour ainsi dire, les encadre (3).

En preuve de son affirmation, il citait l'anaphore grecque de saint Marc et l'anaphore copte de saint Cyrille, où cette double épiclese est en effet frappante. L'une et l'autre ont après l'anamnèse leur épiclese normale et très explicite ; toutefois l'une et l'autre renferment aussi, comme

(1) *In Dormit.* III, col. 1907, 1100.

(2) DOM P. DE PUNET, *A propos de la nouvelle anaphore égyptienne*, dans *Echos d'Orient*, t. XIII, mars 1910, p. 74.

(3) « Bemerkenswerth in ihnen die doppelte ἐπίκλησις, welche, vorausgehend und nachfolgend, die Consecrationsworte gleichsam einrahmt. » HOPPE, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationskanon*. Schaffhouse, 1864, p. 58.

(1) *In Nativit.* II, col. 832 B.

(2) *In Nativit.* IV, col. 872 A.

(3) *In Annuntiationem Deiparæ*, col. 904 C.

(4) S. SALAVILLE, *Le fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh*, dans *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 329-335.

formule de transition entre le *Sanctus* et le récit de la Cène, une épiclese moins explicite, mais très claire cependant, que j'ai signalée dans un précédent article comme le motif principal de mon jugement sur l'anaphore de Deir Balyzeh (1).

Remplissez aussi, ô Dieu, ce sacrifice de la bénédiction qui vient de vous, par la descente de votre Saint-Esprit (2).

Telle est la formule qui, dans la liturgie de saint Marc, fait immédiatement suite à la courte paraphrase du *Pleni sunt cœli et terra gloria tua* terminant le *Sanctus*. La liturgie copte de saint Cyrille exprime la même prière avec plus d'insistance encore :

Imple hoc sacrificium tuum, Domine, benedictione quæ a te est per illapsum super illam Spiritus Sancti. Amen. Et benedictione benedic. Amen. Et purificatione purifica. Amen. Hæc tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem (3).

Dans ces deux mêmes anaphores, cette formule précède immédiatement le récit de la Cène, amené par une tournure fort simple qui se retrouve précisément après l'épiclese de Deir Balyzeh : *Quippe Filius tuus..... Jesus Christus, ea nocte.....* Puis vient l'anamnèse (= *Unde et memores*) et, à sa suite, une épiclese plus complète sollicitant, outre la transsubstantiation, la production de la grâce dans les communiantes.

À ces deux exemples d'anaphores à double épiclese, il faut ajouter une autre anaphore égyptienne, probablement du VI^e siècle, publiée il y a quelques années par le Dr Baumstark. Celle-ci étant moins connue, nous allons reproduire les deux formules en question. Voici d'abord celle qui précède les paroles de l'institution :

(1) *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 333.

(2) BRIGHTMAN, *Liturgies eastern*..... Oxford, 1896, p. 132, lignes 12-15.

(3) RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2^e édition. Francfort, 1847, t. I, p. 176, lignes 7-20. Voir aussi p. 207, où le savant liturgiste fait cette remarque : « In ea oratione postulatur illapsus Spiritus Sancti, iis propemodum verbis quibus postea in Invocatione Spiritus Sancti, ita tamen ut eadem Invocatio suo loco recitetur. »

..... Re vera plena sunt cœlum et terra gloria tua sacra. Perfice tibi (hoc) sacrificium benedictione, quæ est de te, *descendente (scilicet) super illud Spiritu tuo sancto et benedicendo benedic et mundando munda has hostias* tibi honorabiles positas coram te, hunc panem et hunc calicem. Amen. Quoniam Filius tuus..... in qua nocte.....

Voici maintenant l'épiclese proprement dite, ici comme partout rattachée à l'anamnèse :

Precamur te, Domine noster, et precamur misericordiam tuam immensam et rogamus thesaurum bonitatis tuæ infinitæ, ut Spiritum sanctum..... secundum beneplacitum bonitatis tuæ mittere digneris super nos et super hostias ante te positas easque mundare, hunc panem et hunc calicem, ut hunc panem facias corpus vivificans Domini Nostri Jesu Christi. Amen. Et hunc calicem sanguinem vivificantem item ejusdem Dei Nostri et Salvatoris nostri in remissionem peccatorum nostrorum et vitam æternam eis qui eum participaverint (1).

En continuant à souhaiter que de nouvelles découvertes viennent bientôt compléter le fragment de Deir Balyzeh, je persiste donc à croire que cette anaphore ne doit pas constituer une exception parmi les liturgies égyptiennes, et qu'elle possédait sans doute, elle aussi, sa double épiclese : une, celle que nous connaissons, avant le récit de la Cène; et l'autre, que nous ignorons encore, mais dont nous sommes autorisés à conjecturer l'existence, après les paroles de l'institution et l'anamnèse (2).

S. SALAVILLE.

Constantinople.

(1) BAUMSTARK, *Eine ägyptische Mess und Tauf-liturgie vermutlich des VI Jahrh.*, dans *Oriens christianus*, t. I, 1901, p. 1-45. Voir DOM CABROL, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. « Anaphore », t. I, col. 1906-1908.

(2) Cet article était déjà imprimé, quand j'ai pris connaissance du jugement porté par M^{re} Batiffol sur l'anaphore de Deir Balyzeh, dans une étude donnée à la *Revue du Clergé français* (1^{er} décembre 1909, p. 528-530) et parue à peu près en même temps que mon article des *Echos d'Orient* (novembre 1909). J'y ai constaté que, sans nous être préalablement entendus, nous nous trouvions, l'éminent critique et moi, en parfait accord.

FORMATION DU PATRIARCAT OECUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPE

Le fait qui frappe tout d'abord quand on étudie l'histoire de l'Eglise grecque, celui qui explique en partie la séparation de l'Orient d'avec Rome, c'est l'étrange fortune de cet évêché de Byzance, qui, parti de rien, sut en si peu de temps s'assurer la plus brillante destinée (1). On éprouve, en effet, un vif étonnement à voir les hiérarques byzantins sortir peu à peu de l'obscurité, où ils restaient confondus dans la masse des prélats orientaux, s'affranchir de la tutelle de leur métropolitain et, par des empiètements répétés, parvenir à se faire reconnaître, sinon pour les papes de la Nouvelle Rome, du moins pour les premiers chefs religieux de l'empire d'Orient.

A ce titre, il peut n'être pas inutile d'esquisser dans ses grandes lignes la genèse de ce patriarcat, qui n'est plus aujourd'hui que l'ombre de lui-même et dont l'autorité chancelante voit chaque jour restreindre sa sphère d'action, ordinaire destinée de toute œuvre purement humaine. L'histoire de cette formation peut se diviser en trois périodes : 1° De la fondation de Constantinople au premier concile tenu dans cette ville, 325-381; 2° Du premier concile de Constantinople à celui de Chalcédoine, 381-451; 3° Enfin, du milieu du v^e siècle à la fin du vi^e, où le patriarche, délivré de ses derniers rivaux, couronne l'œuvre si bien conduite jusque-là par le titre d'œcuménique qu'il garde en dépit des remontrances des Papes.

(1) Inutile de mettre des références à l'appui des faits rapportés dans cette conférence; ils sont du reste assez connus. Je tiens pourtant à déclarer que j'ai particulièrement utilisé, ainsi que le lecteur peut s'en rendre compte, l'ouvrage de M^r Duchesne, *Eglises séparées*, et le travail du R. P. VAILLÉ sur l'Eglise de Constantinople dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de VACANT-MANGENOT, t. II, col. 1 319 sq.

Avant d'aborder la question elle-même, il paraît nécessaire, pour l'éclaircir, de signaler la situation administrative de l'Eglise en Orient au moment où Constantin, vainqueur de Licinius, fixait la capitale de l'empire sur les rives de la Corne d'Or. Il est arrivé assez souvent, en Occident comme en Orient, que les divisions ecclésiastiques aient pris pour modèles les divisions civiles, bien que le chef-lieu de la province civile ne fût pas toujours le siège du métropolitain, et qu'il ne suffise pas d'indiquer celles-ci pour faire comprendre quelles furent celles-là.

La partie de l'empire romain qui devint l'empire d'Orient avait subi une profonde transformation administrative de la part de Dioclétien; elle fut continuée sous Constantin, et la fameuse liste de Vérone, que l'on attribuait jusqu'ici à Dioclétien et à l'année 297, semble bien être de la fin du règne de Constantin (1), mort en 337. C'est dire qu'elle est à peu près contemporaine du concile de Nicée, qui se tint en 325.

Or, nous ne trouvons alors que cinq diocèses civils, desquels dépendaient bon nombre de provinces, soit en Asie, soit en Egypte, soit même en Europe. Les voici, tels que les énumère la liste de Vérone: Orient, Asie, Pont, Mysies et Dacie. Un peu plus tard, dans le cours du iv^e siècle, le diocèse d'Orient fut subdivisé en deux: Orient et Egypte; de même, celui de Mysies en forma deux autres: Thrace et Macédoine, de sorte que, vers l'année 408, date probable de la *Notitia dignitatum*, nous nous trouvons en pré-

(1) Voir MISPOULET, dans *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus*, avril 1908, p. 254-266.

sence de sept diocèses civils, et non plus de cinq, comme vers la fin du règne de Constantin.

Examinons maintenant qu'elle était, au point de vue religieux, la division de ce vaste empire. Nous la trouvons indiquée dans le VI^e canon du concile de Nicée :

L'ancienne coutume, dit-il, en usage en Egypte, dans la Lybie et la Pentapole, doit continuer à subsister, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie aura juridiction sur toutes ces provinces, comme l'évêque de Rome l'a dans sa province. De même, on doit conserver aux Eglises d'Antioche et des autres éparchies les droits qu'elles avaient auparavant.

Pour ce qui regarde Alexandrie et Antioche, la question est nettement définie; elles sont désormais l'une et l'autre à la tête de ce que nous appelons le patriarcat égyptien et le patriarcat syrien. Mais quelles sont ces « autres éparchies » dont parle le concile? S'agit-il des quatre diocèses civils: Asie, Pont, Mysies et Dacie, signalés par la liste de Vérone, et le concile de Nicée a-t-il reconnu à leurs chefs religieux les mêmes droits qu'à leurs collègues d'Antioche et d'Alexandrie? Pour l'admettre, il faudrait d'abord savoir qui sont ces chefs religieux; or, pour ces quatre diocèses civils, en dehors d'Ephèse qui a toujours groupé autour d'elle l'épiscopat d'Asie, il serait difficile d'indiquer une Eglise dont l'autorité juridictionnelle fût incontestablement reconnue par les métropolitains des autres provinces. La conclusion s'impose: dans le VI^e canon de Nicée, comme dans le II^e de Constantinople, en 381, on ne saurait dire exactement quel est le sens de l'expression « les autres éparchies ».

Il n'en va pas de même pour une partie de l'Illyricum, pour les diocèses de Dacie et de Macédoine, qui relevaient directement du Pape et n'avaient pas de chefs religieux plus ou moins autonomes comme les autres provinces de l'empire. C'est dans ce cadre assez vaste pour elle que va désormais se mouvoir l'ambition des évêques de Byzance. De toutes ces

Eglises, deux seulement, celles d'Alexandrie et d'Antioche, en y ajoutant Chypre et Jérusalem créées depuis lors, ne seront pas absorbées par Constantinople; encore devront-elles à la marche conquérante de l'Islam de ne pas subir le sort commun.

PREMIÈRE PÉRIODE (325-381).

En 325, Byzance n'était qu'un simple évêché suffragant de la métropole d'Héraclée en Thrace (1). Elle ne songeait pas encore à se targuer de son origine pseudo-apostolique (2) et ne comptait de titulaires que depuis une centaine d'années, peut-être même depuis une vingtaine. On aurait sans doute bien étonné l'évêque Alexandre si on lui avait prédit la merveilleuse fortune qui attendait ses successeurs.

Cependant l'année qui précéda la tenue du premier concile vit se produire un événement qui devait marquer le début de cette fortune: l'empereur Constantin avait donné son nom à Byzance, qui devint peu après la capitale de l'empire. La présence dans cette ville du premier prince chrétien ne pouvait manquer de donner à son évêché une importance qu'il n'avait pas eue jusque-là. Aussi la place fut-elle bientôt convoitée par des prélats ambitieux, même par des métropolitains qui ne craignaient pas d'abandonner un siège plus illustre sans doute, mais aussi plus éloigné des faveurs impériales. C'est ainsi que l'arien Eusèbe échange en 339 la métropole de Nicomédie pour l'évêché de Constantinople. En 360, on voit même le patriarche Eudoxe renoncer à Antioche pour devenir simple évêque de la capitale.

Durant les quarante années de troubles causés par la querelle arienne, les évêques de Constantinople peuvent à loisir em-

(1) Cette ville, bien déchue de sa splendeur, n'est plus aujourd'hui que le petit bourg maritime d'Erégli, sur la rive européenne de la mer de Marmara.

(2) Sur l'origine pseudo-apostolique de Constantinople, voir l'article du R. P. VAILHÉ dans les *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 287-295.

piéter sur la juridiction de leurs voisins; la faveur impériale leur est acquise pour prix de leurs services. C'est ainsi que, sans qu'on en sache la date précise, ils se proclament indépendants des métropolitains d'Héraclée. Puis, non contents de l'autonomie qu'ils viennent de conquérir, ils s'arrogent le droit de nommer les évêques du diocèse de Thrace, c'est-à-dire des six provinces ecclésiastiques correspondant à la Thrace actuelle et aux trois quarts de la Bulgarie. Les rôles sont changés; l'exarque d'Héraclée disparaît pour faire place à l'évêque de la capitale qui commande en maître.

L'influence et l'autorité de cet évêque avaient donc singulièrement grandi. C'est que, pour soutenir leur politique religieuse, les empereurs avaient constamment besoin de son concours. L'évêque de la capitale fut toujours comme le centre et l'organe de la résistance au symbole de Nicée et de l'opposition à saint Athanase. Et cela se conçoit facilement. Nommé sous l'influence de princes ariens, il ne peut que soutenir la politique de ses puissants protecteurs. Il devient leur confident et leur conseiller, comme aussi leur intermédiaire entre la cour et l'épiscopat oriental. Il est en quelque sorte le chef de ce concile que l'empereur a su grouper autour de lui, qu'il fait voyager d'un bout à l'autre de l'empire sur les voitures de la poste impériale et qu'il emmène avec lui combattre les partisans du concile de Nicée. Ce concile *volant*, pourrait-on dire, en vient, en raison même des circonstances, à se considérer, non plus seulement comme l'épiscopat de l'Eglise grecque, mais comme celui de l'empereur, en qui il reconnaît son véritable chef. L'autorité qu'il acquiert ainsi profite à l'évêque de la capitale, qui préside d'une façon plus ou moins officielle cette assemblée ecclésiastique d'un nouveau genre.

Constantinople, devenue dans la pensée des empereurs une Nouvelle Rome et destinée à jouer en Orient le rôle que l'ancienne gardait encore en Occident,

Constantinople se devait à elle-même d'avoir un chef religieux qui, au moins pour les honneurs, n'eût rien à envier à son collègue des bords du Tibre. C'est du moins ce que pensèrent les évêques réunis dans la capitale pour le concile de 381, quand ils décrétèrent dans leur III^e canon que « l'évêque de Constantinople aurait la prééminence d'honneur après celui de Rome, *Constantinople étant la Nouvelle Rome* ». Cette raison, qu'on aurait été bien en peine de trouver dans la tradition, nous dit assez clairement le but qu'on se proposait déjà, sans qu'il fût encore bien précis : faire de la capitale de l'empire le centre de l'Eglise impériale, bien qu'on ne spécifiât point jusqu'où s'étendrait sa juridiction. Sans doute, on lésait ainsi les droits de plusieurs métropolitains, mais que pouvaient ceux-ci contre les empiètements qu'ils subissaient depuis quarante ans? Comme nombre d'autres évêques orientaux, ils furent sans doute trop heureux de se ranger derrière le nouveau chef qu'on leur donnait et de se concilier ainsi la faveur impériale; du moins l'histoire est-elle muette sur les protestations qu'ils auraient fait entendre.

DEUXIÈME PÉRIODE (381-451).

En fait, sinon en droit, l'évêque de Constantinople exerçait donc sur le diocèse civil de Thrace une juridiction incontestée. Il ne pouvait s'arrêter là, car les nouvelles prérogatives qu'on venait de lui conférer accroissaient à la fois son orgueil et sa puissance. Presque immédiatement après le concile de 381, nous le voyons s'ingérer dans les affaires des exarchats du Pont et de l'Asie, où il n'avait rien osé jusque-là. Et qu'on ne s'imagine pas que c'est le fait des seuls prélats que l'Eglise a flétris devant l'histoire, c'est aussi celui des saints; peut-être même ceux-ci furent-ils les plus entreprenants, saint Jean Chrysostome, par exemple. Tant il est vrai que parfois la gloire du siège épiscopal se confond avec celle de Dieu!

En 383, saint Grégoire de Nazianze, qui n'a pourtant pas son successeur en très haute estime, trouve bon que Nectaire juge l'affaire d'un évêque de la Cappadoce. De même, saint Ambroise s'adresse à ce même Nectaire, sans succès d'ailleurs, pour obtenir la déposition de Géronce de Nicomédie, cleric fugitif de Milan. Saint Jean Chrysostome ordonne Alexandre évêque de Basilinopolis (près de Brousse) et charge l'évêque de Nicée d'opérer certaines réformes dans cette Eglise, deux choses réservées au métropolitain, c'est-à-dire à l'archevêque de Nicomédie. En 401, il dépose plusieurs évêques de Bithynie. De même, saint Proclus nomme Thalassius à la métropole de Césarée. Aussi, au concile de Chalcédoine, nombre d'évêques du Pont reconnurent-ils, non sans quelque amertume, qu'eux et leurs prédécesseurs avaient été ordonnés par l'évêque de Constantinople (1).

Mêmes empiétements dans les provinces d'Asie. Saint Jean Chrysostome délègue à Ephèse des évêques pour savoir si le titulaire de cette Eglise est coupable du crime de simonie dont on l'accuse. Et comme l'inculpé meurt sur ces entrefaites, Chrysostome accourt, réunit un concile de soixante-dix évêques et fait donner la succession à son diacre préféré, Héraclide. Dans le même concile il dépose une dizaine d'évêques d'Asie, de Lydie et de Phrygie. Au conciliabule du Chêne (403), plusieurs de ces évêques déposés par lui se plaindront d'avoir été injustement dépossédés de leurs sièges. Si leurs plaintes n'étaient pas recevables en ce qui touche les motifs de leur déposition, il faut reconnaître qu'elles l'étaient parfaitement au sujet du droit que le saint s'attribuait de les juger. Les successeurs de saint Jean Chrysostome continuèrent à marcher sur ses traces. Atticus nomme Sylvain à l'évêché de Philippopoli, puis le transfère à Troas dans l'Hellespont. Sisinnius choisit Proclus

comme évêque de Cyzique, malgré les habitants de la ville qui chassent le nouvel élu. Ce même Proclus, honoré lui aussi comme saint, devenu évêque de Constantinople, sept ans après la mort de son protecteur, en 434, ordonne successivement deux évêques d'Ephèse. Au concile de Chalcédoine, les évêques d'Asie pourront, tout comme leurs collègues du Pont, se plaindre d'avoir reçu l'ordination de Constantinople (1).

Si le triomphe de la politique religieuse byzantine fut complet dans les trois diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont, c'est que, moins bien organisées et n'ayant que des chefs sans grande autorité, ces Eglises ne purent, sauf Ephèse, opposer une résistance active et puissante à l'ambition des évêques de la capitale. Il n'en alla plus ainsi quand elle voulut s'attaquer à des voisins plus forts et plus jaloux de leurs droits.

A l'ouest de l'empire byzantin il y avait deux diocèses qui, au point de vue spirituel, avaient toujours dépendu directement du Pape. C'étaient les diocèses de Dacie et de Macédoine, qui formaient la préfecture d'Illyrie orientale, cédée à Théodose par Gratien en 379. En 383, l'évêque de Thessalonique fut constitué le vicaire du Pape pour toute l'Illyrie; saint Anastase 1^{er} lui donna le droit d'informer sur les affaires ecclésiastiques et d'en juger. En 402, Innocent 1^{er} ajouta à ce privilège celui de consacrer les évêques de la province.

Constantinople essaya de pousser une pointe de ce côté et d'étendre ses frontières aux dépens du Pontife romain. On ne pouvait comprendre dans la capitale qu'une partie de l'empire grec pût ainsi relever directement d'un chef religieux non soumis aux très pieux empereurs de la Nouvelle Rome. Le 14 juillet 421, Théodose II publia une loi qui soumettait les provinces d'Illyrie orientale à l'évêque de Constantinople, comme si l'organisation de l'Eglise eût dépendu uniquement

(1) Ces faits sont empruntés au travail du R. P. VAILHÉ : « Constantinople », dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris, t. II, col. 1323.

(1) Voir VAILHÉ, *op. et loc. cit.*

de la volonté impériale. On fut bien vite détrompé. Le pape Boniface chargea l'empereur Honorius de faire des remontrances à son neveu. Intimidé par ces protestations, Théodose II s'empessa de retirer son édit ou du moins il n'osa point l'appliquer. On comprit à Constantinople que le fruit n'était pas encore mûr et l'on attendit sagement qu'il se présentât pour le cueillir des circonstances plus favorables.

Restaient les deux grands patriarchats d'Antioche et d'Alexandrie. Les ruiner pour les absorber ensuite paraissait bien difficile à cause de l'autorité et de l'influence qu'ils avaient exercées sans conteste depuis les temps les plus reculés. Tandis que l'on avait agi avec assez de désinvolture vis-à-vis des timides métropolitains de l'Asie, du Pont et de la Thrace, il fallait toute la finesse de l'esprit byzantin pour engager une lutte sournoise contre ces deux puissants adversaires. Les briser semblait impossible, du moins pouvait-on les affaiblir et conquérir à leurs dépens la suprématie sur le monde religieux en Orient.

Cependant les patriarches d'Antioche n'opposèrent pas grande résistance. Affaiblis par un schisme de quatre-vingts ans, manquant d'autorité et surtout de prestige à cause de leurs complaisances pour les doctrines nestoriennes, trop éloignés de la capitale pour disputer aux évêques de Constantinople les faveurs impériales, ils n'étaient guère en état de se défendre. De ce côté, la victoire fut donc relativement facile. Les prélats byzantins purent à loisir juger la cause de deux évêques qui se disputaient le siège métropolitain de Bostra d'Arabie et appuyer un évêque de Phénicie qui s'était constitué métropolitain aux dépens de l'archevêque de Tyr; personne ne protesta. Ils allèrent même jusqu'à consacrer Maxime patriarche d'Antioche, contrairement aux décisions des conciles. Un de leurs moyens d'attaque fut encore de soutenir Juvénal de Jérusalem dans sa tentative de séparation, tentative couronnée de succès au concile

de Chalcédoine, après que l'Eglise de Chypre avait déjà secoué le même joug, en 431. Il n'en fallait pas tant pour enlever à Antioche son ancien prestige et la reléguer à un rang qui ne menacerait plus l'Eglise de la cité impériale (1).

Il en alla tout autrement quand la lutte s'engagea avec le patriarche d'Alexandrie, duel à mort pour la suprématie ecclésiastique en Orient et qui ne pouvait finir que par la disparition ou tout au moins l'écrasement de l'un des deux rivaux.

Jusqu'au concile de 381 les patriarches égyptiens avaient exercé en Orient une influence prépondérante. Dans leur province, tout pliait devant eux, jusqu'au gouverneur civil et au commandant militaire. Un épiscopat d'environ cent évêques, uni et ne reconnaissant guère d'autre autorité que celle du patriarche; des moines nombreux, zélés dans l'ensemble et prêts à marcher au moindre signal; la renommée mondiale, bien que déjà affaiblie, de l'école du Phare; tout, en un mot, leur donnait de la puissance et de l'éclat. Aussi jouaient-ils déjà le rôle de pharaons ecclésiastiques, bien que le mot n'ait pas vu le jour avant saint Isidore de Péluse. Ils avaient vaillamment soutenu la lutte contre les ariens; le concile de Nicée, en consacrant leur doctrine, semblait les reconnaître pour les chefs de l'orthodoxie orientale; l'Occident enfin s'était habitué à ne juger que par eux les hommes et les choses de l'Orient.

On conçoit qu'un sourd dépit ait surgi en eux, en voyant grandir sur le Bosphore une rivale jusqu'alors inconnue. Forts de l'appui que les Papes ne cessaient de leur donner à cause de leur zèle pour la foi catholique, les évêques d'Alexandrie engagèrent avec ceux de Constantinople un combat acharné que l'histoire met de plus en plus en relief et qui explique, si elle ne les excuse, les troubles, les hérésies et les schismes qui furent l'apanage de l'Eglise grecque pendant près de trois siècles, du IV^e au VI^e.

(1) Voir VAILHÉ, *op. cit.*, col. 1325.

Le troisième canon du concile de Constantinople (381) accordait en Orient la prééminence d'honneur à l'évêque de la capitale sur tous les autres évêques de l'empire. Un autre canon réglait que les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche n'avaient aucunement le droit de s'occuper des Eglises situées hors des diocèses d'Égypte et d'Orient. C'était donc condamner toute la politique antérieure des Alexandrins et leur signifier qu'à l'avenir ils ne pouvaient plus prétendre diriger l'épiscopat oriental.

Les décisions conciliaires ne pouvaient mettre fin d'un seul coup à un état de choses fort ancien. Alexandrie ne se laisserait pas ainsi dépouiller de privilèges qu'elle avait acquis depuis un siècle. La lutte s'engagea donc immédiatement entre deux pontifes soutenus, l'un par la cour et par l'Eglise officielle, l'autre par la tradition orthodoxe dont il se disait le représentant et par l'autorité immense dont il jouissait en Égypte et dans le monde entier.

La succession de saint Grégoire de Nazianze fut une première victoire pour Constantinople. Le candidat d'Alexandrie fut évincé. Mais le pharaon prit ensuite plus d'une revanche. Le siège de la capitale venait-il à vaquer, aussitôt il mettait en avant son favori. Quand celui-ci n'arrivait pas à être élu, c'était la persécution violente. En 403, saint Jean Chrysostome; en 431, Nestorius; en 449, saint Flavien en firent la dure expérience, puisqu'ils moururent tous les trois en exil, après avoir été déposés sous l'influence des patriarches d'Alexandrie. Sans doute, la déposition de Nestorius pour cause d'hérésie était fort juste — elle fut d'ailleurs confirmée au concile d'Ephèse par les légats du Pape, — mais peut-on en dire autant de celles de saint Jean Chrysostome et de saint Flavien? Dans ces trois occasions, l'épiscopat oriental dut bon gré mal gré accepter la sentence des patriarches alexandrins.

(*A suivre.*)

R. JANIN.

Jérusalem.

ÉTUDE SUR SAINT LUC LE STYLITE (879-979)

(*Suite* ^[1].)

CHAPITRE V : VIE DE SAINT LUC.

§ 3. — *Moine à Saint-Zacharie.
Porcher à Lagaina (926-930).*

Quand, à l'expiration de ses vingt-quatre années de service, en 926, Luc revint chez lui, ses instincts de générosité, loin d'être étouffés, ne s'étaient que développés davantage. Afin de les satisfaire plus aisément, il ne craignait pas de recourir parfois à ce que nous appellerons des restrictions mentales, stratagèmes pieux qui ont d'autant plus droit à notre

bienveillance, qu'en Orient, surtout s'ils sont employés dans un but excellent, ils ne déconsidèrent pas un homme, mais donnent beaucoup de réputation à son habileté.

L'évêché de Sébasté (1) était à prendre: Luc pensa que l'occasion était belle d'ob-

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 138-144, 215-221, 271-281; t. XIII (1910), p. 13-19.

(1) Sur Sébasté, voir plus haut, p. 13, col. 1, n. 4. Je place ici l'épisode qui va suivre parce que: 1° rien dans le texte n'oblige à le placer avant; 2° parce qu'il me paraît fort peu probable que saint Luc, ayant encore du service à faire dans l'armée, ait pu faire croire à son père qu'il songeait à prendre possession d'un évêché; 3° parce que le récit me paraît insinuer que Luc ne resta pas longtemps dans le thème anatolique après ce petit tour d'adresse. (Cf. c. 11, Chronologie de saint Luc, *sub fine*.)

tenir de son père une bonne somme d'argent pour les pauvres. Il va le trouver, et, simulant un grand désir de l'épiscopat, il n'a pas de peine avec quelques paroles persuasives (20, 3) à lui délier la bourse. Il ne s'agissait de rien moins, cependant, que de verser à l'autorité compétente cent pièces d'or bien sonnantes, environ 1 500 francs, afin de s'assurer le bénéfice; mais Christophore devait être trop heureux de voir son fils bien-aimé, de simple prêtre devenir évêque; peut-être espérait-il aussi que Luc, ainsi nanti d'une belle prébende à ses goûts, dirait adieu pour toujours au régime plutôt bizarre qu'il avait suivi jusque-là. Il n'en fallait pas plus : Luc reçut les cent pièces d'or convoitées, mais, à peine dans ses mains, tout l'argent fondit en aumônes. (1) Le père s'aperçut un peu tard que son fils, selon la remarque du biographe, était bien amoureux d'un siège épiscopal, mais que Sébasté n'arrivait pas à la hauteur de ses ambitions : ce après quoi il soupirait, ce n'était pas un évêché de passage, mais la métropole céleste, celle dont on n'est jamais évincé, et celle-là, il ne voulait pas la manquer (20, 1-10).

En effet, nous le voyons tout d'un

coup, peu de temps après, émule d'Abraham, abandonner la maison paternelle, laisser là ses parents, ses biens, ses amis, et s'en aller très loin, hors de chez lui, sans avoir averti personne, vers la lointaine Bithynie où le mont Olympe avec ses hautes cimes et ses nombreux couvents semblait lui faciliter la conquête du ciel, métropole de ses rêves.

Le biographe a pris la peine de nommer le couvent où saint Luc prit gîte à son arrivée d'Atyokomé; c'était Saint-Zacharie, situé au pied du mont Olympe, à Atroa (1). L'higoumène s'appelait Pierre, un saint homme et qui avait la vue fine (20, 24.) Il reçut Luc avec bonne grâce : il le désigna, évidemment à cause de ses qualités pratiques, vite reconnues, pour la charge de cellérier. Cette fonction était toute de confiance, et elle l'est encore, dans les monastères; pensez donc : distribuer les aliments à chacun des moines et des employés selon ses besoins! Il y faut du tact, de la discrétion et du savoir-faire. C'était un des offices les plus en vue; on n'en changeait pas facilement le titulaire (2), et saint Luc en resta investi tout le temps qu'il demeura à Saint-Zacharie. Seulement il avait une manière à lui de prendre les ordres du supérieur, de l'interroger et de lui répondre. En entrant dans la communauté, il s'était constitué muet volontaire en l'honneur du patron de la lauré; pour être plus sûr de ne point manquer à sa résolution, non seulement il avait mis une pierre dans la bouche, mais il n'interrogeait et ne répondait qu'au moyen de tablettes, tout comme saint Zacharie (*Luc*, 1, 63).

Toutefois, cette mortification n'était que pour le jour (21, 7.) La nuit il sortait discrètement du monastère, avisait un arbre dont la cime pût lui offrir un asile, y grimpa (3) et pendant que ses frères

(1) Il ne serait pas juste de dire avec M. Vogt : « cet exemple de simonie n'est pas sans intérêt », si l'on entendait par là que saint Luc s'est rendu coupable de simonie, puisqu'il n'eut jamais l'intention d'acheter l'évêché de Sébasté. Mais qu'il ait pensé à ce stratagème, et que son père ait accepté séance tenante une telle proposition, cela prouve que de pareils marchés semblaient tout naturels; l'expression de l'auteur montre au surplus qu'ils étaient passés en habitude τῆς συνήθους χάριν παρασχῆς « en vue du cadeau habituel ». La même conclusion se tire de deux autres passages de notre vie (41, 26; 42, 4 sq.). Il s'agit d'un Euthyme, clerc de la nouvelle église; sur le point de mourir, il se décide à vendre sa charge, et il reçoit du preneur un certain nombre de pièces d'or χάριν ἀρραβῶνος. Saint Luc le fait avertir qu'il ne mourra pas, et lui donne ce conseil tout à fait de saison : « Rends, rends, je t'en prie, à qui te les a données les arrhes que tu as reçues; non, non, ta charge, ne la vends pas, ne t'en dessais pas, car tu vivras et tu jouiras encore nombre d'années des facilités qu'elle te donne pour les besoins de la vie. » Euthyme et saint Luc parlent de cela comme d'une chose tout à fait normale : il y avait bien des lois ecclésiastiques contre la simonie, mais, ici comme toujours, *quid leges sine moribus?*

(1) Cf. *Act. SS.*, nov. t. II, p. 326.

(2) MARIN, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 100 sq.

(3) L'association des idées et la similitude des situations font penser aux dendrites solitaires qui passaient leur vie perchés sur des arbres. Saint Luc

dormaient, y récitait l'office canonique alors en usage (1).

Cela dura deux ans : il édifiait le monastère du spectacle de ses vertus et de ses mortifications; personne autour de lui ne savait qui il était, quand un jour arriva à Saint-Zacharie, pour raison de piété, une ancienne connaissance. On le pense bien, en un clin d'œil, supérieur et inférieurs furent mis au courant de tout le passé. La position que Luc aurait pu occuper dans le monde mettait en plus vive lumière l'héroïcité de sa vie; son humilité s'alarma : elle ne souffrit pas qu'il demeurât davantage dans un couvent où il était venu ensevelir ses mérites, et où ils éclataient au grand jour. Quand on y pensait le moins, la nuit, il dit adieu à sa chère montagne (21, 11-19), se dirige vers Κοτυαῖον ou plus probablement Τοτταῖον et finit par arriver dans un endroit appelé Λαγαινα (2). Sou-

ne fut qu'un dendrite nocturne, mais ce fut pour lui une bonne initiation à sa future vie de stylite.

(1) « Suivre un office de nuit en entier », à plus forte raison le réciter soi-même, « est chose méritoire, depuis surtout que cet office a pris de si vastes proportions avec le nouveau genre de poésie ecclésiastique inauguré ou tout au moins mis en usage par saint André de Crète ». (J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 331.)

(2) M. Vogt ne nous a pas dit s'il connaissait un endroit appelé Lagaina du côté de Κοτυαῖον ou Κοτυαῖον, le moderne Kutayah. (RAMSAY, *The historical Geography of Asia Minor, passim*, mais surtout p. 144.) Mes recherches ont été infructueuses : pas de Lagaina, ni de localité de nom équivalent dans ces parages. Par contre, il y a une Lagania, et on avouera que, philologiquement, c'est très apparenté à Lagaina, appelée aussi Anastasiopolis, en Galatie Première; cette Lagania, dont l'emplacement est à chercher à Bey-Bazar, chef-lieu de caza du vilayet d'Angora, fut pendant un certain temps le siège d'un évêché suffragant d'Ancyre ou Angora (RAMSAY, *loc. cit.* p. 24; GELZER, *Ungedrückte.... Texte der Notitia episcop.* p. 537, 552.)

Or, dans les environs, avant d'arriver à Lagania, en venant de l'Olympe de Brousse, se rencontre la ville de Τοτταῖον (RAMSAY, *l. c.* p. 181 et 240.) Ce nom ressemble étrangement à celui de Κοτυαῖον; il suffisait de la moindre distraction pour que le copiste écrivit l'un pour l'autre, et si, comme le fait supposer l'histoire postérieure, Τοτταῖον était moins connue que Κοτυαῖον, pour un copiste distraité comme le nôtre, la méprise était presque inévitable. Ne serions-nous pas en face d'une mauvaise lecture? Le fait est d'autant plus probable qu'avec la leçon Τοτταῖον l'itinéraire de saint Luc

cioux d'étouffer dans son cœur les dernières racines de l'orgueil, il se loue comme porcher aux habitants, et, toujours fidèle à ses instincts charitables, il ne garde rien pour lui de ses gages ni de sa nourriture (on sait à quels jeûnes il s'astreignait), mais distribue le tout aux pauvres qui sillonnent la grand'route. (21, 19-28.)

§ 4. — Reclus et stylite à Atyokomé (930-935).

Après deux ans passés à Lagaina, saint Luc regagna son pays natal. Sans doute ses parents étaient morts, car on n'en parle plus dans notre histoire, et il eut comme héritier de leurs biens non militaires (1) à faire acte de présence. Il était pourtant si facile de confier la gestion des domaines à un intendant, qu'il ne vit point là une raison d'interrompre sa vie de privations volontaires.

La montagne voisine lui permit de se creuser une grotte obscure où il vécut en reclus l'espace de deux ans et demi, tandis que les diables s'égayaient à lui jouer de mauvais tours. Une année durant,

paraît plus rationnel qu'avec la leçon Κοτυαῖον. Il s'agissait, en effet de recouvrer un *incognito* malencontreusement dévoilé. Pour cela, il était tout indiqué non pas de se rapprocher d'Atyokomé, et c'était le cas si on se dirigeait vers Κοτυαῖον où l'on risquait plus vite d'être reconnu, mais, au contraire, de s'en éloigner davantage. C'est ce que fit saint Luc : au lieu de descendre au Sud vers Atyokomé, il prit à l'est de Saint-Zacharie, gagna bientôt la grand'route, la suivit jusqu'à Τοτταῖον, puis continua jusqu'à Lagania. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, cette dernière ville était à une certaine distance à l'est de Τοτταῖον, ce qui correspond bien à l'expression du biographe, πρὸς τὰ μέρη τοῦ Τοτταῖου signifiant aussi bien *au delà* que *en deçà* de Τοτταῖον. Un coup d'œil jeté sur les excellentes cartes de Ramsay, *loc. cit.*, p. 24, 178, 196, favorisera la comparaison des deux itinéraires et permettra de prendre parti, si on se rappelle que Atyokomé est sur le Méandre et qu'il n'y a pas de Lagaina ou de Lagania près de Κοτυαῖον. En résumé, jusqu'à plus ample informé, je propose de corriger Κοτυαῖον en Τοτταῖον.

(1) « Le fonds militaire ne pouvait jamais passer à un héritier revêtu d'une qualité incompatible avec le service militaire : tout magistrat ou dignitaire (ἄξιωματικός), tout évêque ou clerc, était absolument παντὶ τρόπον exclu de cette sorte de succession. » (RAMBAUD, *loc. cit.* p. 290.)

ils lui apparurent de nuit sous la forme de chiens enragés qui cherchaient à le dévorer, mais lui les mettait en fuite par la force du signe de la croix et la multitude de ses prières. Quand les diables se furent lassés de ces vaines démonstrations, il leur vint à l'esprit une taquinerie d'un autre genre, fort bien assortie à l'appartement et à l'habillement du solitaire. Pendant une nouvelle année, une colonie incalculable de poux se disputa le corps du bienheureux, avec des démangeaisons si vives que Luc n'y tenant plus était obligé de se gratter énergiquement pour se soulager. Remède pire que le mal : il y gagna des ulcères insupportables d'où s'écoulait un pus fétide, et ce fut là, remarque le biographe, une nouvelle ressemblance avec le saint homme Job (21, 30-22, 22).

Dans l'idée de l'ascète, sa grotte n'était pas un séjour définitif, mais plutôt une retraite mystérieuse où il devait se préparer à ce qu'il sentait être sa vraie vocation, la vie de stylite. Aussi, après toutes ces péripéties crucifiantes, quand il se jugea suffisamment aguerri pour de plus rudes combats, tel l'initié sortant renouvelé de la fosse des tauroboles (22, 24 sq.), il se construisit dans sa propriété même, près d'un oratoire dédié à saint Dimitri, une colonne de douze coudées (22 sq.)

C'est au sommet de cette colonne que l'atteignit, dans un climat plus rigoureux que celui de Constantinople, l'hiver extraordinairement rude de 933-934, dont les chroniqueurs byzantins et notre auteur nous ont conservé la mémoire (1). Un petit frisson vous court le long de la peau, rien qu'en songant à ce pauvre stylite, nus pieds, le corps à peine vêtu d'une méchante défroque, exposé en pleins champs, sur un piédestal de six mètres, à une neige et une glace qui ne veulent pas fondre pendant cent vingt jours. Quoi d'étonnant, s'il eut un instant la pensée de tempérer son martyre en répandant de l'eau tiède autour de lui? Pourtant ce ne fut qu'une

tentation vite réprimée : une voix du ciel l'engagea à persévérer un peu de temps encore, et bientôt la grâce divine fondit la neige et la glace; depuis lors le Saint fut insensible aux rigueurs de l'hiver (23, 1-19).

§ 5. — *Saint Luc*
va s'installer sur la colonne d'Eutrope,
près de Chalcédoine (935).

Saint Luc ne resta pas longtemps sur sa colonne de Phrygie. Au bout de trois ans, la Providence en disposant ainsi pour le salut d'un grand nombre, dit le biographe (23, 23), il eut une révélation qui lui enjoignait de quitter définitivement sa terre natale et de s'établir jusqu'à la fin de ses jours sur « la colonne proche de Chalcédoine, la colonne sise dans les propriétés d'Eutrope » (1) (23, 29).

Malgré la hâte qu'il put mettre à répondre à l'appel divin, notre stylite était un esprit trop pratique pour laisser sa fortune au pillage. Il dut prendre des dispositions qui, tout en faisant une part à son pays d'origine, ne l'amènèrent pas les mains vides aux rives du Bosphore.

J'imagine volontiers que plus d'une église et plus d'un monastère de Byzance se réjouirent alors de ces largesses princières qui n'effrayaient pas la générosité naturelle de saint Luc.

Nous savons du moins de façon certaine, par notre biographe, que le couvent de Saint-Bassianus, situé dans le quartier du Deuteron, près de l'église Sainte-Anne (2), entre les deux portes de Sélymbria et de Mélandisia, avait été négligé depuis longtemps : il risquait, tant le mal était grand,

(1) πρὸς τὸν πλησίον Χαλκηδόνος κίονα, τὸν ἐν τοῖς Εὐτροπίου κατήμασιν. Sur l'emplacement des propriétés ou du quartier d'Eutrope, voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 278.

(2) Bassianus vivait sous l'empereur Marcien (450-457); il avait bâti le couvent avec la collaboration d'un nommé Severus et d'un certain Jean Ἰπαιτικός; c'est l'empereur Marcien lui-même qui avait fait construire l'église. (Cf. DELEHAYE, *Synaxar. Constantinop.* col. 127-128; *Acta Sanctor.* oct. t. V, p. 79.) Sur l'emplacement de cette église, Cf. MORDTMANN, *Esquisse topographique de Constantinople*. Lille, 1892, n° 137.

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 278.

de ne plus pouvoir s'appeler un monastère et d'être attribué à des usages profanes (52, 23; 53, 2). Sous l'influence de causes diverses, mauvaise administration, aliénation des biens, etc., les revenus sans doute étaient devenus insuffisants; par suite, il avait été impossible d'entretenir les bâtiments et d'assurer à ceux qui s'y présentaient à la vie religieuse le vivre et le couvert, ainsi que l'exigeait la prudence des canons ecclésiastiques. C'était plus qu'il n'en fallait pour tarir la source des vocations, puisque le nombre des sujets ne devait jamais dépasser les revenus d'un monastère. Bien au courant de la fortune et de la libéralité de saint Luc, le patriarche Théophylacte, qui depuis deux ans gouvernait l'Église de Constantinople, pria le Bienheureux d'intervenir (1) (53, 3). Celui-ci accepta de grand cœur : « il lui répugnait trop de voir les travaux de Bassianus exposés à une ruine complète et à un oubli éternel » (53, 7, 8), et il résolut d'assumer la restauration matérielle et morale du monastère et des dépendances.

Rien ne fut épargné, ni démarches, ni conseils, ni argent (2), pour que la mémoire de Bassianus fût remise en honneur : on répara les bâtiments, et un capital suffisant, meubles ou immeubles, garantit le recrutement régulier des moines, en leur assurant à l'avenir les choses nécessaires à la vie. C'est ainsi que notre stylite devint, au même titre que l'ancien, nouveau fondateur ou propriétaire du couvent de Bassianus (3) (53, 5).

La charge n'allait pas sans quelques privilèges reconnus par le droit. Ainsi, les règles ou *typicon* des monastères fondés ou reconstruits par eux, dépendaient en une certaine mesure des ktétors : ils en surveillaient l'accomplissement exact, désignaient l'higoumène et les autres dignitaires, admettaient ou refusaient les sujets qui se présentaient, indiquaient de quelle

manière et par qui seraient administrés les revenus pendant leur vie et après leur mort. Une place d'honneur leur était réservée dans l'église; par une inscription ou une image, leur histoire passait à la postérité; enfin, s'ils le désiraient, ils étaient enterrés dans le monastère, et chaque année, le jour anniversaire de leur mort, un service funèbre était célébré pour le repos de leur âme (1).

Durant le temps qu'il passa à Constantinople, saint Luc évidemment ne put que régler les choses dans leurs grandes lignes; sa place était ailleurs; il dut se reposer sur une tierce personne du soin de mener à bien l'œuvre de restauration qu'il avait entreprise (2). Mais avant de quitter Byzance, Luc, dans une dernière visite aux sanctuaires et aux établissements pieux de la grande ville, prit congé de l'ange de chaque église et des saints que l'on y vénérât (23, 33 sq.); c'est qu'il ne reparaitra plus à Constantinople,

(1) Sur tout ceci, comme il serait trop long de citer tous les textes, je me contente de renvoyer à A. FERRADOU, *Des Biens des monastères à Byzance Bordeaux*, 1896, p. 78-89, 119-125 et à M. Σακελλαρόπουλος, *Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας*, Athènes, 1898, p. 257-286.

(2) C'est justement la difficulté pour le stylite de tout régler du haut de sa colonne qui m'a décidé à placer ici l'intervention de Luc en faveur du couvent de Bassianus. Durant son court séjour à Byzance, il lui fut facile de se rendre compte par lui-même de la situation et d'organiser le plan de restauration. Le moment était aussi bien choisi, à la veille de s'installer pour la vie sur une colonne, de disposer de sa fortune.

Il est en effet nécessaire d'admettre que notre Saint avait une fortune personnelle quand il arriva à Constantinople, sans quoi il n'aurait pu assumer la restauration du couvent de Bassianus et recevoir le titre de ktétor avec ses privilèges; car il fallait assurer des revenus fixes au monastère dont on devenait ktétor. On ne peut pas songer à des aumônes manuelles qui auraient été offertes à saint Luc par les visiteurs de la colonne d'Eutrope et qu'il aurait fait remettre ensuite à l'économiste de Bassianus. C'était là des revenus aléatoires et qui auraient tari d'eux-mêmes, une fois Luc disparu; le droit n'acceptait pas des fondations basées sur des ressources aussi précaires. Par ailleurs, il ne serait venu à l'esprit de personne de donner sa fortune au stylite pour qu'il restaurât le couvent de Bassianus et en devint ktétor; ce titre était trop recherché des chrétiens en veine de générosités pieuses pour qu'on l'abandonnât à un autre que soi-même.

(1) πατριαρχικῆ προτροπῆ.

(2) παντοίῳ τρόπῳ.

(3) νέος κτήτωρ οὐχ ἤτιον τοῦ παλαιοῦ ἀναφανείς ἐν αὐτῇ προμηθέσσει.

sauf quand la mort l'aura couché au cercueil et que le couvent de Bassianus aura réclamé la dépouille de son nouveau fondateur : un stylite, un vrai stylite, une fois sur sa colonne, n'en redescend point ; à moins de circonstances exceptionnelles, il y resté et il y meurt (1).

Dans ces conditions, on comprend sans peine que l'ascension de la colonne marquait d'une date importante la vie d'un stylite, et que l'Eglise ait voulu rehausser, aux yeux du stylite lui-même et aux yeux des fidèles, la solennité impressionnante de ce moment décisif, par une cérémonie spéciale probablement réservée à l'évêque, lorsque c'était possible. Il paraîtrait aussi que, vu les difficultés extraordinaires inhérentes à ce genre de vie, il fallait pour s'y adonner définitivement l'autorisation de l'évêque du lieu. C'est du moins ce que nous donne à penser la conduite de saint Luc.

Sans se prévaloir de l'ordre de Dieu comme d'un motif de négliger les droits de la hiérarchie, dès qu'il a traversé le bras de mer qui sépare Constantinople de l'Asie, il se présente à l'évêque Michel (2) de Chalcedoine, sur le territoire duquel se dressait la colonne d'Eutrope ; il se jette à ses pieds et le supplie de se montrer favorable au projet qu'il a conçu. Michel, dont le biographe loue hautement la sagesse, l'intelligence, la piété, le désintéressement et l'amour de la paix, s'empresse d'accorder la permission sollicitée et procède lui-même à la cérémonie d'installation. Il récite sur saint Luc les prières d'initiation usitées en pareille circonstance et lui fait l'onction liturgique qui le consacre stylite aux yeux de l'Eglise (3).

(1) Cf. DELEHAYE, *les Stylites*, dans *Compte rendu du troisième congrès scientifique international des catholiques*, 5^e section, *Sciences historiques*. Bruxelles, 1895, p. 226 sq.

(2) Le renseignement est précieux, car il nous permet de fixer approximativement l'épiscopat de ce Michel qui n'est pas connu par ailleurs. Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 221.

(3) Il vaut la peine de citer le texte original : τὰς προσηκούσας προσευχὰς τῷ καιρῷ τε καὶ τῷ πράγματι ποιεῖσας ἱερολογίαις κατηχηθεὶς καὶ προσφῶρος ἐπαλειφθεὶς. Ceci est à rapprocher de ce qu'a

Alors, dit le panégyriste, « s'aidant d'une échelle, le Saint gravit la colonne, le pas résolu et l'âme en fête » (24, 15 sq.) On célébrait ce jour-là, coïncidence évidemment volontaire, la mémoire d'un grand stylite mort en 493 à Constantinople, saint Daniel, avec qui saint Luc allait rivaliser d'héroïsme (32, 3-15). C'était un vendredi, le 11 décembre 935.

§ 6. — *Le logement d'un stylite.*

Avant d'aller plus loin, payons-nous le plaisir d'un regard indiscret sur le logement du stylite. Le discours ayant été prononcé près de l'endroit même où s'élevait encore la colonne, l'orateur n'avait nul besoin d'en essayer une description parfaitement inutile : force nous est donc de glaner à travers le panégyrique les quelques indices qui s'y sont glissés au hasard de la narration.

Nous savons déjà que l'on montait à la colonne par une *échelle* appliquée en temps opportun (24, 15; 35, 3). Quand après sa guérison, le patriarche Théophylacte rend visite à saint Luc, il ordonne de vite préparer une échelle (1); sa dignité lui permettait de commander, mais on comprend que, d'ordinaire, la personne préposée à l'échelle n'obéissait qu'à un ordre du Saint lui-même.

Passons à la colonne proprement dite. Quand il rapporte que les stylites « fixaient leurs nids sur *des colonnes très élevées*, tels des oiseaux amis de la solitude » (13, 17-19), quand il ajoute que leurs colonnes avaient l'aspect d'une tour (13, 17), en particulier celle du grand stylite Daniel (14, 15) (2), le biographe nous donne l'impression de quelques bonnes coudées de hauteur et de dimensions respectables en largeur : il serait bien maladroit orateur, si en ce moment même la colonne d'Eutrope, par

écrit le P. Delehaye, *loc. cit.* p. 213 : « L'évangélique syriaque de Florence contient une table des leçons, écrite au XII^e siècle; celle-ci indique un évangile propre pour le jour où un moine monte sur la colonne. »

(1) κλίμακα κατασκευασθῆναι θῆτον προστάττει.

(2) στύλοις πυργοειδέσιν, στύλον πυργοειδῆ.

ses dimensions mesquines en hauteur et en largeur, démentait ses belles périodes. La suite du récit confirme cette impression.

Nous savons, en effet, que cette colonne avait un *chapiteau*, une *plate-forme*, κεφαλῆς (35, 4; 55, 18). Cette plate-forme était assez vaste pour contenir plusieurs personnes; une *petite chambre* y était bâtie, et le cadavre du Saint put y rester étendu au moins quelques heures après la mort (35-18). En admettant, selon toute probabilité, qu'aux dimensions du chapiteau répondait une base et un fût calculés approximativement d'après les règles architectoniques, nous arrivons toujours à nous imaginer une colonne assez élevée.

Cinq croix d'airain étaient fixées au sommet de la colonne, la première en face du stylite, et les quatre autres aux quatre coins du chapiteau. Pendant quarante-deux ans et plus, par les temps de gros orages, ces croix s'allumaient et leur éclat très vif illuminait la cabane (26, 32 sq.). Je l'ai dit plus haut, je vois là le phénomène du feu Saint-Elme (1), et je conclus que les cinq croix étaient rivées à une passable hauteur.

La Vie ne nous en dit pas davantage à ce sujet, mais, si l'on veut en juger par comparaison, il est bon de se rappeler que la première colonne de saint Luc avait douze coudées et celle de saint Siméon stylite une trentaine.

Nous avons avancé que la plate-forme pouvait contenir plusieurs personnes. Ce n'est pas une conjecture : le récit est formel. Guéri de sa première maladie, le patriarche Théophylacte rendit plusieurs fois visite à son bienfaiteur et mangea avec lui (35, 5 sq.). Un jour, ils se trouvèrent trois à manger ensemble, le stylite, le patriarche, et Basile Peteinos dont nous connaissons (2) la triste célébrité (35, 12). On n'imagine pas ces deux grands per-

sonnages prenant leur repas avec saint Luc, celui-ci sur sa plate-forme et eux, dans une position ridicule, sur les degrés de l'échelle. Les convenances réclamaient une agape fraternelle côte à côte, bien en famille. Et pourquoi l'omettre? La prudence exigeait impérieusement de ne pas exposer ces invités de marque à se rompre le cou, ce qui aurait bien pu arriver si la plate-forme n'eût été entourée, d'un.... garde-fou. C'est ici le lieu ou jamais de citer la fine remarque du P. Delehaye :

Il ne faut pas se livrer à de longues recherches pour savoir que la plate-forme était entourée d'une *balustrade* ou d'un garde-corps. A ces hauteurs, un faux pas, un accès de vertige ou de sommeil pouvait avoir des conséquences fatales. Les historiens nous parlent bien de stylites tués par la foudre, ou entraînés par la chute de leur colonne; nous ne connaissons aucun exemple d'un solitaire à qui le pied manque et qui tombe de son piédestal (1).

Un mot sur l'étroite cabane de la plate-forme (27, 1). Il est facile de se représenter tous les services qu'elle pouvait rendre à un pauvre stylite vivant littéralement entre le ciel et la terre, et bien souvent entre le ciel et l'eau. Elle servait surtout de remise : les provisions de bouche, les ustensiles de ménage (2), les livres de prière, tout ce qui était nécessaire pour la célébration des saints mystères y trouvait asile. Peut-être même qu'aux jours de maladie ou d'intempéries exceptionnelles, le Saint s'y réfugiait momentanément, mais il serait contraire à l'intention du biographe d'admettre que saint Luc en faisait un usage habituel, soit le jour, soit la nuit. Notre panégyriste ne dit-il pas des stylites en général : « Ils vivaient au milieu des airs, sans toit et sans abri, à la façon des oiseaux » (13, 19), et de notre stylite en particulier :

Vivant au milieu d'une mer tumultueuse, en plein air, sans toit, les assauts des vents

(1) Notre Bienheureux voyait là un miracle; c'est miracle, en effet, qu'il ne lui soit pas arrivé malheur. Jean Moschus nous a conservé le souvenir d'un stylite qui fut foudroyé sur sa colonne, *Pratum spirituale* c. LVII.

(2) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 273.

(1) *Loc. cit.* p. 221.

(2) Le texte parle d'un récipient pour l'eau potable (30, 17), d'essuie-main (30, 19; 32, 14), etc.

et des flots le laissaient insensible; la chaleur le brûlait pendant le jour, comme dit l'Écriture, et la froidure de la nuit le gelait; frimas, pluie, giboulées, verglas, le torturaient, tandis que le soleil le dardait de ses brûlures meurtrières (15, 23-28).

Ce serait donc une lourde plaisanterie d'avancer que notre stylite, grâce à sa cabane, menait une vie en somme assez agréable. C'est l'opposé qui est vrai; il est étonnant que, même avec l'abri momentané d'une petite chambre, il ait pu vivre jusqu'à cent ans passés parmi tant de privations quotidiennes.

Par contre, il est vraisemblable que, lorsque le Saint invitait un ami de haute lignée, comme le candidat Florus, de la noble famille des Sarantapécheis (1), à passer plusieurs jours avec lui sur la colonne (44, 26), il avait la complaisance de ne pas l'exposer aux intempéries et de lui offrir un refuge dans la cabane. Mais justement l'expression employée ici est non pas « sur la colonne » ἐπὶ τοῦ κίονος; mais « dans la colonne » ἐν τῷ κίονῳ; elle s'est déjà rencontrée (35, 13), où il est dit que Basile Péteinos fut, avec Théophylacte, commensal de saint Luc « dans la colonne » (2). Va-t-on en conclure que la colonne était creuse et qu'on y pouvait loger à l'intérieur? Pas le moins du monde. D'abord, il est naturel que ces trois personnages aient été reçus dans la cabane; ensuite, à supposer qu'ils soient restés sur la plate-forme (même Florus, tous les jours qu'il a passés près de saint Luc), le fait seul qu'il y avait une cabane sur la plate-forme et une balustrade tout autour expliquerait suffisamment, s'il en était besoin, que l'expression « être dans la colonne » est tout simplement l'équivalent de « être sur la colonne ».

Il n'y a pas lieu non plus, à cause de l'expression « l'étroit espace autour de la

colonne emprisonna son corps dans des limites très restreintes » (15, 20) (1), d'avancer que le stylite descendait de son piédestal et se promenait en bas dans une sorte de petit enclos. Pour justifier l'expression, il suffisait, comme c'est le cas universellement, que le chapiteau ou plate-forme débordât le fût ou colonne de tous les côtés. Nous savons trop, par ailleurs, et nous l'avons déjà rappelé, qu'un vrai stylite reste, pour ainsi dire, attaché à sa colonne. De là, d'ailleurs, sous peine de mourir de faim et de misère, nécessité absolue de recourir aux services assidus d'une âme de bonne volonté.

Un moine était désigné plus que personne pour un office de ce genre, et c'est bien un moine, en effet, que nous voyons attaché à la personne de saint Luc; le biographe nous a même conservé le nom d'un Arcade et d'un Léonce qui furent chargés des commissions du stylite à des époques différentes (37, 24; 45, 29).

Ailleurs, il est question des moines qui demeuraient près du Bienheureux (38, 33); des pêcheurs sont invités à prendre leur repas « avec les frères » (2) (31, 6). Cela donnerait à penser *a priori*, même si le texte ne le disait pas, qu'il y avait un couvent dans les environs (53, 20; 53, 25; 54, 26). L'église est anonyme, mais le couvent s'appelle le couvent d'Eutrope, appellation reprise par le synaxaire de Constantinople (3).

Avait-il été construit par saint Luc, et les premiers moines qui l'habitèrent n'avaient-ils pas été détachés du couvent de Bassianus pour rendre « au nouveau fondateur », sous forme de services quotidiens, une partie de ces largesses? Ou bien ce monastère existait-il auparavant? La dernière hypothèse paraît plus vraisemblable, non pas seulement et surtout à cause même du nom d'Eutrope sous

(1) Sur cette famille, voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 273.

(2) Voir la même expression à propos de la colonne de saint Daniel (14, 15), de celle de saint Alype (15, 3, 5) et de la première de saint Luc (15, 20).

(1) ἐν τῷ περὶ τὸν κίονα στενωπῷ χώρῳ καὶ βαρυτάτῳ τόπῳ περικλείσας τὸ σῶμα...

(2) Les moines qui assistent aux funérailles (55, 19) peuvent être venus d'un peu partout.

(3) πρὸς τὴν Εὐτροπίου λεγομένην μονήν (54-26) Ἐν τῷ Εὐτροπίου μοναστηρίῳ. DELEHAYE, *Synax. Const.* col. 301.

lequel est désigné ce monastère, mais aussi parce que la colonne d'Eutrope était déjà connue avant l'arrivée de saint Luc. Tout porte à croire qu'elle avait été construite à usage de stylite; or, il était très fréquent que ces sortes de colonnes fussent à proximité d'un couvent (1) : c'était toujours le meilleur moyen d'avoir à sa disposition, pour les mille nécessités de la vie, une personne dévouée.

Au surplus, voici ce que nous lisons dans le Pseudo-Codinus, *Πάτρια Κοινοπραξια του πολεως* : « Le port d'Eutrope fut construit par Eutrope qui était protospathaire et questeur à l'époque de Zénon et d'Anastase; il bâtit aussi le couvent. » (2) Il n'y a pas lieu de supposer deux monastères au quartier d'Eutrope : notre couvent aurait donc été construit entre 474 et 518. Si on suspecte l'autorité du Pseudo-Codinus, cela n'infirme en rien notre hypothèse : ayant écrit au x^e siècle (3), à l'époque où vivait saint Luc, le Pseudo-Codinus était au moins qualifié pour savoir que le couvent n'avait pas été bâti de son temps, mais un certain nombre d'années auparavant, et cela nous suffit.

Quoi qu'il en soit, ce couvent était à quelque distance de la colonne, puisque celle-ci émergeait des flots (4). Si j'apportais en preuve que le stylite, successeur de saint Luc, fut jeté dans l'eau avec sa colonne et se noya (5), on pourrait m'objecter qu'il s'agit là presque certainement d'un raz de marée, et que la noyade du saint homme s'explique même si la colonne

était toujours à sec en temps ordinaire. Mais nous avons comme garant le panegyriste lui-même. Il parle de filets de pêche tendus près de la colonne, ce qui suppose qu'elle est dans l'eau (30. 1 sq.). Il dit dans l'exorde : « Au milieu d'une mer tumultueuse.... les assauts des vents et des flots laissaient insensible le Bienheureux. » (15, 23 sq.) Rien de plus clair. Un orateur a le droit d'exagérer, mais la permission dépasserait ici toutes les bornes si quelquefois, au moins, la colonne n'était pas caressée par les vagues. C'est tout ce que l'on peut concéder : cette concession n'est pas nécessaire, mais elle s'explique. Sur la côte qui s'étend entre Chalcédoine et la presqu'île d'Hiéria (entre Kadi-Keuï et Phanaraki par conséquent), selon qu'il y a vent du Nord ou vent du Sud, la mer avance ou recule facilement d'une centaine de mètres et plus. La colonne d'Eutrope, bâtie sur un de ces points de la côte, se trouvait tantôt sur le rivage et tantôt au milieu des flots.

Il va de soi qu'un auditoire ne réussirait pas tous les jours à se ranger autour d'une pareille colonne, même afin d'écouter un brillant panegyrique, et si l'on comprend à merveille maintenant la tournure à première vue énigmatique de l'orateur lorsqu'il dit, à une certaine distance de la colonne : « C'est ici, pour ainsi dire, que vint saint Luc » (23, 25), l'on comprend aussi qu'il ne serait venu à l'esprit de personne de construire un couvent au même endroit : un stylite initié depuis longtemps aux macérations se rira de la coalition des vents et des flots, mais une communauté de moines prudents et craintifs préférera s'établir un peu plus loin, moins héroïquement mais plus sûrement. Aujourd'hui encore, il n'y pas d'habitation sur cette plage, et les jardiniers bulgares défendent leurs potagers contre la mer des vents du Sud par des haies de branche épaulées de terrassements qu'il faut remplacer quelquefois.

(A suivre.) SAMUEL VANDERSTUYF.

Kadi-Keuï, février 1909.

(1) DELEHAYE, *les Stylites*, p. 223.

(2) Ἐὐτροπίου ὁ λιμὴν... ἐποίησεν αὐτὸν λιμένα Ἐὐτροπίου πρωτοσπαθῆριος καὶ κναίστωρ ἐν τοῖς χρόνοις Ζήνωνος καὶ Ἀναστασίου ἀνήγειρεν δὲ καὶ τὴν μονήν. Cf. PREGER, *Scriptores Orig. Const.* II, 1907. p. 267, n° 166. Le P. Pargoire, parlant en 1899 du port d'Eutrope dans son article sur Hiéria cité plus haut, n'a pas mentionné le monastère; il ne pouvait connaître à cette époque le texte y relatif, et qui manque dans l'édition de Migne, du Pseudo-Codinus, P. G., t. CLVII, col. 598.

(3) PREGER, *loc. cit.* III.

(4) M. Vogt est du même avis, p. 11, n. 1, mais j'ai vainement cherché les raisons de son opinion.

(5) Voir *Echos d'Orient*, 1909, p. 216 sq. La colonne d'Eutrope, une fois à l'eau, ne fut jamais remplacée. Il est à croire que le sort du pauvre stylite découragea à tout jamais les imitateurs.

CHRONOLOGIE DE LA VIE DE SAINT MAXIME LE CONFESSEUR (580-662)

Les historiens de saint Maxime le Confesseur, moine et théologien byzantin du VIII^e siècle, ne sont pas d'accord sur la date de sa mort et se prononcent avec hésitation sur celle de sa naissance. D'après Baronius (1), le saint martyr aurait rendu son âme à Dieu le 13 août 657; d'après Bellarmin, ce serait le 13 août 660; pour Baillet (2), qui hésite à se prononcer, c'est ou le 13 août 662 ou le 21 janvier 663; pour les Bollandistes, Héfélé et la plupart des auteurs modernes (3), saint Maxime est mort le 13 août 662; toutefois, les Bollandistes, se basant sur un texte de Cave (4), n'osent affirmer avec certitude que le saint soit né en 580.

En nous fondant sur des documents écrits par des contemporains du saint, nous croyons pouvoir établir avec précision d'abord la date de sa mort, ensuite d'une manière approximative celle de sa naissance et, enfin, la chronologie des principaux événements de sa vie (5).

*
**

Voici d'abord comment raisonne Baronius au sujet de la date de la mort. Maxime rendit son âme à Dieu en 657;

(1) BARONIUS, *Annal.*, ad ann. 657, p. 505.

(2) BAILLET, *Collectio historica, saint Maxime*, 13 août 662.

(3) *Acta Sancti*, aug. t. III, p. 111; HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, traduction LECLERCQ, t. III, 1^{re} partie, p. 470.

(4) Cette diversité d'opinions sur la date de la mort de saint Maxime s'explique par la diversité des opinions que l'on s'est faites sur la date de son premier procès à Constantinople, à son retour de Rome.

(5) Comme les documents relatifs à la mort du saint sont précis, il semble plus logique de les prendre pour base dans notre argumentation; par suite, de remonter de la date de la mort à la date du premier procès à Constantinople, de celle-ci à celle de la naissance, et partant de déduire de ces trois dates une fois établies l'âge du saint correspondant aux principaux événements de sa vie.

car, d'après les *Actes publics*, il fut jugé à Constantinople vingt-deux ans après l'invasion de l'Égypte par les Arabes : Or, cette invasion se produisit dans la vingt-sixième année du règne d'Héraclius, c'est-à-dire en 635; nous avons donc pour la date du jugement de Maxime à Constantinople : $635 + 22 = 657$.

Le vice de ce raisonnement est manifeste. A supposer qu'il prouve la date de l'un des jugements que subit le saint Confesseur à Constantinople, il n'établit nullement la date de sa mort (1). Car, entre le jugement et la mort, il faut placer le triple exil de Maxime dont les multiples péripéties n'ont pu se dérouler en la seule année 657.

Cette opinion de Baronius étant écartée, prouvons d'abord la date de la mort de saint Maxime. Un témoignage convaincant nous est fourni par Anastase l'Apocrisiaire, compagnon de martyr de notre saint. Dans sa lettre écrite de Lazika au prêtre de Gangres, Théodose, il s'exprime ainsi :

[*Maximus..... dixit.....*] *Tertio decimo die Augusti mensis hujus instantis, quinta dictæ indictionis, — feria septima assumet me Dominus, — quod et factum est. Igitur tertio decimo die prædicti Augusti mensis præteritæ V indictionis secundum divinum*

(1) Baronius se base à tort sur le texte suivant des *Actes* du procès de Maxime. Le sacellaire dit au saint moine : *Tu solus Ægyptum et Alexandriam et Pentapolim et Tripolim et Africam Saracenis tradidisti : quia ante annos viginti duos avus Dominatoris jussit B. memoria Petro ut, sumpto exercitu, in Ægyptum contra Saracenos pergeret*. Or, dit notre auteur, l'Égypte a été prise par les Arabes en 635 : donc, le sacellaire tenait ce langage vingt-deux ans après 635, c'est-à-dire en 657. Nous répondons que l'invasion de l'Égypte et sa conquête par les Arabes ont duré un grand nombre d'années. L'invasion n'eut lieu, du reste, qu'en décembre 639, et Alexandrie fut prise définitivement pendant l'été 646 : ce qui enlève toute autorité au raisonnement de Baronius.

ejus vaticinium, feria septima, presentibus derelictis, perrexit ad Dominum.

De même, dans l'*Hypomnesticum*, écrit par les moines Théodore et Théodose, contemporains de Maxime, nous lisons :

Sanctus quidem Maximus, sicut dictum est, mense Augusto, die tertia decima, indicatione quinta, cum prædixisset ex divina revelatione suam in Domino ante dies quintedecim dormitionem futuram, sicuti jam præmissum est, ad regnum migravit supernum.

Donc, de ces deux témoignages, il ressort avec évidence que saint Maxime est mort le samedi 13 août 662, conformément à la prédiction qu'il en avait faite quinze jours auparavant devant ses compagnons de captivité (1).

*
**

Cette date étant certaine, recherchons-en une autre également certaine où le saint a fait connaître son âge d'une manière précise. En nous révélant l'âge qu'il avait à sa mort, elle nous permettra en même temps de calculer la date probable de sa naissance.

Or, cette date existe. C'est celle du premier interrogatoire de Maxime à Constantinople à la fin de l'année 654. Nous pouvons démontrer qu'elle est certaine.

Dans ce but, sans prétendre déterminer le mois ni le jour de cet interrogatoire, nous établirons successivement deux points :

1° Ce premier procès de saint Maxime n'a pas pu commencer avant la fin du mois d'août 654;

2° Il a certainement commencé avant le 20 décembre de la même année.

*
**

Le premier point ressort de ce fait que la date du premier procès de Maxime coïncide avec l'arrivée à Constantinople des apocrisiaires romains envoyés par le pape Eugène IV, pour notifier son élection

au souverain pontificat et pour négocier avec les Byzantins.

Nous lisons en effet dans l'interrogatoire que les juges font subir à Maxime : « On dit au Saint : « Et que feras-tu » quand les Romains auront fait l'union » avec les Byzantins? Voici que hier les » apocrisiaires romains sont arrivés ici, et » demain dimanche, ils communiqueront » avec le patriarche. » (1) On sait que, en effet, ces délégués pontificaux s'étaient laissés circonvenir par les chefs ecclésiastiques de Byzance.

De quels apocrisiaires est-il question? Il ne s'agit ni de ceux qu'a envoyés le pape Vitalien, successeur d'Eugène IV, ni de ceux qu'aurait pu envoyer le pape Martin 1^{er}, prédécesseur du même pape, mais il est question des délégués envoyés à Constantinople par le pape Eugène IV.

En voici la preuve. D'abord, il ne s'agit pas des apocrisiaires du pape Vitalien : car ces derniers étaient porteurs d'une lettre adressée au patriarche de Constantinople. Or, les envoyés pontificaux qui assistent au premier procès de Maxime n'ont pas de lettre papale qui donne à leur mission un caractère officiel (2). C'est le grief que leur fait Maxime quand, répondant à ses juges qui prennent prétexte de cette lâche condescendance des apocrisiaires pour faire retomber sur Maxime seul la responsabilité de la désunion entre l'Eglise de Rome et celle de Constantinople, il leur dit : « Ces envoyés de Rome ne sauraient causer de préjudice au Siège romain par leur communion (avec vous), parce qu'ils n'ont pas apporté de lettre au patriarche. » (3)

Du reste, le pape Vitalien régna du 30 juillet 657 au 27 janvier 672. Or, le

(1) MIGNE, P. G., *Maximi confessoris Acta* t. XC, col. 122.

(2) PAGI, *ad ann.* 655, n° 5. C'est donc par erreur que Combéfis, dans son *Historia hæresis Monothelitarum*, *disput.* 1, § 15, identifie ces apocrisiaires avec ceux que le pape Vitalien envoya porter une lettre synodale au *basileus* Constant. Il pour lui annoncer son élévation au souverain pontificat.

(3) MIGNE, t. cit., col. 122; voir PAGI, *loc. cit.*

(1) *Acta Sanct.*, t. cit., p. 196-265; BAILLET, *op. cit.* 13 août 662.

premier procès de saint Maxime était certainement terminé avant le 22 août 656, date de l'internement du saint au château de Bizya, par conséquent près d'un an avant le commencement du pontificat de Vitalien. Il faut donc écarter cette première hypothèse.

En second lieu, il ne peut pas être question des apocrisaires qu'aurait envoyés à Constantinople le pape Martin 1^{er}, prédécesseur d'Eugène IV. Car ce pape était en exil depuis l'année 653, conduit de Rome à Byzance par l'exarque Calliopas (1); or, il est impossible que des apocrisaires envoyés par lui soient arrivés à Constantinople durant le procès de saint Maxime, puisque ce dernier se trouvait à Rome en 653 avec saint Martin (2), quand le *basileus* Constant II ordonna de les emmener tous les deux en exil (3). Du reste on ne fait nulle part mention d'apocrisaires envoyés par le pape Martin 1^{er} à Constantinople. Cette seconde hypothèse doit donc aussi être rejetée.

Puisqu'il n'est question ni des apocrisaires de Vitalien, successeur du pape Eugène IV, parce que, à son élévation au souverain pontificat le premier procès de Maxime était sûrement terminé, ni des apocrisaires de Martin 1^{er}, parce que, à la fin du pontificat de ce dernier, le procès en question n'était sûrement pas commencé, il reste qu'il s'agit des apocrisaires envoyés par le pape Eugène IV, pour notifier son élévation au souverain pontificat et pour négocier avec les Byzantins.

(1) HÉFÉLÉ, t. cit., p. 453.

(2) HÉFÉLÉ, t. cit., p. 461. L'auteur ajoute que Martin et Maxime arrivèrent à peu près en même temps à Constantinople. Cette assertion gratuite aurait besoin d'être démontrée.

(3) ASSEMANI, *Italicæ historiæ scriptores* t. II, p. 149, prouve que Maxime se trouvait dès 653 à Constantinople. D'autre part, on sait qu'il a été condamné à l'exil en même temps que le pape Martin, à Rome, en cette même année 653. Mais on ne saurait en inférer qu'ils ont voyagé ensemble. Au contraire, puisque le pape Martin n'est arrivé que le 17 septembre 654 à Byzance, tandis que Maxime s'y trouvait dès l'année 653, il est prouvé qu'ils ont fait au moins une partie du voyage séparément.

Or, ce pape a été consacré, du vivant de saint Martin 1^{er} alors exilé, pour le remplacer à titre de vicaire, le 10 août 654. Donc l'envoi des apocrisaires, postérieur à cette date, n'a pas pu avoir lieu avant la fin d'août ou avant le commencement de septembre 654. Par suite, le premier procès de Maxime n'a pas pu commencer avant cette date.

*
* *

Cette première limite fixée, déterminons la seconde : le procès en question a sûrement commencé avant le 20 décembre 654.

Notre argumentation se ramènera à établir ces trois propositions :

a) Au premier interrogatoire de saint Maxime à Constantinople assistaient deux patriarches.

b) Ces deux patriarches ne pouvaient être que Paul, patriarche dans l'exercice de ses fonctions, et Pyrrhus, ex-patriarche qui en portait toujours le titre et qui se préparait à succéder à Paul.

c) Ces deux patriarches ne pouvaient se trouver réunis devant un tribunal à Constantinople après le 21 décembre 654, et, par suite, le procès en question a commencé avant cette date (1).

Nous prouvons successivement ces trois points :

a) Le premier ressort du récit détaillé des circonstances de l'interrogatoire de Maxime à ce premier procès. Le saint a répondu aux accusations par lesquelles on lui faisait un grief de ne pas communiquer avec l'Eglise de Constantinople et de ne pas aimer les Grecs. A cet endroit de son récit, le chroniqueur fait cette observation : « Tandis que tant de choses

(1) La base de notre argumentation est la même que celle de PAGI, ad. ann. 657, n° 8. Mais tandis que cet auteur estime que la mort du patriarche Paul arriva quelques jours avant le 15 mars 655 et en conclut que le procès de Maxime eut lieu au commencement de l'année 655, nous prouverons que Paul mourut en décembre 654 et, par suite, que le premier procès de Maxime commença quelque temps avant, en 654.

étaient dites devant le tribunal, *aucun des patriarches ne parla.* » (1) Il y avait donc plus d'un patriarche présent à l'interrogatoire. Combien? Nous le savons par un autre passage du même récit où l'auteur nous dit : « Le disciple (de Maxime) fut introduit au palais et interrogé *en présence des deux patriarches.* » (2) Il n'y a donc pas de doute sur cette question de nombre.

b) Ces deux patriarches ne pouvaient être que Paul, alors sur le trône de Constantinople, et Pyrrhus, ex-patriarche aspirant à recueillir l'héritage de ce dernier.

En ce qui concerne Paul, on peut démontrer qu'il est mort en 654. Si nous comparons la chronologie des diverses listes patriarcales des historiens et des chroniqueurs, nous remarquons, il est vrai, de curieuses divergences au sujet de notre patriarche; mais elles peuvent s'expliquer, et M. Brooks l'a fait, par des distractions de copistes (3). Inutile de refaire après lui un travail aussi démonstratif; le savant anglais a définitivement prouvé que Paul II, monté sur la chaire patriarcale le 1^{er} octobre 641, l'a occupée treize ans, deux mois et vingt-six jours, et que Pyrrhus, réélu le 4 janvier 655, lui a succédé presque immédiatement.

Cette preuve, obtenue par des corrections de chiffres, devient une certitude, si on compare la chronologie du patriarcat de Paul à celle de l'exil du pape saint Martin à Constantinople (4).

On sait, en effet : 1^o que le pape Martin, parti de Rome le 19 juin 653, arriva à Constantinople le 17 septembre 654 (5);

(1) MIGNE, t. cit., col. 127 : Τοσούτων δὲ λαληθέντων ἐν τῷ σεκρέτῳ οὐδεὶς οὐδὲν τῶν πατριαρχῶν ἐφθέγγετο.

(2) MIGNE, t. cit., col. 126 : Καὶ εἰσφέρουσι πρῶτον τὸν μανητὴν τοῦ γέροντος, συναλθόντων καὶ τῶν δύο πατριαρχῶν.

(3) E. W. BROOKS, *On the lists of the patriarchs of Constantinople from 638 to 715*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, t. VI (1897), p. 40-47.

(4) MAS-LATRIE, *Trésor de chronologie*. Paris, col. 1047; MANSI, t. X, col. 851-862; CEILLIER, t. XI, p. 751; LIBER PONTIFICALIS, p. 338, 340; HÉFÉLÉ, t. cit., p. 458; PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, 1905, p. 163.

(5) E. MICHAEL, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1892, p. 375, se trompe en plaçant

2^o qu'il resta en prison quatre-vingt-treize jours avant son interrogatoire, donc du 17 septembre jusqu'au 20 décembre 654; 3^o que le 21 décembre 654, c'est-à-dire le lendemain du jour où Martin avait subi un indigne traitement, le patriarche Paul, malade, dit au basileus qui le visitait et qui se vantait de son indigne conduite à l'égard de Martin : « Cela est encore pour ma condamnation. N'est-ce pas une chose déplorable de traiter ainsi un évêque? »; 4^o que, peu de jours après, Paul mourut, très vraisemblablement le 27 décembre 654, et que Pyrrhus lui succéda le 4 janvier 655.

Il est donc certain que, le 21 décembre, le patriarche Paul vivait encore, mais qu'il était malade du mal qui devait l'emporter quelques jours après. Donc, si deux patriarches ont assisté au premier procès de Maxime, c'est quelque temps avant le 21 décembre, mais en 654, et l'un d'entre eux est Paul.

Le second ne peut être que Pyrrhus. En effet, ce ne peut pas être Sergius, prédécesseur de Pyrrhus et mort le 9 décembre 638. D'un autre côté, ce ne peut être Pierre qui devait succéder à Pyrrhus (après son second patriarcat), car il recueillit sa succession au début de juin 655, et il n'avait pas été patriarche auparavant (1). Par ailleurs, rien ne laisse supposer qu'il puisse s'agir du patriarche monothélite d'Antioche qui résidait alors dans la capitale de l'empire.

c) Donc, Paul et Pyrrhus étaient les seuls à pouvoir porter ce titre en même temps à Constantinople. Paul, comme patriarche en fonction, Pyrrhus, comme patriarche déposé et candidat à la future succession de Paul (2).

Concluons : 1^o Au premier procès de saint Maxime, les juges annoncent l'arrivée des apocrisiaires romains chargés de négocier avec les Byzantins; ces délégués

l'arrivée de Martin à Constantinople le 17 septembre 653; car ce jour n'est pas un vendredi en 653; il l'est en 654, et il doit l'être d'après la *Narratio in S. Mart.* MANSI, t. X, col. 85.

(1) E. W. BROOKS, *op. cit.*, p. 46-48.

(2) PAGI, ad ann. 657, n^o 8.

ont été envoyés par le pape Eugène IV (1), sacré le 10 août 654; donc, les apocri-saires n'ont pas pu remplir leur mission avant la fin d'août 654; donc, le procès de Maxime, qui a commencé à leur arrivée à Byzance, n'a pas eu lieu avant cette date.

2° Au premier procès de notre saint assistent deux patriarches; ces deux prélats ne peuvent être que Paul, qui mourra le 27 décembre 654, et Pyrrhus, qui le remplacera le 4 janvier 655. Or, Paul est malade du mal qui l'emportera le 27 décembre; donc, le procès auquel il a assisté a commencé avant cette date.

Toute base chronologique plus précise nous faisant défaut pour calculer le mois et le jour du procès, nous retenons simplement cette conclusion qui s'impose : le procès de saint Maxime n'a pas pu commencer avant la fin d'août ni après le milieu de décembre 654 (2).

*
* *

La date du premier procès et la date de la mort de notre saint étant fixées, nous pouvons calculer la date de sa naissance, l'âge qu'il avait à sa mort et, partant, préciser l'âge correspondant aux principaux événements de sa vie.

En effet, dans l'interrogatoire de son premier procès, vers la fin de 654, Maxime déclare avoir soixante-quinze ans (3); donc, le 13 août 662, date certaine de sa mort, c'est-à-dire huit ans plus tard, il avait quatre-vingt-trois ans. Par suite, il a dû naître en l'année 680, parce qu'il était âgé de soixante-quinze ans dans les derniers mois de l'année 654, et que les Byzantins avaient la coutume de compter toute année commencée pour une année terminée.

Par conséquent, nous pouvons aussi

déterminer l'âge du saint correspondant aux diverses phases de sa vie.

1° Saint Maxime a été secrétaire d'Héraclius; or, Héraclius a régné de 610 à 641. D'un autre côté, on sait que notre saint est entré au monastère de Chrysopolis en 630. Donc, il a pu être au service du basileus entre les années 610 et 630, lorsqu'il avait de trente à cinquante ans (1).

2° Il est entré au monastère de Chrysopolis en 630, âgé de cinquante ou de cinquante et un ans. Il est sorti de son couvent en 633 pour défendre l'orthodoxie à Alexandrie aux côtés de saint Sophrone de Jérusalem; il avait alors environ cinquante-trois ans. Comme il a quitté définitivement son couvent pour se rendre en Afrique en 640, à l'âge de soixante ans, il a donc passé, en exceptant quelques longs voyages, dix ans dans son monastère (2).

3° Arrivé en Afrique en 640, il a eu avec l'ex-patriarche Pyrrhus sa célèbre discussion de Carthage en juillet 645; il a assisté en 646 à divers synodes qui se sont tenus dans l'Afrique du Nord, et s'est rendu à Rome en 647 ou 648. Il est donc resté en Afrique de 640 à 647 ou 648, soit de sept à huit ans (3).

4° A Rome, jusqu'en 649, il a contribué à préparer le concile de Latran tenu cette même année et il y a assisté vraisemblablement. Il a séjourné dans la Ville Eternelle jusqu'en 653, date de son arrivée à Constantinople; ce qui donne cinq à six ans de séjour (4).

5° Arrivé à Constantinople en 653, il

(1) Il est impossible de préciser combien de temps Maxime resta au service d'Héraclius.

(2) *Acta Sanct.*, t. cit., p. 99; BARONIUS, t. cit., ad ann. 633, p. 272; HÉFÉLÉ, t. cit., p. 61; MANSI, t. X, p. 691.

(3) BARDENHEWER, *op. cit.* p. 67, 68; DRAPEYRON, *L'empereur Héraclius et l'empire byzantin*, p. 383; PAGI, ad ann. 645, n° 1-11; CEILLIER, t. cit., p. 761; HÉFÉLÉ, t. cit., p. 79; MANSI, t. cit., p. 607; WILL, *De controversiis Ecclesiae graecae et latinae*, p. 2. Tous ces auteurs suivent THÉOPHANE, *Chronographia*, p. 276.

(4) THÉOPHANE, *op. cit. ibid.*; *Acta Sanct.* *op. cit.*, p. 102.

(1) MAS-LATRIE, *Trésor de chronologie*, col. 1049.

(2) Donc, ce n'est ni en 653 ni en 655, deux opinions d'ailleurs discutées dans les *Acta Sanct.*, *aug.* t. III, p. 111, et dans HÉFÉLÉ, t. cit., p. 470; donc, les dates de la naissance du saint, corrélatives à celle-ci, doivent être également corrigées.

(3) MIGNE, t. cit., col. 127.

n'y a subi son premier interrogatoire, nous l'avons démontré, qu'à la fin de 654, âgé de soixante-quinze ans; il a subi le second à Bizya, en 656; il a subi le troisième à Rhégion, le 9 septembre de la même année, et il a comparu de nouveau devant le tribunal impérial à Constantinople, en 656. Son procès a donc duré environ deux ans (1).

6° Condamné à un long exil (2), il a

séjourné à Sélymbria à la fin de l'année 656, vécu à Perbéra et au château de Schémarum, de 657 à 662, soit cinq ans et demi. A l'âge de quatre-vingt-trois ans, Maxime a fait alors une courte apparition à Constantinople, puis a été enfermé, le 8 juin 662, dans un fort de Lazie, pour y mourir le 13 août de la même année.

E. MONTMASSON.

Constantinople.

LUTTE DE L'ORTHODOXIE CONTRE L'UNION EN POLOGNE AVANT 1772

(Fin ^[3].)

La Diète s'ouvrit le 4 octobre 1767. Le plan de Repnine, ambassadeur de Russie, longuement concerté, était d'obtenir la création d'une Commission qui recevrait pleins pouvoirs de la Diète pour traiter en son nom avec les puissances. L'accord une fois conclu, la Diète n'aurait plus qu'à le ratifier tel quel, et tout serait dit.

Soltyk, évêque de Cracovie, prévint le dépôt du projet en question. Il démontra que ce projet était illégal et qu'il n'y avait pas lieu d'entrer en pourparlers avec la Russie au sujet d'un traité concernant une matière qui n'en comportait pas; qu'il fallait nommer une Commission d'enquête

et vérifier le bien fondé des réclamations formulées par les dissidents et transmises par la Russie (1). Le courage déployé par l'évêque de Cracovie encouragea d'autres protestations, notamment celle de l'évêque de Kief, Zalanski, qui se leva pour communiquer à la Diète deux Brefs pontificaux invitant les catholiques polonais à prendre la défense de leur foi menacée.

Repnine jugea alors que le moment était venu de terroriser l'assemblée par un coup de force. Dans la nuit du 13 au 14, il fit arrêter les deux évêques et deux députés laïques parmi les plus récalcitrants et les expédia sous bonne escorte dans la direction de la Russie. Aux demandes d'explication qui lui furent présentées de la part du roi par trois sénateurs, il répondit : « Je n'ai de comptes à rendre qu'à ma souveraine. Les prisonniers ne seront délivrés que le jour où tout sera réglé selon la volonté de l'impératrice. » Le roi et la Diète s'inclinèrent, et une Commission de quatorze membres fut constituée.

Les séances de cette Commission se

(1) MANSI, t. IX, p. 1; CEILLIER, t. cit., p. 761; BARDENHEWER, t. cit., p. 508.

(2) MIGNE, t. cit., p. 167-170; CEILLIER, t. cit., p. 762; *Acta Sant.* t. cit., p. 110-111 et 130-131; BARONIUS, t. cit., ad ann. 657, p. 505. — Il faut remarquer que Maxime n'est resté en Lazie que du 8 juin au 13 août 662, donc deux mois et cinq jours et non trois mois, comme l'affirment BARONIUS, t. cit., ad ann. 657, p. 505, et COMBEFIS, dans MIGNE, *P. G.*, t. cit., col. 107. Ce dernier, dans la traduction latine de la *Vie de saint Maxime* par un auteur anonyme, a mis entre parenthèses cette fautive indication qui ne se trouve pas dans l'original grec.

(3) Voir *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 227, 292, 349; t. XIII (1910), p. 25, 87.

(1) THEINER, *Monumenta*....., p. 187-188.

tinrent en présence du roi et avec le concours des ambassadeurs des cinq puissances et de l'évêque orthodoxe Koniski. Repnine y parlait en maître plutôt qu'en représentant de l'une des deux parties.

Le 19 novembre, la Commission décida d'accorder aux orthodoxes et aux autres dissidents le droit d'accès aux fonctions publiques, exception faite de la dignité royale. Dans la suite, un acte fut dressé dans ce sens, sous le titre de : *Traité conclu entre l'impératrice de Russie et le roi de Pologne*. Cet acte fut signé le 24 février 1768 par le primat du royaume et l'ambassadeur russe, et approuvé par la Diète le 1^{er} mars, au milieu d'un morne et lugubre silence (1).

Le traité stipulait les points suivants : Pleine liberté religieuse est accordée aux dissidents ; l'année 1717 est choisie comme limite pour les réclamations que pourraient formuler tous les orthodoxes ; tous les édits des Jagellons contre l'hérésie sont rapportés ainsi que les lois portées contre les dissidents de 1717 à 1766 ; ces derniers ne seront pas désignés sous le nom de schismatiques, mais sous celui de Grecs orientaux ; la question des églises est réglée en leur faveur : ils jouissent de la plus entière liberté en ce qui concerne la nomination des prêtres, la formation des Consistoires et la réunion des Synodes ; ils sont libérés de toute redevance vis-à-vis du clergé catholique ; l'évêché de Mohilef est maintenu dans tous ses droits et possessions, et ce à perpétuité ; le Séminaire et les autres écoles qui en dépendent ne peuvent être inquiétés dans leur fonctionnement ; les mariages mixtes sont autorisés, l'enfant étant élevé, suivant le sexe, dans la religion du père ou de la mère ; la bénédiction de ces mariages revient au curé de la fiancée ; en cas de refus de sa part, à celui du fiancé ; les prêtres non unis sont soumis aux mêmes charges que les autres, mais ils ne relèvent en aucune façon d'une

autre juridiction que celle de leurs évêques ; il est établi un tribunal mixte comprenant comme membres huit dissidents et huit catholiques, sous la présidence à tour de rôle d'un catholique et de l'évêque orthodoxe de Mohilef ; les membres de ce tribunal sont nommés chaque année par le roi et siègent, par moitié, en deux sessions annuelles de trois mois chacune ; tous les différends religieux mixtes doivent être portés devant ce tribunal ; enfin, l'accès de toutes les fonctions et dignités dans la République est ouvert aux dissidents (1).

Par ce traité, les orthodoxes et les protestants obtenaient en Pologne des avantages considérables, et tels que les catholiques étaient loin d'en posséder de semblables ou d'analogues dans les pays protestants, encore moins en Russie. Les plus atteints ou les plus menacés étaient les uniates, qui perdaient comme influence ce que gagnaient les orthodoxes. L'admission de la noblesse dissidente aux charges était relativement de peu d'importance, car il n'y avait pas ou presque pas de nobles parmi les dissidents. Mais le coup le plus sensible et le plus dangereux était la création de ce tribunal mixte qui risquait de devenir une arme puissante aux mains des ennemis de l'union (2).

En même temps qu'elle concluait avec la Pologne le traité dont nous venons de voir les clauses relatives à la question religieuse, la Russie imposait définitivement à celle-ci, sous forme de garantie, son influence et sa suzeraineté. Les patriotes clairvoyants ne pouvaient plus s'y tromper : c'était, à brève échéance, l'asservissement complet et sans retour. Ils ne pouvaient se résigner à subir sans luttes et sans protestations cette déchéance. Aussi voyons-nous, à partir de ce moment, les événements se précipiter et lancer ce malheureux pays, pour la période de quatre années qui le séparent du premier partage, dans les horreurs de la guerre

(1) KOSTAMAROF, *op. cit.* p. 95-100, et LIKOVSKI, *op. cit.* p. 99-102.

(1) THEINER, *op. cit.* p. 239 et 247 sq.

(2) *Ibid.* p. 273.

civile et de la guerre étrangère. Je me contente de rappeler les principaux faits : la formation de la Confédération de Bar, les troubles et les massacres de l'Ukraine, l'intervention de la Turquie qui déclare la guerre à la Russie, l'invasion de la Pologne par les troupes russes, les défaites successives des confédérés mal soutenus par la France et l'accord final des trois puissances du Nord pour le partage. Tous ces graves événements nous mènent jusqu'à l'année 1772, qui vit se consommer le coup de force sur la malheureuse Pologne (1). Je n'ai pas à m'y arrêter, car ils intéressent plutôt l'histoire politique que l'histoire religieuse. Mais je reviens à l'année 1768 pour compléter la série des faits qui se rattachent immédiatement à l'accord conclu entre la Pologne et la Russie sur la question des dissidents.

*
**

Pendant que les diplomates russe et prussienne travaillaient de leur mieux en faveur des orthodoxes de Blanche et de Petite Russie, ceux-ci n'étaient pas, on le conçoit, restés inactifs. Les trois principaux meneurs du mouvement, Koniski en Blanche Russie, Gervais et Melchisédech en Petite Russie, n'avaient rien négligé pour seconder les efforts de leurs défenseurs. Koniski, lui, n'avait pas quitté Varsovie, où, agissant de concert avec Repnine, il multiplia les démarches et les rapports. Quant à Melchisédech, nous l'avons laissé au moment où, ayant échappé aux mains des uniates, il s'était réfugié à Péréiaslaf (octobre 1766), pour y reprendre la lutte contre l'union (2). Son retour, nous l'avons vu, avait coïncidé avec une manifestation religieuse organisée à l'occasion du transfert à Péréiaslaf de la tête d'un soi-disant martyr de l'orthodoxie, et ce double événement avait rendu quelque courage aux orthodoxes de l'Ukraine, qui se trouvaient alors en butte à la répres-

sion organisée par les représentants de l'union.

Le premier souci de Melchisédech après son retour fut de porter plainte contre les uniates au sujet de sa détention prolongée et des mauvais traitements dont elle avait été accompagnée. Nous trouvons de lui, à la date du 12 janvier 1767, un long rapport adressé à l'impératrice sur cette question (1). Cette pièce, transmise par le synode et le ministère des Affaires étrangères, aboutit finalement à Varsovie et prit place dans le dossier, qui grossissait chaque jour, des plaintes et des réclamations soulevées par les orthodoxes de l'Ukraine contre les uniates.

Ces derniers venaient, vers cette même époque, d'organiser une Commission d'enquête qui comprenait, avec Mokritski, official du métropolite uniata, à sa tête, des représentants des propriétaires et un certain nombre d'assesseurs de l'officialité. L'enquête avait pour but de faire le relevé des adhérents de chaque confession et de réunir des documents sur les églises et monastères dont la possession prêtait à litige (2). Les orthodoxes, invités par la Commission à fournir pour leur part les documents nécessaires, s'y refusèrent absolument. Leur tactique pour le moment était, conformément au conseil donné par Koniski, de réunir le plus possible de documents et de preuves établissant les faits de violence exercés par les uniates et de les lui envoyer à Varsovie (3). On était à l'époque où, comme conséquence du refus de la Diète de 1766 de faire droit aux revendications des orthodoxes, s'organisaient, sous le haut patronage de Repnine et de l'ambassadeur prussien, les confédérations de Thorn et de Sloutsk.

L'agitation commençait à devenir très vive dans toute l'Ukraine, par suite de tous ces événements. Le monastère de Motréna en était l'un des foyers les plus

(1) KOSTAMAROF, *op. cit.* p. 98-116.

(2) *Echos d'Orient*, janvier 1910, p. 34.

(1) *Archiv.*, t. III, n° 1, p. 1-28.

(2) *Ibid.* n° 6-7, p. 46-51.

(3) *Ibid.* t. II, n° 161-162, p. 621-624.

actifs. Les Ukrainiens s'y rencontraient avec les Cosaques venus de la rive gauche du Dniéper en quête d'aventures et de pillage, et l'on y ébauchait des complots et des plans de soulèvement populaire.

Dans le courant de mai et de juin 1767, Gervais se vit obligé d'envoyer des circulaires pour recommander à ses ouailles le calme et la patience (1). L'un et l'autre étaient d'autant plus aisés aux orthodoxes de l'Ukraine, qu'ils se trouvaient à ce moment-là sous la protection effective des troupes russes. Ces dernières avaient, en effet, pénétré en Petite Russie au début de 1767, et, dans le courant de mars, elles occupaient déjà Radomysl, où résidait le métropolite uniate et où étaient enfermés un certain nombre de prêtres et de moines coupables d'avoir déserté ou trahi l'union. Le métropolite avait naturellement évacué la ville avant l'arrivée des Russes; quant aux prisonniers de l'officialité uniate, ils avaient été immédiatement mis en liberté (2).

Peu auparavant, une circulaire émanée du saint synode et adressée au métropolite orthodoxe de Kief, Arsène, était venue modifier la procédure à suivre dans les réclamations soulevées par les orthodoxes contre les uniates. Au lieu de les faire passer par Pétersbourg, on devrait désormais les envoyer directement au représentant russe à Varsovie (3). Il s'agissait de rassembler le plus possible de documents pour la Diète extraordinaire qui devait se réunir à l'automne prochain. Pendant ce temps, la propagande orthodoxe, protégée par les baionnettes russes, allait son train, les demandes de réunion à l'église orthodoxe obtenaient leur plein effet (4).

La Diète s'était ouverte le 4 octobre. Après avoir constitué la Commission réclamée par Repnine, elle s'était ajournée jusqu'au mois de janvier suivant (5). Le

23 novembre, Koniski informait l'évêque de Péréiaslaf que la Commission avait accepté le projet en faveur des orthodoxes, mais que la ratification n'aurait lieu qu'à la prochaine séance, en janvier. Il se déclare satisfait du projet, sauf, toutefois, sur un point qu'il déclare des plus importants, celui du libre passage de l'union à l'orthodoxie.

Koniski assure qu'il a fortement insisté auprès du représentant russe, pour qu'il obtienne une modification du projet sur ce point, mais que celui-ci n'a rien voulu entendre. Il ajoute qu'il a adressé une supplique à l'impératrice pour la prier d'intervenir et d'imposer l'acceptation du libre passage des catholiques et des uniates à l'orthodoxie ou à la religion dissidente. Mais comme il ne peut prévoir quel sort aura sa supplique, il conseille fortement à son correspondant de profiter des quelques semaines qui restent encore avant la ratification définitive du traité, pour amener à faire acte formel de retour ou d'adhésion à l'orthodoxie le plus grand nombre possible de gens. Au cas, en effet, où le traité ne serait pas modifié dans un sens plus favorable à l'orthodoxie, celle-ci pourrait du moins conserver ceux des anciens uniates revenus à elle avant la ratification.

En conséquence, Koniski proposait à Gervais d'adresser aux Ukrainiens un appel et de les amener à signer des déclarations que l'on ferait ensuite enregistrer officiellement dans l'une ou l'autre des villes, au besoin même à Varsovie, avant la reprise des séances de la Diète. Si les uniates essayaient de s'opposer à l'exécution de ce plan, on pourrait avoir recours à la protection des troupes russes. Koniski disait même avoir sollicité déjà à ce sujet une intervention de l'ambassadeur russe, mais la réponse n'était pas encore venue. En terminant, Koniski déclare qu'il va immédiatement appliquer cette tactique dans son diocèse et qu'il la conseille également à l'archevêque de Kief et aux supérieurs des monastères orthodoxes (1).

(1) *Archiv.*, t. III, n° 30, p. 247.

(2) *Ibid.* n° 16-21, p. 104-106.

(3) *Ibid.* n° 40, p. 301.

(4) *Ibid.* n° 16 et sq., p. 104.

(5) *Ibid.* n° 46-47, p. 335-342.

(1) *Archiv.*, t. III, n° 65, p. 432-436.

Gervais mit à exécution le plan imaginé par son confrère de Blanche-Russie et lança une circulaire au clergé et aux fidèles orthodoxes de l'Ukraine (1). Il organisait en même temps une active propagande pour racoler des recrues à l'orthodoxie. Et, de fait, nous voyons les demandes de réunion se multiplier pendant cette période, surtout dans le courant de janvier 1768 (2).

La Diète devait se rouvrir le 21 du même mois. Le 7, Melchisédech quitte Périaslaf et se met en route pour Varsovie. Il est porteur de pièces qui l'accréditent comme représentant du clergé et des orthodoxes de l'Ukraine, chargé de présenter leurs doléances et de faire valoir leurs droits auprès de la Diète et des autorités centrales (3). Ces pièces sont signées des noms des principaux membres du clergé, d'un certain nombre de représentants de la petite noblesse et des paysans des différents districts de l'Ukraine. Passant par Loublin, Melchisédech essaya d'y faire enregistrer les documents dont il était muni, mais les autorités locales s'y refusèrent.

A Varsovie, il se mit immédiatement en rapport avec Koniski et avec le représentant de la Russie. Il eut toutes les peines du monde à obtenir l'homologation des documents dont il était porteur, mais enfin il y réussit (4). Le principal pour le moment était, en effet, de faire constater par un acte officiel le retour à l'orthodoxie des uniates de l'Ukraine, et ce avant la ratification définitive du traité avec la Russie, qui reconnaissait la religion catholique comme religion d'Etat et interdisait de l'abandonner pour passer à une autre confession. Sur ce dernier point, les espérances de Koniski ne s'étaient pas réalisées : sa supplique à l'impératrice n'avait pas eu de suite. Malgré cela, l'évêque de Blanche Russie

ne désespérait pas encore d'obtenir par une autre voie le résultat qu'il poursuivait depuis si longtemps et avec tant de persévérance (1).

*
**

Le traité une fois signé, les orthodoxes se préoccupèrent immédiatement de mettre à profit l'une des clauses qui y étaient contenues et qu'ils jugeaient devoir leur être des plus favorables, celle relative à la constitution d'un tribunal mixte chargé de décider, en dernier ressort, des litiges soulevés entre orthodoxes et catholiques à partir de l'année 1717.

Ce tribunal n'ayant à juger qu'en appel, il fallait d'abord porter les causes devant les juridictions ordinaires. Et déjà Melchisédech se préoccupait, pour son compte, de réunir les pièces nécessaires pour introduire des instances (2).

Les uniates, eux, avaient une confiance plus limitée dans l'impartialité du tribunal en question, car ils pouvaient toujours redouter que, sous l'influence de la Russie, le roi ne désignât comme membres catholiques de ce tribunal des laïques favorables aux orthodoxes et portés plus ou moins à faire cause commune avec eux. Aussi préféraient-ils composer à l'amiable avec leurs adversaires; et ils leur firent des ouvertures dans ce sens. Koniski raconte à Gervais, dans une lettre écrite à la fin de janvier 1768, que le tribunal mixte nouvellement institué inquiète à ce point les uniates que Mokritski, le célèbre inquisiteur de l'Ukraine, est venu le trouver et lui a demandé s'il n'y aurait pas moyen de s'entendre sans aller devant les juges. Il propose de restituer aux couvents et aux prêtres orthodoxes ce qui leur a été confisqué. Koniski ajoute que Mokritski est maintenant reparti pour l'Ukraine où il va faire des propositions d'accommodement aux victimes de son zèle; et il recommande à Gervais de mettre celles-ci sur leurs gardes et de les

(1) *Archiv.*, t. III, n° 66, p. 437-443.

(2) *Archiv.*, n° 70 et sq. p. 465.

(3) *Ibid.* n° 45-48, p. 330-350. — Ces pièces sont datées des mois d'août et de septembre. Il se pourrait qu'elles eussent été antérieures pour les besoins de la cause.

(4) *Ibid.* n° 114, p. 649 sq. Rapport à Gervais.

(1) *Ibid.* n° 89, p. 546.

(2) *Archiv.*, n° 87, p. 540.

engager à ne signer leur désistement qu'une fois complètement désintéressées (1). Des propositions de même genre furent faites à Melchisédech pour ce qui le concernait personnellement, lui et son monastère de Motréna (2).

Koniski et Melchisédech quittèrent ensemble Varsovie le 22 mars, dans la direction, l'un de Mohilef, l'autre de Périéaslaf. C'était l'époque où les intrigues politiques, dont la Russie tenait les fils entre ses mains, achevaient de révolutionner le pays. La Confédération de Radom, qui s'était unie aux Confédérations dissidentes de Sloutsk et de Thorn pour lutter contre le parti des réformes, beaucoup plus que pour soutenir les droits des dissidents, s'était dissoute pour faire place à la Confédération de Bar en Podolie. Celle-ci enrôlait sous son drapeau tous ceux des catholiques qui, au point de vue politique, étaient pour le maintien du *liberum veto* et, au point de vue religieux, pour les privilèges exclusifs du catholicisme. C'était se mettre en lutte ouverte avec la Russie, qui appuyait les Confédérations dissidentes. La guerre civile commença, bientôt compliquée de la guerre étrangère, attendu que, à l'instigation de la France, la Turquie entraîna peu après en campagne contre la Russie.

Le premier résultat de cette situation troublée fut évidemment d'empêcher la réalisation des clauses religieuses stipulées dans le traité qui venait d'être conclu entre la Russie et la Pologne. Le tribunal mixte chargé de régler les litiges pendants ne put être constitué, et entre orthodoxes et catholiques, en Petite Russie comme dans la Blanche Russie, la lutte reprit, encore aggravée par le fait de la situation troublée dans laquelle se débattait la Pologne.

Koniski avait regagné, nous l'avons vu, sa ville épiscopale de Mohilef. L'infatigable prélat se mit aussitôt à l'œuvre. Il avait, en somme, la partie belle, puisque

la présence des troupes russes en Pologne constituait pour les orthodoxes un avantage sérieux. Smogarjevski, archevêque uniate de Polotsk, bien placé pour savoir ce qui se passait, écrivait au roi vers cette époque que les prêtres orthodoxes allaient de village en village recruter des adhérents. Ils menaçaient des troupes russes les récalcitrants et, peu à peu, le peuple en arrivait à se laisser persuader qu'il lui faudrait, bon gré, mal gré, accepter l'orthodoxie. L'archevêque insistait à ce propos auprès du roi pour qu'on réprimât le zèle agressif des prêtres orthodoxes (1).

L'acharnement de la lutte n'empêcha pas un assez curieux projet de réunion entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique d'être alors soulevé entre Koniski et quelques ecclésiastiques catholiques. L'un de ces derniers, Turkiewicz, envoyait à l'évêque orthodoxe, à la date du 5 mai 1768, un long mémoire sur la question. A son avis, la division était bien plus dans les cœurs que dans les croyances. Et il proposait toute une série de mesures pour préparer cette union : Commission d'étude composée de deux orthodoxes, deux uniates et deux latins ; puis, après entente entre le roi et les évêques catholiques, d'une part, l'impératrice et le synode, d'autre part, discussions publiques ; enfin, avec l'approbation du Saint-Siège, convocation d'un Concile.

Le projet avait en même temps été soumis au roi et au chancelier de la couronne. Ce dernier ne refusa pas de s'y intéresser, si, par ailleurs, il était accepté des intéressés ! Quant à Koniski, il répondit qu'il n'avait pas de plus grand désir que de voir « le nom de Dieu glorifié par des lèvres et des cœurs vraiment uns » (2). Mais il était entendu pour lui que l'unité ne pourrait se réaliser que dans et par l'orthodoxie : c'était de lui que le nonce avait écrit un jour : « Cet homme porte le schisme écrit sur son

(1) LIKOWSKI, *op. cit.* p. 104.

(2) Cf. la correspondance à ce sujet entre Koniski et Turkiewicz, dans LIKOWSKI, *Historya Unii*, suppl. p. 251.

(1) *Ibid.* n° 88, p. 543.

(2) *Ibid.* n° 114, p. 670.

front. » (1) On ne peut toutefois s'empêcher de reconnaître que le personnage en question avait dépensé une énergie et une activité peu communes pour le plus grand profit de l'orthodoxie, et malheureusement pour le catholicisme, pour l'union en particulier, cette énergie et cette activité devaient s'exercer encore de longues années dans la Russie Blanche.

*
**

La carrière de Melchisédech, ce champion de l'orthodoxie en Ukraine, touchait, au contraire, à sa fin. Nous l'avons laissé au moment où, sa mission à Varsovie remplie, il regagnait Péréiaslaf. L'Ukraine tout entière se trouvait déjà en ébullition. D'un côté, les confédérés catholiques, de l'autre, les insurgés orthodoxes renforcés par un ramassis de brigands kosaks ou haidamaks, que la steppe avait déversés sur l'Ukraine. Le gouvernement polonais était impuissant à rétablir l'ordre. Il fit appel aux troupes russes, lesquelles, après avoir une première fois pénétré dans l'intérieur du pays au moment de la Diète, s'étaient retirées, le traité une fois conclu. Mais avant que celles-ci, de concert avec les détachements polonais, aient pu disperser les insurgés, des scènes horribles de violence et de carnage avaient eu le temps de se produire.

L'insurrection avait un caractère social et économique autant que religieux : elle s'en prenait surtout aux propriétaires, aux Juifs et aux uniates. La petite ville d'Ouman, où un grand nombre d'entre eux s'étaient réfugiés pour échapper aux insurgés, maîtres des campagnes, ayant été surprise par ces derniers, ce fut une tuerie épouvantable qui n'épargna et ne respecta rien (2). Ces excès amenèrent une répression sévère qui fut, en grande partie, l'œuvre de Kretchetnikof, commandant des troupes russes en Petite Russie (3).

Si la Russie intervenait ainsi contre les insurgés, encore que ces derniers prétendissent défendre la cause de l'orthodoxie, c'est parce que, en réalité, elle voyait que l'insurrection avait pris l'allure d'une véritable jacquerie et qu'elle ne tenait pas à ce qu'on pût lui reprocher d'être de connivence avec ce mouvement. De plus, cette puissance n'avait aucun avantage pour le moment à laisser affaiblir encore le pouvoir du roi, déjà si compromis.

Catherine II était d'autant plus intéressée à disculper son gouvernement du reproche de favoriser le mouvement insurrectionnel que c'était en son nom que ce mouvement avait été provoqué ! Les meneurs avaient même exhibé de soi-disant oukases émanés d'elle, invitant les orthodoxes à se soulever pour la défense de leur foi et à exterminer les nobles, les prêtres catholiques et uniates et les Juifs.

Quel fut le rôle de Melchisédech et des moines de Motréna dans l'insurrection en question ? A en croire les uniates, ils auraient été les premiers à la fomenter en favorisant la formation, dans les bois qui entouraient le monastère, des bandes de réfugiés d'où partit le mouvement (1). Il est certain que de nombreux insurgés, arrêtés et punis au cours de la répression, auraient avoué que c'était Melchisédech qui les avait encouragés et bénis dans leur entreprise (2). Ce qui n'est pas douteux non plus, c'est que, lorsque Melchisédech se trouvait encore à Varsovie, la rumeur circulait déjà parmi les uniates qu'il fomentait la sédition dans l'Ukraine (3). De plus, nous voyons le général gouverneur de Kief, Vaïeikof, écrire, dans le courant de juin, à Gervais pour l'informer qu'il envoie des troupes dans la direction du monastère, attendu que les insurgés en ont fait leur centre de rassemblement. Il demande à l'évêque d'engager les moines du couvent à user de leur influence auprès

(1) THEINER, *op. et loc. cit.*, p. 226.

(2) *Documents*, p. 461-512.

(3) KOJALOVITCH, *op. cit.*, p. 94 sq. C'est dans le courant de juin 1768 que commence la répression.

(1) *Op. cit.*, p. 90 sq. et 94.

(2) *Documents*, p. 434-458, 468-470. Cf. KOJALOVITCH, p. 91.

(3) *Archiv.*, t. III, n° 114, p. 671.

des insurgés pour les calmer (1). Evidemment, il y avait quelque connivence entre les uns et les autres, ce qui n'empêcha pas, d'ailleurs, les insurgés de tenter, à l'occasion, un coup de main sur les biens et les richesses du monastère (2).

Melchisédech lui-même finit par intervenir pour recommander aux orthodoxes de ne pas prendre part aux troubles: il leur adressa deux circulaires dans ce sens, au courant des mois de mai et juin (3). Peut-être était-ce de sa part un simple expédient pour dégager après coup sa responsabilité dans un mouvement que l'impératrice et les représentants du gouvernement russe, après l'avoir d'abord encouragé, se trouvaient obligés de blâmer et de combattre, tant il avait dépassé la mesure. Par un manifeste daté du 9 juillet, Catherine II avait fait savoir à tous les habitants de la Petite Russie, en dépit des bruits qui circulaient, qu'il était faux qu'elle eût jamais signé des oukases aux orthodoxes pour les pousser à la révolte ou qu'elle eût chargé des émissaires d'organiser l'insurrection; elle recommandait, au contraire, la soumission aux lois de la République, avec qui elle était unie, ajoutait-elle, par les liens de l'amitié et la garantie donnée à la constitution. De plus, elle annonçait que ses troupes avaient reçu l'ordre de coopérer à la répression du mouvement (4). De fait, celle-ci fut menée énergiquement durant les derniers mois de 1768 par les détachements russes opérant de concert avec les troupes gouvernementales polonaises.

L'orthodoxie, du reste, ne devait tirer aucun profit, pour le moment du moins, du soulèvement populaire dont elle avait été le prétexte, bien au contraire. Sans parler du nombre relativement considérable d'insurgés orthodoxes qui subirent la pendaison à la suite de cette aventure,

les deux principaux meneurs du mouvement orthodoxe en Ukraine, Gervais et Melchisédech, virent, à la suite de ces événements, leur carrière active brusquement interrompue, et ce par l'intervention de ce même saint synode russe qui les avait jusque-là énergiquement soutenus. Déjà, au mois d'août, Gervais, en prévision sans doute de l'éloignement de Melchisédech, avait réorganisé l'administration ecclésiastique des églises orthodoxes de l'Ukraine. Ces églises avaient été réparties en doyennés à la tête de chacun desquels furent placés des administrateurs élus par le clergé lui-même (1). Quant à Melchisédech, il fut, sur un ordre du synode, transféré définitivement sur la rive gauche du Dniéper et rattaché au monastère Saint-Michel de Péréaslaf (2). Gervais lui-même avait reçu l'ordre de se transporter à Kief et d'y attendre les décisions ultérieures du saint synode. Il était sous le coup d'une enquête judiciaire, à la suite des accusations soulevées contre lui, sans doute par le gouvernement polonais. Il était accusé de complicité dans le mouvement insurrectionnel que l'on était en train de liquider (3). En octobre de l'année suivante, Gervais fut mis à la retraite et on lui assigna comme résidence le monastère de Saint-Michel, à Kief. Cette condamnation, qui était comme un désaveu officiel donné à la cause à laquelle il s'était consacré depuis de si longues années, acheva ce vieillard de quatre-vingt-six ans et le mena droit au tombeau: il mourut le 22 décembre 1769 (4).

Melchisédech, lui, vécut encore de longues années, mais son rôle dans la lutte de l'orthodoxie contre l'Union était fini. Il occupa successivement dans trois ou quatre monastères différents de Kief le poste de vice-higoumène ou d'higoumène et mourut dans l'un d'eux, le 2 juin 1809 (5).

(1) *Ibid.* n° 126, p. 725.

(2) *Ibid.* n° 127, p. 728, et n° 166, p. 848.

(3) *Ibid.* n° 122 et 123, p. 710-714.

(4) *Documents*, p. cxcvi-cclii, introduction.

(1) *Archiv.*, t. III, n° 131, p. 741, et 132, p. 745.

(2) *Ibid.* n° 159-160, p. 852-857 (oct. 1768).

(3) *Ibid.* n° 87, p. 540.

(4) *Archiv.*, t. II, introduction, p. ccviii.

(5) *Archiv.*, t. III, n° 170, p. 864.

Avec l'éloignement de ces deux hommes du champ de bataille, la lutte ne cessa pas en Ukraine et en Petite Russie. Elle devait se prolonger, avec des alternatives variées, jusqu'à ce que l'annexion définitive de

ces régions à la Russie eût assuré à l'orthodoxie d'abord la prééminence, puis, avec le temps et grâce à l'appui du gouvernement, une victoire complète.

J. Bois.

IGNACE SARROUF

ET LES RÉFORMES DES CHOUÉRITES (1774-1790)

(Suite.)

A la suite de la sentence prononcée le 31 décembre 1781 par Germanos Adam, signée et approuvée par le patriarche Théodosios VI Dahan, acceptée par Sarrouf et les Chouérites, la paix avait été apparemment conclue entre le métropolite de Beyrouth et les moines (1); mais les cœurs demeuraient trop ulcérés pour que l'on ne redoutât pas une nouvelle tempête. La nature de Sarrouf, du reste, était telle qu'elle ne pouvait souffrir la contradiction ni pardonner facilement les injures, et comme le faible patriarche était à sa dévotion, grâce au trop fameux Simaân Sabbâgh, son secrétaire, tout était à craindre.

Avant de rentrer à Beyrouth, le métropolite s'était rendu directement de Saint-Michel de Zouq à Saint-Antoine de Qaraqafé, auprès du patriarche; et là, dans une audience mystérieuse qu'il eut avec lui en présence du P. Simaân Sabbâgh, il l'avait déterminé à signer et à confirmer dix nouvelles prescriptions, auxquelles il tenait à soumettre les Chouérites (2). Après les fêtes de l'Épiphanie, Sarrouf adressait donc au Général des Chouérites, le P. Paul Kassar, une lettre des plus sévères, dans laquelle il aborde son sujet sans préambule et du ton aigre qui lui était familier; puis il cite l'une après l'autre les dix nouvelles règles destinées à réformer les moines, ajoutant que leur transgression serait punie par des censures ecclésiastiques que le coupable

encourrait *ipso facto*. Comme on voit, le réformateur voulait aller vite en besogne.

La lettre porte en tête la confirmation patriarcale; elle est signée par Sarrouf lui-même, par Agapios Qonay'er et par un Franciscain de Beyrouth. Nous allons en donner une traduction exacte faite sur le texte conservé dans les *Annales* (1), et sur celui que nous fournit la lettre du délégué apostolique, M^{sr} Pierre Caravieri, en date du 18 mars 1785. Ces deux textes présentent entre eux quelques divergences secondaires, que nous signalerons en note d'ailleurs.

Gloire à Dieu toujours!

THÉODOSE

PAR LA MISÉRICORDE DU DIEU TRÈS-HAUT
Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Puisque, à notre connaissance, l'état présent de la Congrégation exige un soin complet pour être amélioré, il nous a fallu approuver et confirmer cet écrit, et nous en ordonnons l'observation, car il est légitime et canonique [L. S.] (2).

Liste des articles, dont l'observation a été jugée indispensable dans notre diocèse

(1) T. I^{er}, cah. XXIX, p. 452-456.

(2) Dans la lettre du délégué apostolique, Théodosios VI confirme ainsi ces dix articles: « Après avoir examiné ces articles pour la seconde fois, et les avoir vus canoniques, légitimes, conformes aux règles religieuses et ecclésiastiques, ainsi qu'aux prescriptions de la perfection, nous les avons scellés de notre cachet, et nous en ordonnons l'observation. » (L. S.)

(1) Voir *Echos d'Orient*, mars 1910, p. 76-84.

(2) Lettre de Germanos Adam à M^{sr} Tyan, évêque maronite, 1784.

(observation que nous avons exigée) de la part des Pères, le très honoré supérieur général de la Congrégation, tous ses présidents et ses fils. Par suite des troubles qui se sont produits (j'ai dû) les présenter au tribunal du tout bienheureux seigneur patriarche pour qu'il les examine et, s'il les trouvait conformes aux canons ecclésiastiques et religieux ainsi qu'aux usages légitimes et canoniques, pour qu'il les confirme par son cachet vénérable (1).

ARTICLE PREMIER. — Puisqu'un relâchement *pernicieux* (2) s'est introduit dans l'observation des règles et constitutions de la Congrégation, ainsi que de ses vœux, relâchement qui a causé des troubles éminemment graves et qui a été occasionné par les présidents eux-mêmes (3); puisque (dis-je), ce relâchement est cause de nombreux scandales pour les laïques, et d'une grande ruine (spirituelle) pour la Congrégation, il a fallu en prévenir les présidents une première et une deuxième fois, pour améliorer ce qu'ils jugeraient nécessaire; dans le cas où ils négligeraient ce devoir indispensable, la punition leur serait appliquée à eux-mêmes (4).

ART. 2. — Les religieux nommés par le Chapitre des assistants pour être présentés aux ordinations seront soumis à un examen sérieux, avant que leurs noms soient divulgués parmi les Frères. Et si, après cet examen préalable, je ne leur reconnais pas une capacité suffisante pour les saints ordres, soit au point de vue de l'instruction, soit au point de vue de la conduite, les supérieurs majeurs n'insisteront pas et ne me forceront point à les ordonner. De plus, il ne leur sera pas loisible de les envoyer dans un autre diocèse pour y recevoir les ordres; que s'ils les y envoient, je dévoilerai tous leurs désordres à l'évêque du diocèse, et

ainsi, je me tranquilliserai la conscience à ce sujet. Enfin, si l'évêque étranger se laisse induire en erreur et leur confère les saints ordres, ils n'exerceront point le saint ministère dans mon diocèse. Il en sera de même de ceux auxquels j'aurai défendu le ministère de la confession, pour un motif canonique (1).

ART. 3. — Tous les religieux qui se trouveront à la procure de Beyrouth seront munis de ma propre autorisation, à commencer par le procureur (de la Congrégation), le curé (de la paroisse) et jusqu'au Frère cuisinier. Quant à celui qui me paraîtrait d'une conduite peu régulière, ou dont la réputation serait, à ma connaissance, suspectée pour des raisons que j'aurais exposées à son supérieur, il ne sera pas autorisé à descendre à Beyrouth. Que s'il y descend quand même, il ne séjournera point à Beyrouth, mais il en sortira, fût-ce même par la force des censures ecclésiastiques. De même, le religieux qui descendrait à Beyrouth pour y séjourner quelque temps, ou pour y passer un temps plus ou moins long, sera muni de ma propre autorisation. Enfin, ceux qui, pour un motif légitime et indispensable, descendront à Beyrouth, seront accompagnés par les Pères, curés de la paroisse, dans toutes les visites qu'ils feront aux laïques, et il ne leur sera point permis d'y aller seuls (2).

ART. 4. — Il m'appartient de veiller à l'observation des rites et cérémonies de la sainte messe, de l'office divin, ainsi qu'à celle de la discipline ecclésiastique dans les couvents religieux; j'ai même le droit d'y donner des ordres à ce sujet. De plus, il n'est point du ressort du supérieur général et des assistants de dispenser des jeûnes et abstinences de l'Eglise, de permettre l'usage du poisson pendant le grand Carême et la célébration de la liturgie de saint Jean Chrysostome. Ces différentes concessions sont du ressort de l'autorité ecclésiastique, et je punirai sévèrement quiconque y contreviendra.

ART. 5. — J'ai le droit *strict* de veiller

(1) Ce préambule n'existe point dans la lettre du délégué apostolique.

(2) Le mot « *pernicieux* » a été retiré par la Propagande, comme trop injurieux pour les Chouérites.

(3) Cette phrase significative avait été de même retirée par la Propagande.

(4) Cette dernière sanction a été rectifiée et développée ainsi à Rome: « S'ils négligent ce devoir indispensable, la punition leur sera appliquée par les différents Chapitres religieux, suivant la teneur des constitutions; et si ces Chapitres religieux n'interviennent pas, il appartiendra au supérieur ecclésiastique de porter la peine méritée, conformément aux saints canons. »

(1) Ici, le métropolitain n'outrepasse pas ses droits.

(2) Cette défense visait les supérieurs majeurs qui ne se gênaient guère pour faire de longues et nombreuses apparitions à Beyrouth et critiquer les faits et gestes du métropolitain dans les maisons particulières.

sur les monastères des moniales, d'y surveiller la clôture, la discipline des religieuses, l'observation des règles et constitutions, des vœux et coutumes religieuses. Je puis y porter des censures contre les religieuses coupables, y punir même les Pères coupables, fût-ce le Père aumônier et les assistants eux-mêmes. Quant à la visite épiscopale des moniales, personne ne saurait m'empêcher de l'entreprendre et d'y remplir mon devoir en tout ce qui est conforme aux constitutions. Celles-ci, en effet, me donnent le droit de m'informer de tout ce qui concerne les moniales, tant pour le spirituel que pour le temporel et, au besoin, de prévenir les supérieurs majeurs et de les presser de pourvoir à ce qui y manquerait. Il en est de même de la défense touchant l'entrée dans la clôture du monastère, suivant la teneur des constitutions: je porterai des censures ecclésiastiques contre les supérieurs majeurs ou autres religieux, qui transgresseront cette défense. Il n'appartient point au supérieur général et aux assistants d'interpréter, comme bon leur semble, les recommandations que je prescrirai aux moniales, encore moins d'y opposer la moindre contradiction; mais ils devront s'y conformer toutes les fois qu'ils se trouveront chez les Sœurs. Que si l'une ou l'autre de ces prescriptions paraissait difficile, il appartient à l'abbesse et à ses assistantes de me prévenir pour y porter les adoucissements nécessaires. Et si ces prescriptions renferment des choses contraires aux règles et constitutions religieuses — ce qu'à Dieu ne plaise! — elles en référeront à M^{gr} le patriarche et Sa Béatitude en décidera. Les Chapitres des assistants ne se tiendront point dans les couvents des moniales, encore moins y tiendra-t-on des réunions particulières pour conférer sur certaines affaires qui concernent la Congrégation. Le séjour du supérieur général et des assistants dans les couvents des moniales sera de courte durée; il en sera ainsi de moi-même et de tous mes successeurs; et je réprimanderai sévèrement les supérieurs majeurs qui y feront de longues et nombreuses apparitions (1).

ART. 6. — Les supérieurs majeurs se

(1) Cette dernière prescription visait principalement le P. Bénédicte Turkmany, premier assistant et vice-général, l'ennemi déclaré de Sarrouf.

soumettront à la sentence que je porterai touchant la cause de tout prêtre, diacre ou religieux qui en appellera à mon tribunal, notamment si cette sentence concerne le délinquant lui-même (1).

ART. 7. — Les supérieurs des couvents seront tenus, soit par eux-mêmes, soit par le moyen d'autrui, d'enseigner à leurs fermiers, à leurs domestiques et à leurs moucres, la doctrine chrétienne et les obligations de la religion, et ceux qui négligeront ce devoir essentiel seront punis sans délai.

ART. 8. — Il m'appartient de prévenir en premier lieu le supérieur général en tout ce qui me paraîtrait contraire à la perfection et à la discipline monastiques, ainsi qu'aux règles et constitutions religieuses, dans la conduite des moines en dehors des couvents. Que si le supérieur général n'intervient pas, il m'appartient de le réprimander et de donner à ce sujet des ordres et des recommandations que les supérieurs majeurs et autres religieux seront tenus d'observer sous peine d'encourir une censure méritée. En outre, les enfants ne seront pas admis dans les couvents pour y remplir un service domestique quelconque, et le supérieur qui contreviendra à cette défense sera puni. Enfin, le supérieur général devra, sous peine d'encourir lui-même la censure, interdire à tous ses subordonnés, quels qu'ils soient, de faire de fréquentes visites aux gouverneurs du pays et de passer chez eux plusieurs nuits consécutives (2).

ART. 9. — Dans les paroisses où se trouvent des églises pour les laïques, il m'appartient d'interdire aux femmes l'entrée de chapelles conventuelles, lors des offices et de la célébration des saints mystères. Je puis même leur interdire de remplir dans les couvents des services domestiques. En outre, il m'appartient d'interdire dans les couvents la présence des enfants pour quelque motif que ce soit, suivant la teneur des règles monastiques; et les supérieurs qui ne respecteront pas cette défense seront

(1) Cette mesure était malheureuse, car elle annihilait dans les monastères l'autorité des supérieurs majeurs.

(2) Il était d'autant plus urgent de réprimer ces abus, que les Chouérites ne manquaient pas une seule occasion de faire la cour aux magistrats du pays, multipliant les présents et, au besoin, offrant de l'argent, dans le but de se procurer des appuis qui contre-balançaient l'autorité du métropolitain, du patriarche et quelquefois de Rome même.

punis. Que si une nécessité légitime exige la présence de femmes dans l'un ou l'autre couvent, les religieux en sortiront et l'on n'y laissera qu'un seul prêtre avec un Frère convers, d'une piété et d'une conduite exemplaires, pour la célébration des saints mystères, et ils demeureront au dehors, dans un lieu isolé du monastère (1).

ART. 10. — Tout religieux au sujet duquel j'apprendrai des choses scandaleuses, contraires à la bonne réputation et pernicieuses — ce qu'à Dieu ne plaise! — je le dénoncerai au supérieur général, puis, après de sérieuses informations, je ferai à ce même Général trois avertissements successifs et le prierai de rappeler le coupable dans un autre monastère, afin de mettre un terme aux scandales donnés aux laïques. Et si le Général refuse de porter ce remède salutaire, je serai en droit d'user de rigueur envers le délinquant et de l'obliger, par la force des censures ecclésiastiques, à se transporter dans un autre monastère de sa Congrégation.

† L'humble IGNACE (SARROUF),
métropolitte de Beyrouth.

† L'humble AGAPIOS (QONAY'ER),
métropolitte de Diabékir.

FR. ROBERT,
supérieur du couvent de Beyrouth.

*
*
*

Cette pièce suscite des tempêtes. Les Chouérites crient à l'injustice et à la persécution; puis, sans perdre de temps, ils se rendent auprès de M^{sr} Germanos Adam, au couvent de Saint-Michel de Zouq, et y tiennent un Chapitre conventuel. Là, ils rédigent deux pièces, pleines d'indignation et de colère: la première (2) destinée à réfuter point par point les dix articles du métropolitte; la seconde (3) portant à la connaissance du patriarche que tous les moines avaient refusé de se soumettre aux récentes prescriptions du métropolitte, mais qu'en

revanche ils étaient prêts à lui donner toutes les marques de respect et de soumission auxquelles il aurait droit, d'après leurs constitutions et les décisions des conciles.

Or, remarque M^{sr} Germanos Adam (3), ils ont soumis à mon jugement tout ce qu'ils avaient ainsi élaboré dans un moment d'emportement et de colère. Quant à moi, par la grâce de Dieu, loin de les pousser à la révolte contre leur évêque, je les ai exhortés à se soumettre à lui et à lui donner toutes les marques de respect auxquelles il a droit. En outre, j'ai corrigé ces deux pièces destinées au patriarche, j'en ai retiré toutes les expressions malveillantes qui respiraient plutôt l'insolence et l'insoumission et je les ai arrangées de mon mieux. Puis j'ai tenté l'impossible pour les ramener à de meilleurs sentiments. Peine perdue; ce ne fut qu'après avoir épuisé toutes mes ressources que je leur ai conseillé expressément de recourir à M^{sr} le patriarche auquel seul appartient de décider en pareilles matières.

Que le lecteur nous permette de lui mettre sous les yeux la traduction de ces deux documents.

Lettre à S. S. le patriarche, touchant notre refus de recevoir les dix articles, récemment prescrits par le seigneur Ignace.

TOUT BIENHEUREUX SEIGNEUR,

Puisque Votre Béatitude nous blâme de ce que nous refusons d'accepter les dix nouveaux articles auxquels veut nous soumettre M^{sr} le métropolitte Ignace, nous avons jugé qu'il était de toute nécessité de vous exposer les motifs qui nous défendent de nous soumettre à des prescriptions absolument opposées à nos droits.

L'article 1^{er} est une calomnie et une pure infamie pour toute la Congrégation, car le métropolitte y attribue la transgression des vœux aux religieux et aux supérieurs majeurs, tandis qu'il se réserve exclusivement le pouvoir d'y porter des censures.

(1) Malheureusement, cet abus persista chez les moines de Mar-Hanna, et il n'y a guère qu'une dizaine d'années qu'il a disparu des monastères.

(2) *Annales*, t. 1^{er}, cah. XXX, p. 456-464.

(3) *Op. et loc. cit.*

(1) Lettre de Germanos Adam à M^{sr} Tyan, évêque maronite, 1784.

Or, ce pouvoir appartient au supérieur général et au chapitre général, d'après nos constitutions; quant à lui, il n'a qu'à se conformer à ce qui est décrété au chapitre XIV^e de la session XXV^e du concile de Trente, ou encore à ce qui est prescrit dans nos constitutions, au chapitre le concernant.

A ce propos, nous supplions Sa Grandeur de nous faire connaître ces supérieurs majeurs, transgresseurs *notoires* de leurs vœux et donnant des scandales aux laïques — c'est ainsi qu'il nous calomnie, — pour que nous nous comportions avec eux selon la teneur de nos constitutions.

Quant à l'article 2 sanctionné par Sa Grandeur, il nous est impossible de l'accepter, parce que nos constitutions ne nous ordonnent point de le prévenir au sujet de ceux que nous voulons présenter aux ordinations. Mais c'est un usage constant dans la Congrégation de les présenter à l'examen et à l'ordination *après le choix que nous en avons fait*; c'est ainsi que nous avons agi jusqu'à ce jour, suivant les décrets des saints conciles. Or, Sa Grandeur se propose de nous ravir notre autorité, et elle nous taxe d'ignorance en ce qui concerne la vie et la conduite de nos moines. Par ce moyen injuste, elle se propose d'élever aux ordres ou de refuser qui bon lui semblera et de donner les pouvoirs curiaux à qui il lui plaira, alors même qu'il serait incapable, selon ce qui a été vérifié de fait; d'autant plus que nous en avons des preuves certaines et que les desseins intéressés de Sa Grandeur ne nous sont pas cachés.

L'article 3, prescrit par Sa Grandeur, ordonne des choses tout à fait nouvelles. En effet, la procure de Beyrouth est notre propriété, nous y avons pleins droits ainsi que sur tous nos couvents. C'est, d'ailleurs, ce qui ressort clairement du *σίκλον* signé par Votre Béatitude et par le métropolitain lui-même. Comment se fait-il donc que nous ne puissions point y placer même un Frère cuisinier sans sa permission, et pourquoi son autorisation est-elle nécessaire à celui qui descend à Beyrouth pour des affaires indispensables? Est-ce avec cette tyrannie qu'il entend nous traiter, abolir nos droits et s'approprier nos biens avec nos religieux? Or, à ce sujet, nous ne pouvons faire aucune concession, si ce n'est

celle que la coutume a consacrée depuis la fondation de cette procure jusqu'à nos jours, et conformément à ce qui se pratique dans les autres procures établies dans les villes. Il est dans son droit lorsqu'il exige d'être prévenu au sujet des Pères qui descendent à Beyrouth pour y exercer le saint ministère; c'est à lui qu'il appartient d'accorder cette autorisation; mais ce droit, nous ne l'admettons pas à l'endroit des autres religieux.

L'article 4 porte des prescriptions plus ou moins louches, bien que les desseins intéressés qui y sont cachés ne nous soient point inconnus. Or, par la grâce du Très-Haut, nous observons la célébration de la divine liturgie et des prières ecclésiastiques selon les prescriptions des livres liturgiques. Quant aux dispenses communes des jeûnes et abstinences, ainsi qu'à l'usage du poisson en Carême, c'est lui *seul* qui nous les accordait. Mais si dans cet article il fait allusion aux dispenses particulières que nous accordons à certains Frères pour cause de maladie, nous le prions de vouloir bien retirer sa défense. En effet, nous ne saurions avoir dans nos couvents moins de pouvoirs et de droits que le plus simple curé de paroisse, lequel peut, en vertu de sa charge, accorder de telles dispenses à ceux qui pourraient en avoir besoin.

Quant à l'article 5 concernant les moniales, nous portons à votre connaissance ce qui suit. Nous nous soumettons volontiers à tout ce qui a été réglé dans le *fatwa* de M^{sr} Germanos Adam, *fatwa* qui a été signé et scellé par Votre Béatitude et par les meilleurs maîtres en droit canonique de ces pays, qui a été déduit des décrets des conciles œcuméniques et basé sur des arguments théologiques. De même, nous acceptons le *fatwa* du P. Simaân, le missionnaire apostolique, qui renferme tous les droits que peut avoir le métropolitain sur les moniales, conformément à leurs constitutions approuvées par le Siège apostolique; mais il nous est impossible, et même il nous est absolument nuisible d'accepter quoi que ce soit en dehors de ces règles. D'ailleurs, nous l'avons expérimenté et nous nous sommes aperçu, durant ces trois dernières années, que les prescriptions inventées par Sa Grandeur troublaient la discipline monastique, occasionnaient des discordes, inquiétaient les consciences,

suscitaient des scandales et une multitude de péchés, pour tout dire en un mot, qu'elles sont incompatibles avec les règles de la morale religieuse et de la bonne harmonie qui devrait régner entre les moniales. Pour s'en convaincre, il suffit de les relire et de prendre connaissance notamment des cas qu'il s'est réservés, de la décision qu'il porte touchant les confessions jugées nulles pour des motifs insignifiants. Mais, ce qui nous a le plus étonnés, c'est que Votre Béatitude, après les avoir examinées attentivement et les avoir jugées de tout point incompatibles avec la vie religieuse, veuille maintenant que nous nous soumettions entièrement à tout ce qu'il lui plaira de prescrire de nouveau aux moniales, sans que personne ait le droit d'y trouver à redire, si ce n'est l'abbesse, toute seule. Or, avec cette arme que vous lui livrez si libéralement, le métropolitain ne sera plus tenable, et ainsi nous aurons tous les jours des combats à soutenir contre ses nouveaux empiétements. Est-ce là le fruit du recours des moniales et de notre appel au tribunal de Votre Béatitude? En vérité, nous ne l'attendions point de votre haute sagesse, encore moins de votre bonté.

Quant à l'article 6, qui concerne l'appel à un tribunal supérieur, il importe que Sa Grandeur et nous nous comportions suivant ce qui est prescrit à ce sujet dans les constitutions, et en se conformant à ce qui se pratique dans toutes les Congrégations religieuses.

Quant à l'article 7, nous avouons que nous sommes tenus, en toute charité, à instruire les domestiques des couvents des règles de la doctrine chrétienne; nous promettons même de remplir ce devoir autant que possible; mais nous ne saurions souffrir que Sa Grandeur prenne occasion de cela pour nous injurier et nous réprimander.

Quant à la conduite à tenir en ce qui regarde l'article 8, elle est prescrite par les *fatwas* susmentionnés, conformément aux décrets des conciles, et nous l'acceptons de tout cœur, bien qu'il ne soit point exigé par nos constitutions. Nous promettons, de même, de bannir les enfants des services domestiques dans les couvents et de ne point leur permettre d'y passer la nuit. En outre, nous interdirons aux femmes de loger dans les monastères, et

nous supplions Votre Béatitude de l'interdire de même au moyen d'une encyclique patriarcale solennelle; cette prescription serait d'ailleurs conforme à nos règles et constitutions ainsi qu'à la teneur de notre dernier Chapitre général. Quant aux visites répétées rendues aux gouverneurs du pays, grâces à Dieu, il n'y a que le P. Clément Tabib qui soit seul autorisé, par le Chapitre général, à les faire, ainsi que les Pères curés, par suite des fonctions qu'ils sont appelés à remplir.

L'article 9 concernant l'interdiction aux femmes de venir dans nos églises pour y remplir des devoirs religieux n'est point exigé par nos constitutions, ainsi que par la coutume qui a force de loi. En conséquence, nous ne saurions nous rendre aux exigences de Sa Grandeur en refusant aux femmes, pour le moment, l'entrée au couvent Saint-Michel seulement. Car, d'une part, cette concession nous est permise, et, de l'autre, cette interdiction occasionnerait des scandales intolérables et serait pour nous une cause de diffamation aux yeux de tout le monde, principalement aux yeux des laïques pour lesquels Sa Grandeur n'a aucun secret. Or, nous ne pensons point que Votre Béatitude ait notre diffamation pour agréable, et, d'ailleurs, il ne nous est pas permis de la désirer, de n'importe quelle manière. Que si l'un de nous a péché en cette matière, nous prions Sa Grandeur de nous le déclarer pour que nous le punissions suivant nos constitutions. Que Votre Béatitude y porte remède au mieux des intérêts communs.

Enfin nous réfutons l'article 10 en portant à la connaissance de Sa Grandeur que la punition des moines coupables, à l'intérieur des monastères, est du ressort des seuls supérieurs réguliers et non de celui de l'évêque. A plus forte raison, ce dernier ne saurait permettre le transfert des religieux d'un couvent à l'autre, pour quelque motif que ce soit.

Telles sont les choses que nous exposons à Votre Béatitude en la priant de vouloir bien nous prendre en pitié et de considérer en toute paix et tranquillité ce que nous venons de dire. Et, si vous le permettez, que nos divers écrits soient soumis à l'examen de trois ou quatre professeurs éminents et qui aient une connaissance approfondie des canons ecclésiastiques;

que ces personnages éminents jugent si nos écrits sont canoniques, légitimes ou non, bien que les *fatwas* confirmés par Votre Béatitude suffisent à le prouver amplement. Et ne permettez point que nous ayons recours à d'autres moyens pour faire revivre nos droits menacés par celui-là même dont nous attendions aide et protection (1).

Voici maintenant la traduction de l'accord des moines touchant le refus de se soumettre aux ordres récents du métropolitain et leur protestation que, à l'avenir, ils lui offriront tout ce qu'il est en droit d'attendre d'eux, conformément à leurs constitutions et aux décrets des conciles.

Le motif qui nous a portés à dresser cet acte est le suivant. Puisque le très respectable Seigneur Ignace, depuis son élévation sur le siège de Beyrouth, ne cesse d'inventer pour nous de nouvelles lois, s'immisçant dans ce qui ne le regarde point et dans ce qui n'est point du ressort de l'autorité qu'il a droit d'exercer sur nous, comme font les autres évêques; puisqu'il a grandement troublé la paix qui régnait dans nos monastères, qu'il a annihilé l'autorité du supérieur général et des supérieurs majeurs réguliers, ce qui ressort clairement du *σίκλον* que lui-même s'est fabriqué et qu'il a fait signer et cacheter par Sa Béatitude le patriarche; puisqu'il s'efforce toujours, malgré la défense expresse de Sa Béatitude, de mettre en œuvre ces nouvelles lois ainsi inventées, punissant sévèrement tous ceux qui les transgresseraient; puisque, en dépit de toutes nos supplications et de tous les moyens dont nous avons usé pour l'amener à retirer ses dix articles, il ne veut point se rendre à nos raisons ni se soumettre aux ordres de Sa Béatitude, encore moins accéder aux motifs exposés dans les divers *fatwas* de M^{sr} Germanos Adam et du P. Simaân Sâbbâgh, *fatwas* que lui-même avait signés et cachetés; nous, soussignés, nous déclarons qu'il ne nous est point permis et que nous ne pouvons, en aucune façon, nous soumettre

à ses ordonnances, mais, plutôt, nous lui résisterons de toutes nos forces. Et tous ceux qui, d'entre nous, se rangent du côté du métropolitain ou le soutiennent dans ses vues persécutrices et toutes récentes, nous tous, nous nous déclarerons contre eux et nous ne les regarderons plus comme nos frères, encore moins comme faisant partie de notre Congrégation, car ils auront ainsi comploté notre ruine. Pour cela, nous ne ferons aucune distinction entre les inférieurs et les supérieurs majeurs de la Congrégation.

Nous avons dressé ce contrat entre nous autres, pour manifester notre volonté à cet égard, et nous avons pris à témoin de nos actes Dieu et ses saints, déclarant que nous ne changerons point nos décisions malgré tout ce qui pourrait nous arriver: fatigues, peines, persécutions; autant de choses qui appellent le combat pour la vérité et la défense des droits lésés de cette Congrégation, ainsi que de ses privilèges magnifiquement concédés par le Siège apostolique. Ce dernier, en effet, a usé d'une grande libéralité envers les Congrégations par lui approuvées et confirmées. Autant que possible, il les a soustraites à la juridiction épiscopale, et, quelquefois, il a fixé aux évêques des limites qu'ils ne sauraient franchir impunément.

Fait et écrit le huitième jour du mois de janvier (1) de l'an 1782 de l'Incarnation divine.

Suivent les signatures du Supérieur général, des quatre assistants et des différents supérieurs locaux au nom de leurs moines.

* *

Ces deux pièces sont immédiatement adressées par courrier spécial à Théodore VI Dahan, qui, tout ébranlé qu'il soit, ne répond point aux réclamations des Chouérites. Impatientés, ceux-ci font alors irruption à Saint-Antoine de Qarqafé et, par force menaces, réclament pleine et entière satisfaction. De peur de voir l'orage éclater sur lui, le patriarche

(1) Cette pièce n'est ni datée ni signée dans l'original des *Annales*, mais il ressort de la pièce suivante qu'elle a été composée avant celle-ci et signée par ceux-là mêmes qui ont signé la seconde pièce.

(1) Le texte des *Annales* indique le mois de mars, *adar*, mais c'est là évidemment une faute de copiste, car les lettres postérieures du patriarche sont datées de janvier 1782.

délivre aux Chouérites, le même jour, 16 janvier, deux écrits officiels, signés et scellés par lui (1).

Le premier de ces documents, dont je donne ci-après la traduction, ajournait l'exécution des dix articles de Sarrouf jusqu'à plus ample information et plus mûr examen.

Formule du σίχρον de Sa Béatitude le patriarche ordonnant d'ajourner l'exécution des dix articles exigés par M^{sr} Ignace, jusqu'à un examen plus mûr suivi d'une nouvelle encyclique patriarcale.

Gloire à Dieu toujours !

THEODOSE

PAR LA MISÉRICORDE DU DIEU TRÈS-HAUT,
Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Nos chers Fils, le P. Bénédictos et les Révérends Pères supérieurs majeurs des monastères se sont présentés chez nous et nous ont appris plusieurs choses regrettables, notamment les obstacles qui entravaient l'exercice de leur autorité dans les monastères, obstacles suscités, disaient-ils, par notre frère le révérend métropolitain Ignace. Or, en concédant à notre frère tout pouvoir sur la Congrégation de Chouéir, nous n'avons eu en vue que la réforme de cette Congrégation et le maintien de la discipline monastique. C'est pourquoi, vu les résultats regrettables qui s'en sont suivis, nous déclarons ajourner l'effet du σίχρον que nous avons remis à notre frère, jusqu'à ce que nous ayons suffisamment examiné tout le dossier qui a été porté à notre tribunal, et après cet examen minutieux nous déclarerons notre volonté au moyen d'une seconde encyclique.

Écrit le 16 janvier 1782.

[L. S.]

La deuxième pièce chargeait officiellement le seul P. Benedictos Turkmány de veiller à la discipline religieuse, dans les monastères, des moines et des moniales, et de travailler activement à leur réforme.

Formule du σίχρον accordé par S. B. le patriarche au P. Bénédictos, vice-général, et par lequel il lui donne pleins pouvoirs sur les religieux et les moniales, déclarant n'admettre aucune accusation concernant ledit Père, ses religieux ou ses moniales, si ce n'est en la présence de ce même vice-général.

Gloire à Dieu toujours !

THÉODOSE,

PAR LA MISÉRICORDE DU DIEU TRÈS-HAUT
Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Avis à tous ceux qui en prendront connaissance. Puisque nous désirons du fond de notre cœur la réussite de nos fils, les religieux de Saint-Jean, leur bonne discipline et leur excellente éducation ; — puisque cet ardent désir qui est propre à la gloire de Dieu et au salut des âmes a toujours existé dans notre cœur, nous n'avons pas trouvé d'autre moyen que le suivant pour y satisfaire pleinement.

Nous portons à la connaissance de nos vénérables Frères les évêques, du supérieur général, le T. R. P. Paul, des révérends assistants et de tous les prêtres vénérés, que notre cher fils le P. Bénédictos, premier assistant et vice-général, aura désormais pleins pouvoirs sur l'observation des règles et constitutions monastiques, ainsi que sur tous ses religieux, de quelque dignité qu'ils soient, et sur ses moniales. Ces pouvoirs seront en tous points conformes aux prescriptions des constitutions ; et tous ceux qui mettront des entraves à l'exécution de ces pouvoirs, quels qu'ils soient, en répondront devant Dieu et devant nous, et nous ne les dispenserons guère de la censure canonique méritée. Nous avons donné notre parole au Père et nous lui avons promis de n'admettre aucune accusation qui concerne soit lui, soit ses religieux et ses moniales, si ce n'est en sa présence. Quant aux censures qu'il portera contre les coupables, elles seront conformes aux règles et constitutions monastiques. Que s'il néglige de remplir les devoirs de cette fonction que nous lui confirmons par la force de notre autorité apostolique, nous le punirons suivant qu'il le mérite.

Écrit le 16 janvier 1782.

[L. S.]

(1) Ils sont textuellement rapportés dans les *Annales*, t. 1^{er}, c. xxxi, p. 465-467.

Après la publication de ces deux documents, ajoute M^{gr} Germanos Adam (1), les Chouérites rentrèrent à Saint-Michel de Zouq-Mikail, et une certaine tranquillité se fit durant quelques mois.

Sarrouf, pourtant, ne se tenait pas pour battu, cherchant de nouvelles chicanes à ses amis les Chouérites, dans le seul but, croyons-nous, de les occuper, ne serait-ce qu'à des futilités!

De tout temps, dans la chapelle conventuelle de Saint-Michel, une cloison en bois séparait les hommes d'avec les femmes, lors de l'assistance à la messe et aux offices liturgiques. C'était là une mesure de prudence que plusieurs siècles avaient consacrée en Orient et qui existe encore aujourd'hui dans nombre d'églises de Syrie. Sarrouf voulait davantage, car il se proposait d'interdire aux femmes de Zouq-Mikail de fréquenter la chapelle conventuelle de Saint-Michel, suivant la teneur de son article 9 précédemment cité. Les Chouérites y opposèrent un refus formel, et, malgré l'intervention de Théodose VI, malgré les prières et les exhortations du P. Simaân Sabbâgh et de M^{gr} Adam, ils ne donnèrent aucune satisfaction à leur métropolitain. Celui-ci n'en devint que plus aigri et plus acharné à leur nuire.

Depuis 1761, les Chouérites possédaient à Beyrouth une procure qu'ils avaient achetée de leurs propres deniers. Avec l'autorisation de l'Ordinaire, M^{gr} Athanase Dahan, et de ses deux successeurs, M^{gr} Basile Jelghaf et M^{gr} Ignace Sarrouf lui-même, ils y avaient fait construire une petite chapelle qui servait en même temps d'église paroissiale et d'église cathédrale, la grande cathédrale catholique étant aux mains des orthodoxes beyrouthins depuis 1736. Il prit donc fantaisie à Sarrouf d'installer une haute cathédrale dans la chapelle des moines, puis il en prit possession et se mit en devoir de les éloigner de Beyrouth. Les Chouérites crièrent à la

spoliation; ils eurent recours au patriarche qui exhorta le métropolitain à revenir sur ses décisions; ils exposèrent à ce dernier l'état critique des catholiques en face des orthodoxes tout-puissants sur l'esprit des gouverneurs; ils lui firent part de leurs craintes de voir ainsi leur procure enlevée par le gouverneur de Saïda: peine perdue! Sarrouf s'était hâté de prévenir le Chéikh Jounès Nicolas, alors gouverneur par intérim de la ville de Beyrouth. Ce dernier imposa silence aux Chouérites.

Quelques jours après, le P. Flavien Turkmány, par ordre de ses supérieurs, s'installait dans la procure de Beyrouth; Sarrouf l'en fit sortir par la force des censures ecclésiastiques, parce qu'il n'avait pas été muni au préalable de son autorisation expresse et écrite. C'est alors que, pour rentrer dans leurs droits, les Chouérites firent valoir auprès du patriarche le *σάκκον* qu'il leur avait livré en 1761, alors qu'il était encore métropolitain de Beyrouth. Le voici *in extenso* :

Gloire à Dieu toujours!

Fait pour être porté à la connaissance de tous.

Puisque nous sommes obligé de condescendre aux justes suppliques et d'exaucer celles qui ont pour but la gloire de Dieu, la sainte foi et le bien de nos ouailles, nous avons accordé à nos chers fils le P. Ignace Jarbou', supérieur général des moines Basiliens réguliers de Saint-Jean, aux PP. assistants Jacques Sajati, Joachim Moutran, Paul Kassar et Philippe Qassir, la permission expresse et toute volontaire d'acheter à Beyrouth un terrain sur lequel ils construisent une procure à l'usage des religieux de leur Congrégation. Nous leur avons même permis d'y élever un oratoire public pour la célébration des offices liturgiques et de toutes les prières qui ont pour but la gloire de Dieu et la sanctification des âmes.

C'est ce qu'ils ont fait en achetant l'emplacement connu sous le nom de « Jardin de Houssein Béchir », à l'extrémité de la rue des Cordonniers, comme le confirment

(1) *Loc. cit.*

les effets qu'ils ont entre les mains. Ils l'ont payé des biens de leur Congrégation, et, grâce à leurs labeurs et à leurs fatigues, cet emplacement est devenu un *waqf* pour le Dieu Très-Haut, faisant partie des possessions de cette Congrégation et de ses *waqfs*, et servant à l'accomplissement des bonnes œuvres, à l'instruction des enfants et à toutes les œuvres dirigées du côté de Dieu et des âmes. C'est pourquoi il ne nous appartient nullement, pas plus qu'à nos successeurs, de contrecarrer leurs œuvres en quoi que ce soit, si ce n'est en ce qui est, personnellement, du ressort de notre autorité dans les affaires ecclésiastiques.

Et en foi de notre consentement volontaire, légitime et constant, nous leur avons livré ce *σάκκον* que nous avons signé

de notre propre main et scellé de notre cachet.

Écrit le 1^{er} juillet 1761.

ATHANASE DAHAN,
métropolitain de Beyrouth.

[L. S.]

L'humble BASILE JELGHAF,
jadis év. de Saïda, aujourd'hui métr. de Beyrouth.

[L. S.]

L'humble IGNACE (SARROUF),
métropolitain immédiat de Beyrouth.

[L. S.]

Cette pièce ne fut d'aucune utilité aux Chouérites; Sarrouf resta maître de la chapelle de la procure, en dépit même du patriarche qui s'était entremis en faveur des religieux.

(*A suivre.*)
Syrie.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

UN TÉMOIGNAGE ORIENTAL EN FAVEUR DE LA PRIMAUTÉ ET DE L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE AU VI^e SIÈCLE

On sait que les littératures orientales chrétiennes autres que la littérature grecque, trop longtemps inexplorées, viennent, depuis quelques années, grâce aux savants de tous pays, compléter et parfois corriger ou rectifier nos connaissances historiques. La vérité catholique n'a rien à redouter des nouveaux textes mis au jour; bien plutôt peut-elle être assurée de trouver parmi eux de quoi rendre plus éclatantes les preuves en sa faveur. Nos lecteurs nous sauront gré de leur montrer par un exemple combien cette assurance est fondée. Cet exemple, nous l'empruntons à une publication arménienne qui date déjà d'une quinzaine d'années, mais sur laquelle on n'a pas attiré toute l'attention qu'elle mérite. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que d'un texte du VI^e siècle, sans doute écrit originairement en grec, mais retrouvé seulement en arménien, et affirmant de

la manière la plus explicite la primauté et l'infaillibilité doctrinale du Pontife romain. Il se trouve dans une lettre adressée par Jean, patriarche de Jérusalem (575-593), au catholicos d'Albanie (1).

Le patriarche Jean nous est connu par Moschus (2) et surtout par l'historien Evagre. Ancien moine du célèbre couvent des Acémètes, près de Chalcédoine, il occupa la chaire de Jérusalem de l'année 575 à l'année 593. Sa mort est le dernier événement que mentionne Evagre, qui termine à cette même année 593, la douzième du règne de l'empereur Maurice, son *Histoire ecclésiastique* (3). Quant à

(1) KARAPET VARDAPET, *Lettre de Jean, patriarche de Jérusalem (575-593) au catholicos d'Albanie* (en arménien). Etchmiadzin, 1896.

(2) MOSCHUS, *Pratum spirit.* c. CXXXIV; MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2997.

(3) EVAGRE, *Hist. eccl.*, I. V, c. XVI; MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2825, et I. VI, c. XXIV, col. 2884. Cf. LE QUIEN, *Oriens chr.*, t. III, col. 242-246.

l'Albanie, ce terme désigne ici l'Albanie du Caucase, province située dans la région orientale de la chaîne caucasique, sur la mer Caspienne, et correspondant à peu près aux parties de la Géorgie russe appelées aujourd'hui Shirvan, Leghistan et Daghestan. Christianisée de bonne heure, cette province formait un évêché autocéphale dont le chef portait le titre de catholicos et résidait probablement dans la capitale du district, l'ancienne Albana, peut-être la moderne Derbend. Que le patriarche jérosolymitain ait eu des relations avec cette lointaine communauté, il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque Jérusalem possédait certainement au VI^e siècle un certain nombre de moines géorgiens. Une colonie de ces moines avait fondé, aux portes de la Ville Sainte, le couvent de Sainte-Croix, qui garde encore aujourd'hui d'intéressants vestiges de ses anciennes origines. Il est tout naturel que les rapports du patriarche avec ces religieux venus d'Albanie en Palestine l'aient amené à entrer en relations épistolaires avec leur catholicos du Caucase.

Un Arménien-Grégorien, M. Karapet Vardapet, a trouvé dans un manuscrit ancien le texte arménien d'une lettre du patriarche Jean au chef de la communauté autocéphale des bords de la mer Caspienne. Il a édité ce texte en 1896, à Etchmiadzin, en y joignant une introduction qui, entre autres choses, démontre la parfaite authenticité de cet intéressant document. Cette version arménienne d'un écrit probablement rédigé d'abord en grec, mais qui ne nous est pas parvenu dans cette langue, remonte, affirme le savant éditeur, à l'époque même où fut composée la lettre, c'est-à-dire à la fin du VI^e siècle.

Or, au cours de son épître, le patriarche Jean fait à son correspondant la déclaration suivante, que nous livrons sans commentaire à la méditation de nos lecteurs :

Quant à nous, c'est-à-dire à la sainte Eglise, nous avons la parole du Seigneur qui a dit à Pierre, chef des apôtres, en lui donnant la primauté de la foi pour l'affermissement des Eglises : « Tu es Pierre (en arménien : *Vem*) et sur cette pierre (*vem*) je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » A ce même Pierre il a donné les clés du ciel et de la terre ; c'est en suivant sa foi que jusqu'à ce jour ses disciples et les docteurs de l'Eglise catholique lient et délient ; ils lient les méchants et délient de leurs chaînes ceux qui font pénitence. Tel est surtout le privilège de ceux qui, *sur le premier Siège, très saint et vénérable*, sont les *successeurs de Pierre*, sains dans la foi et, selon la parole du Seigneur, *infaillibles* (en arménien : *anskhal*, an = in, privatif, skhal ou skhalakan = faillible) (1).

On ne saurait désirer une affirmation plus explicite de la primauté romaine et du magistère infaillible qu'exercent sur toutes les Eglises les successeurs de saint Pierre. Il faut savoir gré à M. Karapet Vardapet, qui, nous l'avons dit, appartient à l'Eglise grégorienne et n'est donc pas des nôtres, de l'impartialité scientifique dont il a fait preuve en publiant cette attestation si claire de la doctrine catholique.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

(1) Voici la traduction latine de ce passage, telle que la donne, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (1^{re} livraison de 1910, p. 219), le R. P. Hurter, S. J., auquel ce texte a été communiqué par le R. P. Aristacès Vardanian, Méchitariste : *Nos tamen, sancta scilicet Ecclesia, dominicam habemus vocem quæ dixit Petro. Apostolorum capiti, dans ei primatum fidei firmitatis Ecclesiarum : Tu es Petrus (armen. : Vem) et super hanc petram (vem) ædificabo Ecclesiam meam, et portæ (inferi) non prævalebunt adversus eam (Matth. xvi, 18), cui et claves cæli et terræ dedit, Petro ; cujus fidem ad hoc usque tempus sequentes discipuli ejus et doctores catholice Ecclesiæ alligant atque solvunt, malos alligant et solvunt a vinculo agentes pœnitentiam ; in principibus vero sanctæ et primæ et venerabilis Sedis ejus successores sani in fide, infallibiles secundum dominicam vocem (armen. : anskhal, an = in, skal aut skhalakan = fallibilis).*

LES CATHOLIQUES DE RITE BYZANTIN EN AMÉRIQUE ⁽¹⁾

Il y a vingt-cinq ans, les Eglises unies de rite byzantin étaient inconnues aux Etats-Unis. Un prêtre de ce rite y vint par hasard de la Syrie demander du secours pour ses compatriotes qui étaient en lutte avec les musulmans. Sa visite surprit les Américains catholiques qui ignoraient jusqu'à l'existence de ce rite et de ce peuple. Aujourd'hui, l'émigration a pris une telle extension, elle provient de tant de contrées et de races si différentes, que la plupart des rites orientaux, principalement le rite byzantin, ont des représentants en Amérique. Ceux-ci sont arrivés dernièrement en grand nombre et ont élevé des églises dans tout le pays.

Ceux qui, en premier lieu, introduisirent le rite byzantin dans les Etats-Unis furent les divers Slaves de l'Autriche-Hongrie; ils ont atteint de nos jours un tel degré de bien-être matériel et de développement intellectuel, qu'ils sont considérés comme l'un des facteurs de la vie catholique dans les Etats-Unis. D'autres races y ont aussi importé le même rite et l'ont établi partout où elles ont séjourné.

C'est vers 1879-1880 que les Slaves arrivèrent aux Etats-Unis. Ceux qui suivaient le rite byzantin venaient de la partie Nord-Est de la monarchie austro-hongroise, où ils habitaient principalement les pentes septentrionales et méridionales des monts Carpathes qui séparent la Galicie de la Hongrie. Les premiers arrivants furent mineurs dans les districts

charbonniers. Lorsque survinrent les troubles en Pensylvanie de 1871-1879, et que les « Molly-Magiures » terrorisèrent les districts miniers et tinrent en échec les autorités de l'Etat, les différentes compagnies de charbon se décidèrent à recourir à la main-d'œuvre étrangère pour remplacer leurs ouvriers indisciplinés, et introduisirent ainsi les Slaves autrichiens dans les régions minières de Pensylvanie. La promesse d'un salaire élevé encouragea les paysans à s'expatrier, et les compagnies de charbon, ainsi que les maîtres des forges, ne tardèrent pas à trouver leur profit dans un travail moins coûteux pour eux-mêmes.

A cette époque, les lois sur le contrat de travail n'existaient pas encore. La journée du Slave était plus longue que celle de l'ouvrier anglais; il exécutait des travaux plus pénibles et il acceptait aisément certains inconvénients que son prédécesseur ne pouvait supporter. Il venait d'un pays où à l'origine il avait été serf (le servage fut aboli en Autriche-Hongrie en 1848 et en Russie en 1861) et où une dégradante pauvreté frappait le paysan, qui ne possédait presque rien; il n'était donc pas nécessaire que l'Amérique semblât lui offrir de brillantes occasions pour gagner sa vie et améliorer sa condition. Au début, c'était un ouvrier à bon marché, mais, dans la suite et en fort peu de temps, le Slave devint non seulement un solide ouvrier, mais encore un ouvrier expert, au point que ses concurrents durent se retirer et que ses compatriotes, attirés par son succès, arrivèrent en plus grand nombre. Dans les mines d'antracite de la Pensylvanie, il n'y avait en 1880 que 1 900 Slaves; en 1890, plus de 40 000, et en 1900 plus de 81 000.

Les mêmes proportions se retrouvent dans les mines de charbon, de bitume, et

(1) Les *Echos d'Orient* sont particulièrement heureux de pouvoir donner à leurs lecteurs la traduction d'un article consacré par M. Shipman aux Eglises orientales catholiques des Etats-Unis dans *The catholic Encyclopedia*, New-York, Appleton Company, t. VI, p. 744-752, et en expriment tous leurs remerciements au Comité de Direction et à la personne qui a bien voulu se charger de la traduction. (N. D. L. R.)

dans les mines de fer de la Pensylvanie et des autres Etats. L'immigration des Slovaques et des Ruthènes, tous deux catholiques de rite byzantin, s'éleva de 1905 à 1908 à 215 972, sans compter pour le même laps de temps l'immigration de 147 675 Croates et Slovènes, dont un grand nombre appartenaient au rite byzantin. S'ils apportaient avec eux leurs rites et leurs usages, ces Slaves étaient illettrés, ignorants, pauvres entre les pauvres, et ils ignoraient l'anglais. Rassemblés en campements et s'adonnant comme des serfs aux travaux les plus pénibles, ils n'avaient presque pas l'occasion de s'initier à la langue, aux usages et aux coutumes des Américains, pendant que ceux-ci ainsi que les catholiques d'origine étrangère feignaient de ne pas voir en eux des coreligionnaires et les traitaient dédaigneusement, et que les Américains d'ancienne race, non moins que les non catholiques, les tenaient le plus souvent, à cause de leurs préventions, dans le mépris le plus absolu.

Mais dès qu'ils formèrent un petit noyau et s'organisèrent en communauté stable, ils firent venir leurs prêtres. Lorsque ceux-ci arrivèrent, ils étaient le plus souvent imbus des préjugés de leur race et de leur nation; ils connaissaient trop peu la langue anglaise, ainsi que les coutumes et les idées des Américains pour pousser immédiatement leur peuple vers le progrès; ils élevèrent cependant des églises, des écoles, enseignèrent une partie de leur littérature nationale, et graduellement parvinrent à le mettre en contact avec les peuples qui l'entouraient. Ils furent secondés dans cette entreprise par plusieurs seigneurs qui avaient suivi leurs paysans, et, grâce à leurs efforts, le rite byzantin est maintenant établi dans les Etats-Unis avec beaucoup plus de force et de vigueur que dans maint diocèse du nord-est de l'Europe.

D'autres races et d'autres nations se sont aussi établies à côté des *Slaves*; il existe, en effet, en Amérique, des *Roumains*, des *Syriens* et des *Italiens* qui

suivent le rite byzantin. Mais le peuple qui a été le premier, le plus ferme et le plus dévoué soutien du rite oriental est le peuple ruthène. Ce nom désigne ordinairement les Ruthènes proprement dits et aussi les Slovaques, qui sont leurs voisins immédiats. Afin de mieux comprendre leurs rapports avec les Américains, nous allons exposer une partie de leur histoire et certaines particularités qui les caractérisent.

I. — LES RUTHÈNES.

Le nom de Ruthènes vient du latin moderne *Ruthenia*, l'ancien nom de la Russie, c'est pourquoi les Ruthènes peuvent à bon droit s'appeler Russes. En effet, les Ruthènes actuels prétendent être les vrais Russes, et que la Russie et les Russes d'aujourd'hui doivent leur nom et leur nation au hasard de la conquête et de l'assimilation. Leur vrai nom est *Rusini*, et il est probable que le nom de Ruthène était simplement un essai de désignation latine. On trouve pour la première fois le mot Ruthène dans les écrits de l'annaliste polonais Martin Gallus (1190) et de l'historien danois Saxo Grammaticus (1203). Le nom ancien de *Rusini* vient de *Rus*, nom abstrait de Russie, patrie du peuple slave. Dans les langues russe et ruthène le nom ancien est *Rusky* et le nom moderne *Rossiisky*. Ce peuple est aussi appelé « Petits Russes », expression qui le désigne principalement dans l'empire russe et qui, à l'origine, faisait allusion à leur taille, contrastant avec celle des Moscovites.

Leur langue s'appelle ruthène ou petit-russe, et elle est parlée dans le nord de la Hongrie, dans la Galicie, dans la Bukovine, dans les provinces de Volhynie, Podolie, Chelm et Kiev en Russie. Elle est semblable à la langue russe qui est parlée dans le reste de l'empire de Russie et qu'on désigne parfois sous le nom de grand-russe. Ces deux langues ont entre elles le même rapport que le bas-écossais et l'anglais, ou le *platt-deutsch* et

l'allemand, et se rapprochent même plus l'une de l'autre que le portugais et l'espagnol.

Les Ruthènes (en Autriche) et les Petits-Russes (en Russie) emploient l'alphabet russe et écrivent leur langue avec presque la même orthographe que le grand-russe de Saint-Pétersbourg et de Moscou, mais, dans plusieurs cas, la prononciation diffère, comme diffère du français à l'anglais un mot écrit de la même manière. Ce fait détermina les autorités du gouvernement autrichien dans la Galicie et la Bukovine à faire la revision de l'alphabet russe, pour en enlever quelques lettres et en ajouter une ou deux autres, et alors, orthographiant tous les mots comme ils se prononcent, on produisit une nouvelle langue, au moins en apparence. Ce fut l'alphabet et l'orthographe phonétiques, qui différencièrent plus que jamais de la langue russe la langue ruthène de ces provinces.

Mais dans ces pays, ainsi qu'en Amérique, beaucoup de Ruthènes résistent encore violemment au système de l'orthographe phonétique; on le considère comme une mesure prise par le gouvernement autrichien pour détacher les Ruthènes du reste de la race russe dans le but de les « poloniser ». Cette lutte de la réforme de l'orthographe sévit avec violence dans les Etats-Unis aussi bien qu'en Autriche, et l'évêque catholique juge bon de publier ses documents officiels avec les deux orthographes, la phonétique et l'étymologique (dénomination de l'ancienne orthographe) pour ne mécontenter aucun des deux partis.

L'orthographe phonétique n'a jamais été introduite chez les Ruthènes de la Hongrie; leur langue s'écrit encore selon l'usage courant, chez eux et aux Etats-Unis.

A côté des Ruthènes se trouvent aussi les Slovaques, qui habitent le nord et le nord-ouest de la Hongrie; proches voisins des Ruthènes, ils parlent une langue très rapprochée du tchèque et apparentée au ruthène. On l'écrit cependant avec des

lettres latines, et la prononciation se rapproche plus du tchèque que du ruthène.

Ce peuple semble avoir été ruthène à l'origine, mais il se transforma graduellement sous l'influence des Tchèques, et pendant longtemps il écrivit sa propre langue comme on écrit le tchèque. Les Tchèques sont toutefois dans la partie autrichienne de l'empire, tandis que les Slovaques sont en Hongrie. Ceux-ci ont émigré en grand nombre aux Etats-Unis, où ils sont à peu près également répartis entre le rite byzantin et le rite latin.

On a été obligé de publier des livres liturgiques, des livres de prière, des journaux, etc., en langue slovaque. Ceci explique les difficultés que les prêtres catholiques de rite oriental ont rencontrées aux Etats-Unis, depuis qu'ils ont dans leurs paroisses des Ruthènes (de l'ancienne et de la nouvelle orthographe), des Slovaques parlant leur langue et ceux qui, après avoir oublié leur slave, parlent seulement le hongrois. Il n'est pas rare de rencontrer un prêtre qui est à même de parler cinq langues : ruthène, slovaque, hongrois, allemand et anglais.

Ce sont tous ces peuples réunis qui sont compris sous le nom de Ruthènes, quoi que ce nom ne s'applique strictement qu'à ceux qui parlent le russe et emploient l'alphabet russe. Après le XI^e siècle, la plus grande partie des Russes se sépara de l'Eglise romaine et embrassa le schisme grec, tandis que la minorité resta fidèle au catholicisme; dans la suite, un grand nombre d'entre eux revinrent à l'unité. Le Saint-Siège, toutefois, se servit de l'ancien nom Ruthène pour désigner les Russes de rite byzantin en union avec Rome, dans le but de les distinguer des Russes du Nord restés fidèles au schisme. Dernièrement, ceux des Russes qui acceptèrent le catholicisme sous les rois polonais reçurent aussi le nom de Ruthènes, nom qui, aujourd'hui, est exclusivement réservé pour désigner les Russes de l'Autriche-Hongrie qui sont de rite byzantino-slave et catholiques, par oppo-

sition aux Russes de l'empire des tsars, qui sont également de rite byzantino-slave, mais orthodoxes.

La langue employée à la messe et dans les autres offices liturgiques est l'ancien slavon (*staroslavianski*). Il est à noter que la langue ruthène parlée de nos jours, et par l'orthographe et par la prononciation, se rapproche davantage du slavon ou langue liturgique que le russe moderne de Saint-Petersbourg et de Moscou. Les livres ecclésiastiques sont imprimés en caractères cyrilliques ou *kirillitsa*, parce que saint Cyrille les aurait trouvés ou plutôt adaptés à l'alphabet grec en y ajoutant quelques lettres de son invention.

*
**

L'émigration des Ruthènes pour les Etats-Unis commença en 1879, dans la Lemkovschini, contrée occidentale de la Galicie, près des monts Carpathes; de là, elle s'étendit aux pentes des montagnes de la Galicie et de la Hongrie. Au début, elle fut à peine remarquée, mais elle augmenta d'année en année; les derniers immigrants vinrent de Grybow, Gorlice, Jaslo, Neu Sandec, Krosno et Sanok en Galicie, et de Szepes, Saros, Abauj et Ung en Hongrie, jusqu'à ce que finalement les autorités du gouvernement commencèrent à s'en apercevoir. On observa qu'à la plupart des bureaux de poste, dans les localités montagneuses de la partie ruthène de la Galicie, les paysans recevaient de fortes sommes d'argent de leurs parents émigrés en Amérique. La nouvelle se répandit rapidement, les journaux s'en emparèrent, et ainsi l'immigration fut stimulée au plus haut degré. Elle augmenta d'année en année, et des agences ruthènes se formèrent en Amérique pour assister leurs frères nouvellement arrivés, leur trouver un emploi et leur donner des renseignements sur le pays.

Il est impossible de dire exactement combien de Ruthènes et de Slaves catholiques de rite byzantin sont arrivés aux Etats-Unis, parce qu'aucune statistique n'a

été tenue par le gouvernement ayant rapport à la foi religieuse des immigrants, et que celle qui concerne leur race et leur nationalité n'est pas toujours exacte. Cependant les apports de l'immigration montrent que l'immigration provenant de l'Autriche-Hongrie de 1861 à 1868 se chiffre annuellement par centaines, et que de 1869 à 1879 elle s'éleva de 1500 à 8000 par an. En 1880, elle monta soudain à 17000. De 1880 à 1908 le total de l'immigration atteint le chiffre de 2780000; à peu près le 20 pour 100 des immigrants était des Ruthènes ou des Slovaques. Dans les quatre dernières années (1905-1908) l'immigration seule des Ruthènes et des Slovaques s'éleva à 215972. Ajoutons 117695 Croates et autres Slaves, dont beaucoup sont du rite byzantin. On compte actuellement aux Etats-Unis de 350000 à 400000 Ruthènes catholiques, y compris les Slovaques et les Croates-Slovènes de rite byzantin. Le plus grand nombre (plus de la moitié) se trouve dans la Pensylvanie; New-York, New-Jersey et Ohio en ont aussi un grand nombre; le reste est dispersé dans la Nouvelle-Angleterre et les Etats de l'Ouest. D'après le meilleur renseignement obtenu à l'avance sur le recensement de 1910, leur répartition se fait ainsi : Pensylvanie, 190000; New-York, 50500; New-Jersey, 40000; Ohio, 35500; Connecticut, 10000; Illinois, 8000; Massachusetts, 7500; Rhode Island, 1500; Missouri, 6500; Indiana, 6000; Minnesota, 3000; Colorado, Dakota, Nébraska et Montana, 8000; Virginie et Etats du Sud, 5000; soit en tout 371500.

Lorsque par l'immigration les Ruthènes commencèrent à atteindre un chiffre considérable, il était tout naturel qu'ils voulassent établir une église de leur rite. A Shenandoah, en Pensylvanie, ils augmentèrent à tel point que, vers la fin de 1884, ils envoyèrent une pétition à l'archevêque (plus tard cardinal) Sylvestre Sembratovitch, métropolitain de Lemberg, le priant de leur envoyer un prêtre pour y fonder une paroisse de rite

byzantin. Les pétitionnaires promirent, s'il était envoyé, de lui construire une église. L'année suivante (1885), le Rev. Ivan Valanski, du diocèse de Lemberg, arriva aux Etats-Unis; c'était le premier prêtre catholique de ce rite qui devait y exercer son ministère. A son arrivée à Philadelphie, il se présenta lui-même avec ses lettres de créance; mais, étant marié, il rencontra de grandes difficultés pour se faire reconnaître comme prêtre catholique de bonne conduite. Cependant il commença à Shenandoah, où, à la suite de grandes difficultés et de vifs découragements, il organisa sa communauté et pendant presque un an il célébra la messe et les autres offices dans une salle qu'il avait louée, parce qu'il ne pouvait obtenir l'usage du local de l'église latine pour les offices de son rite. Sa situation fut régularisée et il fut accepté comme prêtre en Pensylvanie pour les Ruthènes grâce au cardinal Sembratovitch.

Au commencement de 1886, il acheta une petite église dédiée à saint Michel archange; ce fut la première église grecque catholique en Amérique. Alors il y organisa la première communauté uniate, celle de Saint-Nicolas, bâtit une petite école paroissiale; il poursuivit son œuvre en formant des communautés et en fondant des églises partout où les Ruthènes s'étaient établis en grand nombre. Il organisa aussi des communautés et éleva des églises à Hazleton (1887), à Kingston (1888) et à Olyphant (1888), en Pensylvanie, à Jersey City, dans le New Jersey (1889), et à Minneapolis, dans le Minnesota (1889).

Comme les Ruthènes n'avaient pas de professeur pour leur langue, il fit venir de Galicie un professeur russe, et, vers la fin de 1886, il obtint quelques subsides de l'imprimerie de Schevchenko, à Lemberg. Il commença alors, sous le nom de *America*, la publication d'une petite feuille en ruthène phonétique qui paraissait tous les quinze jours; cette feuille se publia jusque vers 1890, mais elle fut compromise durant les troubles ouvriers dans les districts miniers, à la suite desquels

elle perdit une grande partie de son utilité.

Au printemps de l'année 1887, le métropolitain de Lemberg lui envoya un autre prêtre non marié, le Rev. Zénon Lakovitch, et un professeur laïque, Volodimir Semenovitch, de l'Université de Lemberg. Le P. Lakovitch exerça son ministère à Kingston et à Wilkesbarre, où il mourut un an après. En 1888, le Rev. Constantin Andrukovitch fut envoyé de Lemberg; il ajouta une autre œuvre à son œuvre paroissiale: avec le P. Volanski il entreprit d'établir une série de magasins dans plusieurs villes de la Pensylvanie, afin de vendre des marchandises aux Ruthènes et de leur éviter ainsi les prix fabuleux que les Compagnies minières leur imposaient. Cette hasardeuse entreprise, qui ne réussit pas, jointe à d'autres affaires, causa le rappel du P. Volanski en Galicie. Il y demeura pendant quelque temps, puis fut envoyé en mission au Brésil, où sa femme mourut; alors il revint en Galicie, où il fut attaché à plusieurs paroisses jusqu'à sa mort, en 1905. Cette aventureuse affaire des magasins causa aussi la suspense du P. Andrukovitch, qui retourna en Galicie en 1892.

Vinrent ensuite les trois ecclésiastiques suivants: Rev. Théophile Obushkévitch (de Galicie), Rev. Corneille Laurisin et Rev. Auguste Laurisin (de Hongrie), qui remplirent leur mission avec énergie. Les deux premiers sont encore curés dans la contrée. Depuis leur arrivée, il y eut sans cesse des prêtres ruthènes qui vinrent de la Galicie et de la Hongrie, et les églises et les écoles se multiplièrent avec un succès toujours croissant. On éleva même des églises très coûteuses. Dans « Jersey City », la vieille église a été remplacée par une belle église en pierre et en brique qui est un très beau spécimen d'architecture russe; on a élevé aussi de riches églises à Homestead et à Shamokin, en Pensylvanie. Beaucoup d'églises des Ruthènes sont achetées aux protestants, transformées et arrangées suivant les nécessités de leur rite, tandis qu'une ou deux églises seulement proviennent

des schismatiques. La première messe grecque catholique à New-York City fut célébrée dans la crypte de l'église Sainte-Brigitte sur l'avenue A (cette église fut mise à la disposition des Ruthènes par l'archevêque Corrigan), le 19 avril 1890, par le Rev. Alexandre Djubay, qui est encore en activité dans les œuvres paroissiales en Amérique. Cette communauté ruthène acheta ensuite une église à Brooklyn (Saint-Elie) en 1892, et il n'existait pas d'église ruthène à Manhattan jusqu'au moment où fut construite l'église de Saint-Georges, en 1905. En février 1909, l'évêque ruthène, M^{gr} Soter, acheta une église épiscopale protestante à Philadelphie, en Pensylvanie, la répara et la consacra comme cathédrale, sous le vocable de Sainte-Marie de l'Immaculée-Conception; dans la maison attenante qui sert de cure, il veut ouvrir un Séminaire pour former un clergé américain de rite gréco-slave.

Beaucoup de communautés ruthènes de diverses localités sont trop pauvres pour construire une église et pour l'entretenir; par ailleurs, il n'y a pas assez de prêtres en Amérique pour subvenir aux besoins spirituels des paroissiens. En 1909, il y avait environ 140 églises ruthènes catholiques aux Etats-Unis, et l'on projette d'en construire une dizaine d'autres pour des communautés en formation. Ces églises sont ainsi réparties, suivant les Etats : Pensylvanie 80, New-York 14, Ohio 12, New-Jersey 10, Connecticut 4, Illinois 4, Massachusetts 4, Indiana 3, Missouri 3, Virginie occidentale 2, Minnesota 2, Rhode Island 1, Virginie 1.

On comptait en 1909, pour le clergé ruthène des Etats-Unis, un évêque et 118 prêtres, dont 6 religieux, 25 séculiers non mariés, 64 mariés et 23 veufs. Si on relève la statistique par diocèse d'origine, on a les chiffres suivants : Lemberg, 22 prêtres, dont 4 moines et 8 célibataires; Przmysl, 20 prêtres, dont 6 célibataires; Stanislau, 5 prêtres, dont 2 célibataires; Eperies, 24 prêtres, dont un seul célibataire; Munkacs, 38 prêtres,

dont 2 moines et un célibataire; Kreutz, 1 prêtre célibataire; Scranton, 3 prêtres, dont 1 célibataire; Philadelphie, 4 prêtres célibataires; Pittsburg, 1 prêtre célibataire.

Plusieurs de ces prêtres ont été convertis à l'Eglise orthodoxe aux Etats-Unis. Ainsi qu'il a été dit ailleurs, les hommes déjà mariés sont ordonnés diaques et prêtres dans les Eglises gréco-slaves, et il s'ensuit naturellement que des prêtres mariés étaient envoyés en Amérique. Tandis que le ministère d'un prêtre marié semble répugner à un catholique de rite latin, il est pleinement admis par les catholiques de rite byzantin qui le considèrent comme une chose faisant vaguement partie de leur nationalité et de leur rite oriental. Tous les prêtres ruthènes-américains veulent désormais être ordonnés seulement dans l'état de célibat, selon les prescriptions de la lettre apostolique *Ea semper*, qui sera rapportée plus tard.

L'importance toujours croissante du rite gréco-slave aux Etats-Unis poussa le Saint-Père, en 1907, à y envoyer un évêque ruthène. Il y fut poussé aussi par les dissensions provenant des factions politiques de leur pays natal, qui s'étaient élevées entre les Ruthènes et qui seront mentionnées plus tard, car ces dissensions occasionnèrent une sérieuse intervention du Saint-Siège. Il y fut encore poussé par le développement normal de l'Eglise ruthène et par l'intensité des efforts que déployaient les Russes orthodoxes pour détacher les Ruthènes d'Amérique de leur foi et de l'unité catholique.

Auparavant (1902), le Saint-Siège avait envoyé le R. P. André Hodobay, abbé titulaire et chanoine du diocèse d'Eperies comme visiteur apostolique des Ruthènes en Amérique, lequel examina les conditions des catholiques de ce rite dans toutes les parties des Etats-Unis et retourna en Europe en 1906 avec son rapport. Le choix d'un évêque pour les Ruthènes catholiques tomba sur le R. P. Etienne Soter Ortynski, moine Basilien, higoumène du monastère de Saint-Paul à Michaelovka,

en Galicie. Le 12 mai 1907, il fut consacré évêque titulaire de Daulia par le T. R. André Romain Ivanovitch Scheptitzky, métropolitain grec de Lemberg, assisté des autres évêques ruthènes de Galicie, et il arriva en Amérique le 27 août 1907.

Peu après son arrivée (septembre 1907), fut publiée la lettre apostolique *Ea semper* concernant le nouvel évêque des Ruthènes catholiques dans les États-Unis, ses pouvoirs et ses devoirs, et la constitution générale du rite grec en Amérique. Elle créa parmi le clergé grec et les laïques un vif mécontentement, parce qu'elle ne donnait aucun pouvoir, aucune autorité diocésaine au nouvel évêque, mais qu'elle le plaçait comme auxiliaire des évêques latins et modifiait plusieurs de leurs privilèges immémoriaux sur divers points. Le sacrement de Confirmation devait, dès lors, ne plus être administré aux enfants dès leur baptême, et il ne devait pas être administré par les prêtres, mais réservé seulement aux évêques (ainsi que cela se pratique chez les Latins et chez les Italo-Grecs), et les prêtres mariés ne devaient plus être ordonnés en Amérique ou y être envoyés de l'étranger; les règles des mariages entre les deux rites furent aussi modifiées.

Les laïques ruthènes virent une attaque à leur nationalité slave et à leur rite oriental; cette idée fut ardemment entretenue et encouragée par l'Église russe orthodoxe. Les orthodoxes dirent aux catholiques que toute la lettre avait pour but de latiniser leur rite gréco-slave touchant la confirmation et la réception des saints Ordres, et qu'elle annihilait en Amérique les décrets des Papes antérieurs promettant de maintenir leur rite intact. Il en résulta la perte de 10 000 Ruthènes qui passèrent à l'Église russe, mais dont un grand nombre revinrent bientôt au catholicisme. Ces difficultés, cependant, se réglèrent d'elles-mêmes, et l'action du nouvel évêque a eu de bons résultats.

L'institution d'un évêque ruthène en Amérique est jusqu'ici une expérience que l'on tente; elle dépend du courant

plus ou moins fort de la future immigration et de la persévérance qu'apporteront les Ruthènes dans leur attachement à leur foi et à leur rite. Là où la nécessité est réelle, évidente, le Saint-Siège a toujours accordé la permission de fonder des diocèses orientaux, mais là où la minorité de la population semble obligée de s'y assimiler, et éventuellement de s'absorber dans la population qui les entoure, le cas est tout à fait différent.

Le nouvel évêque a réussi à fonder des églises et des écoles paroissiales et à amener les Ruthènes à devenir citoyens d'Amérique et à s'identifier avec la vie américaine, tout en conservant leur foi et leur rite oriental. Il aspire à établir des écoles anglo-ruthènes dans chaque paroisse, à ouvrir un Séminaire américain-ruthène à Philadelphie, pour y élever les Ruthènes nés en Amérique qui seraient destinés à se faire prêtres du rite byzantin. Il y a eu déjà un prêtre américain-ruthène qui a été ordonné dernièrement. Dans les matières purement théologiques, ils seront instruits comme dans les Séminaires latins, s'ils n'y sont pas envoyés pour les leçons; mais pour les rites de l'Église orientale, pour la discipline, la langue liturgique, la musique et les costumes, le Séminaire projeté occupera une place pour les Ruthènes que notre Séminaire diocésain ne remplit pas.

Le nombre des écoles paroissiales des Ruthènes s'élève à 50; on y étudie l'anglais, le ruthène, le catéchisme et les éléments de l'instruction générale. Quoique non organisé, le système de l'école du dimanche « Sundry school » a été établi parmi eux, mais on n'y trouve ni les religieuses ni les religieux qui enseignent aux États-Unis.

*
**

Dans le but de comprendre tant soit peu clairement la situation des Ruthènes en Amérique, on devra tenir compte des idées politiques et nationales qu'ils importèrent avec eux et pour lesquelles ils luttèrent souvent avec âpreté dans cette contrée. Ainsi qu'il a été déjà dit,

ils viennent des pentes septentrionales et méridionales des monts Carpathes. Les Ruthènes du Nord appellent dérisoirement leurs frères méridionaux « Hongrois » (*Madyari*), tandis que ces derniers renvoient le compliment et les surnomment « Polonais » (*Poliaki*). Le fait est que ces deux nationalités sont cordialement détestées par les Ruthènes des deux partis. Mais ces divisions ne sont que superficielles entre les deux peuples de la même race.

Leurs différends récents sont plus sérieux. On peut dire qu'il existe trois partis ou factions ruthènes dans les Etats-Unis :

1° Les *Moscophiles* ou *Moskalophiles* (*Moskal* est un mot petit-russien pour désigner le Grand-Russe), qui visent à l'imitation, sinon à l'adoption de tout ce qui se trouve dans l'empire russe, considèrent Moscou comme le siège et le noyau du développement russe ou slave et qui sont les soutiens énergiques du panslavisme.

2° Les *Ukraintzi* ou *Ukrainiens* (l'Ukraine est attenante aux provinces qui forment les limites de la Russie et de la Galicie), lesquels soutiennent les intérêts des Ruthènes en Autriche et des Petits-Russes en Russie, tout à fait différents et séparés des Grands-Russes, et qui désirent développer parmi leurs descendants la langue ruthène (petit-russien), sa littérature et sa race, complètement distincte et séparée de celle de l'empire russe d'aujourd'hui.

3° Les *Ugro-Russhi* ou Hongrois ruthènes, qui conservent toutes les traditions de la vieille race russe, respectant leur langue russe, leur littérature et leurs ancêtres, les considérant comme des modèles à suivre pour leur développement, mais en même temps refusant d'admettre les idées de Moscou et de Saint-Petersbourg pour un pareil développement, soit en Hongrie, soit aux Etats-Unis.

Les deux premiers partis se composent de Galiciens, le troisième de Slovaques et de Ruthènes hongrois. Ces partis sont, de plus, divisés parfois en petites factions,

difficiles à comprendre pour ceux qui vivent à l'étranger, tels que ceux qui désirent introduire la langue et les coutumes hongroises, même le hongrois dans la liturgie de l'Eglise. Il est inutile de dire qu'aucun de ces grands partis ne cède jamais sur quelque point concernant leur nationalité slave et le rite byzantin.

Les Moscophiles s'unissent souvent aux Sociétés grecques et russes orthodoxes, sous le moindre prétexte, quand il s'agit de proclamer les idées russo-slaves, et ils sont féroceement contraires à tout ce qui ne paraît pas russe, car le peuple russe est pour eux le frère aîné. D'autre part, les Ukrainiens ne veulent pas avoir affaire avec la Russie moderne, ils refusent de suivre les progrès de la civilisation; ils ont en outre offensé les deux partis en adoptant le style et l'orthographe « phonétiques ». Cette offense s'est accrue à l'arrivée du nouvel évêque ruthène qui semble partager leurs idées. Les Ugro-Russhis sont violemment opposés à tout ce qui ne s'accorde pas avec les vues de race et de traditions des Ruthènes et des Slaves qui sont sur les confins de la Hongrie; ils ne s'accordent avec les idées et les actes ni de l'un ni de l'autre des deux partis. En conséquence, l'évêque ruthène doit publier ses communications officielles en ruthène, mais avec l'alphabet phonétique et avec le vieil alphabet, et en slovaque, de manière à contenter tous ses fidèles.

Naturellement, tous ces Ruthènes, qui ont des vues si divergentes, se sont organisés en Sociétés. Chaque église a son local religieux qui lui est propre et sa chorale, mais il y a d'autres associations plus grandes, connues sous le nom de confréries ou loges (*bratstva*), qui ont été d'un grand secours pour la construction des églises ruthènes. Elles ressemblent généralement aux Sociétés de secours mutuel, elles aident à trouver du travail, elles subviennent aux besoins religieux et à tout ce qui s'y rapporte, ayant toujours le rite gréco-slave et la race ruthène comme but de leurs aspi-

rations. Quelques-unes d'entre elles stipulent que leurs membres doivent prouver qu'ils ont fait leurs pâques, sous peine de sortir de l'association; elles procèdent aussi au renvoi d'un membre, quand il a cessé d'être catholique. Ces confréries ou loges sont combinées en une fédération ou union générale, qui s'étend partout dans les Etats-Unis. Elles ont leur assemblée annuelle composée des délégués des différentes confréries et ont toujours un prêtre ruthène avantageusement connu comme leur directeur spirituel.

La plus vaste et la plus ancienne de ces Sociétés confédérées est l'Union russe gréco-catholique (*Soyedineniya Greko-Kaftlicheskikh Russkikh Bratstv*), qui fut fondée en Pensylvanie en février 1892. Elle est à peu près entièrement composée de Slaves et de Ruthènes des Carpathes méridionaux. On compte aujourd'hui (1909) 542 confréries et 22 490 membres; on trouve aussi une récente association pour jeunes gens, où l'on compte 163 confréries et 5 400 membres; elle est florissante sous tous rapports. On publie aussi une fois par semaine une revue ruthène-catholique à Homestead, en Pensylvanie, *le Messager américo-russe* (*Amerikansky Russky Viestnik*) imprimé dans les deux langues russe et slovaque. Dans la politique ruthène, cette revue représente le parti ugro-russki.

La seconde de ces fédérations est l'Union nationale russe (*Russky Narodny Soyus*), qui fut fondée en 1894; c'est un rejeton galicien de la Société précédente. Elle est principalement composée de Galiciens qui sont d'Ukraine et qui attaquent avec énergie l'empire russe et l'Eglise orthodoxe. Elle a en ce moment 249 confréries et 12 760 membres, et publie chaque semaine une revue, *la Liberté* (*Svoboda*), qui est imprimée à New-York City, en petit-russien et avec l'orthographe phonétique.

La troisième de ces fédérations est la Société des Confréries russes (*Obschchestvo Russkikh Bratstv*), qui fut fondée le

1^{er} juillet 1900. Elle est formée presque entièrement de Galiciens du parti moscouphile; la minorité de ses membres se compose de Galiciens qui sont ou orthodoxes ou enclins à l'orthodoxie; elle est ainsi tout à fait russe et opposée aux Ukrainiens. Elle compte 120 confréries et 6 530 membres, publie une revue hebdomadaire, *la Vérité* (*Pravda*), à Olyphant, dans la Pensylvanie, en langue ruthène et avec l'orthographe ancienne.

Il y a encore l'union romaine et grecque catholique (*Rimsko a Greko Katolicka Iednota*), de la Pensylvanie, association slave qui a 175 confréries et près de 9000 membres environ et l'on croit que le tiers de ces membres sont ruthènes catholiques. Cette fédération publie aussi une revue hebdomadaire, *la Confrérie* (*Bratstvo*), en slovène.

En dehors de ces publications, il existe le *Pasteur* (*Dushpastyr*), périodique, publié à New-York, exclusivement religieux et dévoué spécialement aux affaires de l'Eglise ruthène catholique en Amérique. On y publie généralement les décisions officielles de l'évêque. Il existe encore beaucoup d'autres feuilles et publications périodiques des Ruthènes d'Amérique qui n'ont aucun rapport avec les affaires de l'Eglise, mais qui se consacrent aux questions concernant le travail, la nation et le socialisme! Malheureusement un grand nombre de ces publications, même celles qui sont catholiques, montrent une trop grande tendance à attaquer leurs adversaires dans un langage violent et à contrecarrer les efforts de ceux qui ne sont pas de leur parti, en sorte que leur utilité pour la bonne cause en est amoindrie. De temps en temps, divers ouvrages religieux et de nombreuses brochures sur l'Eglise et sur la nation sont publiés en slovaque et en ruthène, et, chaque année, paraissent de nombreux almanachs ou calendriers qui contiennent différents renseignements et des illustrations concernant les Ruthènes catholiques de l'Amérique et de l'étranger.

L'immigration des Ruthènes catholiques dans les Etats-Unis, l'organisation de

leurs églises et de leur rite sont encore trop récentes pour qu'on cite par leur nom les membres du clergé ou les laïques qui se sont fait remarquer. Presque tous ceux qui ont pris une part prépondérante à leur établissement et à leur développement sont encore vivants et travaillent activement, tandis que près d'eux s'élève une jeune et vigoureuse génération née sur le sol américain. Parmi les prêtres ruthènes d'Amérique, plusieurs sont les auteurs d'ouvrages savants sur la langue et la liturgie de l'Eglise; d'autres ont rempli des postes très importants dans les diocèses de la Hongrie et de la Galicie d'où ils sont venus; beaucoup ont consacré leur parole et leur plume à l'éducation et au perfectionnement des paysans, leurs compatriotes.

Cependant, il n'y a pas de Congrégation religieuse pour les femmes du rite gréco-slave ni quelque association de femmes consacrées au service de l'Eglise dans les Etats-Unis, et aucun essai n'a été tenté jusqu'ici, soit par le clergé, soit par les laïques pour en établir une.

*
**

Aux Ruthènes catholiques des Etats-Unis il faut ajouter les Ruthènes, qui sont en grand nombre au Canada. Ils sont principalement établis dans les provinces de Manitoba, Alberta et Saskatchewan, où ils se livrent à l'agriculture.

Il est constaté qu'un Ruthène travaille souvent avec ardeur aux Etats-Unis, épargne son argent et émigre ensuite au Canada, où il obtient du terrain à bon compte. Il y a d'ailleurs une grande et directe immigration de la Galicie et de la Hongrie au Canada, et spécialement de la Galicie.

Leur première église, au Canada,

Saint-Nicolas, fut construite vers 1900 à Winnipeg par les moines Basiliens qui sont chargés des missions ruthènes du Nord-Ouest. Le T. Rev. Platonides Filas, O. S. B. M., qui est maintenant (1909) le supérieur de l'Ordre en Galicie, fut le premier missionnaire qu'on y envoya. En 1905, une autre église, celle de Saint-Josaphat, fut construite à Edmonton. Plus tard, un monastère fut établi à Winnipeg avec une filiale à Alberta. De ces centres principaux sont sorties six missions (1909), établies avec de petites chapelles ruthènes, à Oaknook, Swan River, Barrows, Ethelbert, Garland, Grand View, Minatonas, Yorkton, Beaverdale, Rabbit Hill, Star, Lamont, Nundare et Skaro. Dans cette région les Ruthènes sont en lutte avec les missions russes orthodoxes, qui sont bien organisées, et avec certains schismatiques russes orthodoxes, connus sous le nom de « Séraphimites » ou église gréco-russe indépendante.

Il y a trois communautés de moines Basiliens missionnaires : Winnipeg, Edmonton et Monaster. Le clergé ruthène au Canada se compose de 8 moines et de 4 prêtres séculiers. Le nombre des Ruthènes catholiques est de 45 000 à 50 000, fort dispersés sur le territoire Nord-Ouest. Il existe au Canada une Congrégation religieuse de femmes du rite gréco-slave, les Servantes de Marie, elles sont au nombre de 14; leur maison-mère se trouve à Lemberg, en Galicie. Il y a aussi des écoles à Winnipeg, Edmonton, Monaster et dans quelques districts éloignés. Les Ruthènes du Canada publient une petite feuille, *le Fermier du Canada*, et ont plusieurs Sociétés sur le modèle de celles qui existent aux Etats-Unis.

(A suivre.)

A. SHIPMAN.

LA CRISE RELIGIEUSE EN ROUMANIE ⁽¹⁾

Nous avons montré dernièrement et en quelques mots quelle était la genèse de la crise religieuse que traverse actuellement l'Eglise autocéphale de Roumanie. Il était permis d'espérer que l'ouverture du Parlement mettrait fin au conflit.

En effet, les évêques, sénateurs de droit, ne pouvaient manquer de s'expliquer et d'expliquer l'appui qu'ils avaient donné à une loi de soi disant réforme religieuse, mais dont le premier résultat avait été de provoquer justement le schisme dans l'Eglise.

M^{sr} Safirim, évêque de Roman, dont la ferme attitude a provoqué le conflit, refusait de prendre place sur le banc des prélats, spécialement réservé aux évêques sénateurs.

Mais il semblait que le gouvernement et les prélats, collègues de l'évêque de Roman, s'accommodaient fort bien de cette situation, lorsque M. Dissesco, professeur de droit constitutionnel à l'école de droit, ancien ministre de la Justice et membre de l'opposition conservatrice, interpella le ministre de l'Instruction publique et des Cultes au sujet du conflit provoqué par la loi « de réforme synodale ».

M. Dissesco est un des rares hommes politiques qui aient de la compétence en matière religieuse. Il a fort bien senti néanmoins qu'une discussion purement théologique ne saurait être indiquée dans la Chambre haute. Aussi l'ancien ministre de la Justice a-t-il démontré que la loi était non seulement anti-canonique et anti-dogmatique, mais aussi anti-constitutionnelle.

En effet, la Constitution roumaine prévoit un seul saint synode. Or, la loi en question crée une nouvelle assemblée religieuse appelée Consistoire supérieur

de l'Eglise et dont font partie les membres du saint synode, des représentants du clergé des villes et des villages, deux supérieurs de monastère, un professeur de théologie et un professeur de Séminaire.

Cette assemblée a le droit — droit enlevé au saint synode — de prendre, au sujet de certaines questions de discipline et d'administration, des décisions qui ne sont plus, par la suite, soumises à l'approbation du saint synode, mais deviennent exécutoires par le seul fait de l'approbation ministérielle.

M. Dissesco a montré ensuite que la loi était anti-canonique et a donné l'explication et l'interprétation très claire et très précise des canons se rapportant à cette question.

On s'attendait justement à ce que le ministre donne dans sa réponse des explications et demande au Parlement de revenir sur l'erreur qui avait été faite par le vote de cette loi.

Le ministre prend donc la parole, et alors qu'on aurait espéré une argumentation sérieuse, au moins en apparence, le Sénat et le public des tribunes ont assisté au spectacle lamentable d'un ministre dont les meilleurs arguments, pour défendre une de ses lois, consistaient en accusations personnelles. Dans sa réplique au ministre, M. Dissesco ne manqua pas de relever ce qu'un pareil procédé avait de déplacé.

Au milieu d'un tumulte indescriptible, alors qu'on voulait à tout prix empêcher l'évêque de Roman de parler, un membre de la majorité proposa une motion blâmant l'évêque et demandant au Sénat de passer à l'ordre du jour.

Le Sénat s'arrogeait ainsi le droit de juger la conduite d'un sénateur ; le Sénat, assemblée laïque, se reconnaissait généralement toutes les compétences, et déclarait que l'évêque de Roman n'avait pas le droit d'excommunier des hérés-

(1) Voir *Echos d'Orient*, janvier 1910, p. 48-50.

tiques, n'avait pas le droit de défendre l'Eglise dont il a la charge.

Quoique le président ait déclaré la motion votée, l'opposition conservatrice protesta de façon si vigoureuse que le président fut obligé d'accorder la parole à M^{gr} Safirim. C'est alors que, contrairement à tous les usages parlementaires, on vit le ministre, suivi par tous les prélat, quitter la salle des séances.

L'évêque démontra sans peine que les affirmations du ministre et les accusations qui avaient été apportées contre lui étaient dénuées de tout fondement. Malgré cela, le Sénat vota sans autre explication la clôture de la discussion.

Après le discours de l'évêque, on fit courir le bruit qu'il serait mis sous jugement et déposé dans la prochaine séance du saint synode, convoqué en session extraordinaire. On espérait ainsi intimider l'évêque et l'amener à céder. Invité à prendre part aux séances du saint synode, M^{gr} Safirim s'y rendit et déclara qu'il maintenait l'anathème qu'il avait lancé contre le primat, contre le métropolitain de Moldavie et contre l'évêque de Husi, et qu'il continuerait à ne pas commémorer le métropolitain de Moldavie au canon de la messe, tant que la loi ne serait pas modifiée.

L'évêque voulant se retirer, tous les membres du saint synode le prièrent instamment de lever l'anathème et de prendre de nouveau part aux travaux du saint synode. M^{gr} Safirim déclara qu'il formulerait par écrit ses conditions, pour la prochaine séance.

Le 13/26 janvier, M^{gr} Safirim lut ses conditions. Il exigeait que le saint synode déclarât que la loi contenait des dispositions anticanoniques et antidogmatiques, et qu'il intervînt auprès du gouvernement pour demander la modification *immédiate* de la loi.

Cette demande étant rejetée par le saint synode, l'évêque de Roman dépose un acte d'accusation contre les trois hérétiques et réclame un procès canonique.

Cette demande jette le plus grand

trouble parmi les membres du saint synode. Aussi, au moment où l'évêque veut se retirer, on l'entoure et on lui déclare que, s'il consent à retirer son acte d'accusation, tous les membres du saint synode sont prêts à accepter ses conditions.

L'évêque de Roman retira alors son acte d'accusation, et les membres du saint synode, à l'unanimité, reconnurent que la loi contenait des hérésies et décidèrent de demander « la modification immédiate de la loi dans ses dispositions anticanoniques et antidogmatiques ».

Quinze jours après, au Sénat, l'évêque de Roman demandait au ministre quelle suite il comptait donner au dernier vote du saint synode.

Le ministre répondit qu'il n'avait pas l'intention de modifier présentement la loi. Le primat vint en aide au ministre et déclara que la loi avait donné de très bons résultats et qu'il était bon d'attendre d'en avoir fait plus longuement l'expérience avant de la modifier.

A cette occasion, on peut constater que le primat avait présenté au ministre le *vote unanime* du saint synode comme l'*opinion personnelle* de M^{gr} Safirim.

Il est utile de rappeler que les bons effets de la loi, dont parlent le ministre et le primat, se rapportent à la première session du Consistoire supérieur ecclésiastique, convoqué au mois de décembre.

Voici le résultat de cette première session : trois demandes d'avantages personnels accordés aux membres du Consistoire : a) un signe distinctif de leur fonction ; b) le billet de libre parcours sur les chemins de fer du royaume (!) ; c) une augmentation de traitement (!!).

La situation est la même que l'automne dernier, aggravée cependant par la seconde attitude du primat, aussi inattendue que la première.

La crise religieuse est donc, comme on le voit, loin d'être résolue. Nous tiendrons nos lecteurs au courant de ses péripéties futures.

JEAN-MARIE.

BIBLIOGRAPHIE

RAYMOND GÉNIER. O. P. *Vie de saint Euthyme le Grand (377-473)*. Les moines et l'Eglise en Palestine au v^e siècle. Paris, J. Gabalba, 1909, in-12, xxxii-305 pages. Prix : 4 francs.

Je m'excuse de présenter si tard l'ouvrage du R. P. Génier, qui ouvre une nouvelle collection : *Etudes palestiniennes et orientales*, due à l'initiative féconde de l'Ecole biblique des Pères Dominicains à Jérusalem. Au point de vue topographique, il est excellent, parce que composé sur place par quelqu'un qui habite la Palestine depuis de longues années et qui avait à sa portée l'érudition de maîtres en la matière. Au point de vue historique, il est bon, mais aurait pu sans contredit être meilleur. S'il n'est pas possible d'écrire une vie vraiment critique de saint Euthyme, tant que la réédition des œuvres de Cyrille de Scythopolis n'aura pas été publiée par M. Grégoire, du moins y avait-il lieu de mettre en garde le lecteur contre certains récits qui manifestement appartiennent au panégyrique, pour ne pas dire à la légende. N'oublions pas, en effet, que le biographe a écrit plus de quatre-vingts ans après la mort de son héros, qu'il ne l'a pas connu, et qu'il n'a vu presque personne qui l'eût connu. N'oublions pas, non plus, qu'il s'agit d'une époque particulièrement fertile en querelles. où trop d'intérêts de clocher, trop d'avantages personnels étaient en jeu, pour que Cyrille ait pu reproduire exactement la vérité. Tout ce qui touche aux controverses monophysites doit être examiné et contrôlé soigneusement, et c'est le tort du R. P. Génier de s'être fié à une seule source qu'il n'a même pas toujours bien comprise, en particulier pour la période qui suit la mort d'Euthyme et pendant laquelle les patriarches et les moines palestiniens ont joué un tout autre rôle que celui qu'il leur attribue. De plus, le tableau est trop souvent idéalisé, reproche que je n'adresserais pas s'il était uniquement question de saint Euthyme ou de ses moines, mais qui est mérité lorsqu'on parle en général de tous les couvents

et même de tous les moines de Palestine. La réalité est bien différente; je n'hésite même pas à dire — parce que la vie religieuse n'était pas seulement pour une élite, mais pour tous les moines — que, dès le début et dans l'ensemble, le monachisme oriental a été mal compris et encore plus mal réalisé. Il y a encore bien des erreurs de détail que l'on aurait pu éviter, par exemple à la note 4 de la page xviii; le titre de bienheureux, p. 30, 32, etc., au lieu de défunt; la note 3 de la page 36 et la note 1 de la page 56, toutes deux fort étranges; p. 131, l'habit distinctif de la Congrégation (*sic*), alors qu'il n'y a jamais eu en Orient d'Ordre ni de Congrégation au sens où ce mot est pris ici; p. 256, Elie expulsé en 513, au lieu de 516; p. 124, Hésychius mort en 438, quand il vivait encore en 451; p. 19, Jean le Khozibite, mort en 536, etc., etc.

Je ne voudrais pas m'arrêter sur ces remarques, bien que peu importantes ou attribuables à l'amour excessif, mais fort compréhensible, du biographe pour son Saint et surtout pour ses compagnons. La vie de saint Euthyme est en elle-même fort instructive, la manière dont le R. P. Génier l'a présentée ne l'est pas moins, et les lecteurs n'auront que profit à se mettre en sa docte et édifiante compagnie.

S. VAILHÉ.

CYRILLE CHARON : *Histoire des patriarchats melkites*, depuis le schisme monophysite du v^e siècle jusqu'à nos jours. Paris, Geuthner, 1909 et 1910, t. II, fasc. I; t. III, fasc. I.

Notre collaborateur, le R. P. Charon, est bien connu de nos lecteurs par les nombreux et savants articles qu'il consacre depuis tant d'années à l'histoire de l'Eglise melkite. Il vient de commencer la publication d'une histoire monumentale de cette même Eglise, à laquelle il a appartenu et qu'il connaît si intimement. L'ouvrage comportera trois volumes, en deux fascicules chacun, qui ont paru ou paraîtront à mesure qu'ils seront prêts. On annonce les

fascicules II des tomes II et III pour l'été de 1910, le tome I^{er} en entier pour la fin de cette année-ci ou pour le début de 1911. Les fascicules ne se vendent pas séparément et ne sont fournis qu'aux souscripteurs de l'ouvrage complet. Le prix de souscription est de 25 francs, soit 8 fr. 35 pour chaque volume; ce qui n'est pas exagéré, car chaque tome promet d'être assez volumineux. S'adresser à Rome, chez Pustet, Bretschneider, Spithœver; à Paris, chez Geuthner et chez Picard; à Leipzig, chez Harrassowitz.

Le premier volume comprendra la période ancienne, du VI^e siècle à l'année 1833; le second, la période moderne de 1833 à 1902; le troisième, les institutions: liturgie, hiérarchie, statistique, organisation, listes épiscopales. On trouvera peut-être qu'à la période moderne est assignée la part du lion, et que, par contre, la période ancienne paraît un peu sacrifiée. C'est que l'Eglise melkite, telle que l'entend l'auteur, ne commence guère qu'au XVIII^e siècle, et que l'histoire antérieure sera sans doute esquissée très brièvement sous forme d'introduction. Dans ce cas, il eût été préférable de modifier un peu le titre pour ne pas annoncer plus qu'il ne sera donné. Il vaut mieux attendre la fin de cette publication pour lui consacrer une étude d'ensemble; dès maintenant, nous pouvons pourtant la saluer comme une œuvre qui honorera l'Eglise et la science française, et qui fera connaître jusque dans les plus intimes détails une de ces Eglises orientales catholiques si ignorées d'habitude. Les *Echos d'Orient* s'honorent d'avoir reçu la primeur de ce travail, et ils n'expriment qu'un désir, c'est que d'autres prêtres, aussi compétents et aussi impartiaux, s'appliquent à étudier et à présenter au public l'histoire des autres Eglises unies.

S. VAILHÉ.

GEORGES I. ZOLOTAS : Χιαικῶν καὶ ἑρυθραϊκῶν ἐπιγραφῶν συναγωγῆ, dans l'*Ἀθηνᾶ* de 1908, t. XX, p. 110-381 avec 28 planches. Athènes, P. Sakellarios.

C'est la fille du défunt, qui avait bien voulu honorer les rédacteurs de cette revue de son amitié, M^{lle} Emilie Zolotas, qui a publié une partie des inscriptions inédites de Chio, que son digne père, mort en juin

1906, s'était appliqué à réunir pendant près de vingt ans. Le directeur du collège de Chio y avait consacré beaucoup de peine et d'argent; il y avait usé sa santé, avant qu'une indécatesse commise à son endroit et rappelée discrètement par sa fille ne l'ait conduit au tombeau. A défaut du *Corpus* rêvé par son père et qui aurait compris toutes les inscriptions, grecques ou latines, inédites ou non, de l'île de Chio, M^{lle} Zolotas publie les inédites, sauf deux ou trois. Le recueil est fort riche, près de 400 textes, et fort précieux, car il n'y a pas moins de 50 inscriptions importantes, dont quelques-unes de première valeur pour l'histoire ancienne; 82 sont chrétiennes, un certain nombre d'autres latines ou génoises. Assurément, il n'est pas banal de voir une jeune fille se consacrer à de pareils travaux et les mener à bonne fin, avec l'érudition et la sobriété qui distinguent les meilleurs épigraphistes de nos jours. Certes, la plus grande partie du travail avait été faite par le père, du moins sa fille nous l'assure, mais, malgré sa modestie et sa discrétion, nous savons trop par expérience ce que la mise au net de travaux commencés, surtout quand ils sont si ardu, réclame de labeurs et de connaissances. Quel exemple pour nos métropolitains et même pour nos laïques grecs de Constantinople, incapables de rien produire et employant le meilleur de leur temps à servir le dieu de la dispute ou celui de l'argent! On dit communément que les femmes grecques de la bonne société sont supérieures aux hommes en instruction — je parle de la Turquie. — M^{lle} Zolotas vient d'en fournir une preuve irrécusable.

S. VAILHÉ.

A. J. REINACH : *La question crétoise vue de Crète*. Paris, Geuthner, 1910, in-8°, VIII-142 pages.

Cet ouvrage, que les journaux grecs ont traduit presque en entier et que la presse turque a réfuté de son mieux, comprend cinq chapitres : situation matérielle et morale de la Crète, l'insurrection de 1905 et la révolution de 1908, la Crète entre la Turquie et la Grèce, la Crète et les puissances, la solution; chapitres suivis, en appendice, de quelques pièces justificatives. Après avoir établi les vrais sentiments des

Crétois, soit à l'égard des Turcs, soit à l'égard des Grecs, et que la Crète ne consentira jamais à redevenir turque, l'auteur préconise deux solutions pour mettre fin à l'imbroglie politique et diplomatique qui dure depuis plus de dix ans. Ou bien la Turquie cédera bénévolement — moyennant quelque indemnité — la Crète à la Grèce; ou bien Chypre sera rendue aux Turcs qui, en échange, donneront la Crète aux Anglais, lesquels la rétrocéderont aux Grecs pour rester eux-mêmes.... les mains vides. Ce serait peu connaître et les Turcs et les Anglais que de croire à la réalisation possible de l'une ou l'autre de ces solutions. Les Turcs ne céderont la Crète que par force, après une guerre malheureuse, à moins qu'une guerre civile les mette dans l'impossibilité d'agir. Quant à la solution future, je l'ignore, et les diplomates européens n'en savent pas davantage. Au demeurant, M. Reinach a fait preuve de sentiments philhellènes, et si l'on n'écoutait que la justice, sa solution serait certainement la vraie; mais il faudrait appliquer le même principe à bien d'autres provinces européennes, qui veulent, elles aussi, modifier leur sujétion.

S. VAILHÉ.

J.-B. PAPPADOPOULOS : *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée*. Paris, Picard, 1908, in-8° xv-192 pages.

M. J.-B. Pappadopoulos, le distingué directeur actuel de l'Ecole grecque « des langues et du commerce » à Constantinople, a présenté en 1908, comme thèse de doctorat à la Faculté des lettres de Paris, une monographie de Théodore II Ducas Lascaris, qui fut empereur de Nicée de 1254 à 1258. L'ouvrage comprend trois parties, répondant aux titres suivants : Avant le règne (p. 3-58); le Souverain (p. 61-149); l'Ecrivain (p. 153-178). Il s'achève en une courte conclusion (p. 179-181), suivie d'un appendice qui est l'édition de l'oraison funèbre de l'empereur allemand Frédéric II, œuvre de Théodore Lascaris. Le travail pourrait être, sans doute, plus approfondi et plus fouillé; mais il faut, du moins, savoir gré à l'auteur d'avoir, en général, puisé ses renseignements aux bonnes sources et d'avoir mis beaucoup de clarté dans son exposé un peu rapide.

M. N. Festa, le savant éditeur des lettres de Théodore Lascaris, rendu sévère dans ses critiques par sa très spéciale compétence, a relevé dans la thèse du lauréat de la Sorbonne un certain nombre de lacunes sur lesquelles il est inutile de revenir. *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, p. 213 sq. M. J.-B. Pappadopoulos voudra bien nous permettre seulement quelques observations que nous a suggérées la lecture de son livre.

Nous aurions aimé trouver dans la monographie de l'empereur de Nicée des détails plus circonstanciés, une appréciation un peu moins sommaire, et aussi, ajoutons-le, un peu plus équitable, sur les tentatives d'union avec Rome, sur ce que M. Pappadopoulos, par une expression qui ne manque pas de vérité psychologique, appelle (p. 45) « le leurre si alléchant de l'union des Eglises » présenté au Pape par Jean Vatzès et par son fils Théodore. Libre à M. Pappadopoulos, en bon orthodoxe qu'il est, de trouver « pleine d'arrogance » la lettre où le pape Grégoire IX revendiquait pour l'Eglise orientale l'indépendance vis-à-vis du pouvoir civil, et de qualifier d'« esprits aveugles » les gens qui, comme Blemmydès et Georges Acropolite, partageaient quelque peu sur ce point l'idéal du Pontife romain (p. 45, 67). Mais le lecteur catholique est en droit de réclamer contre un tel jugement. Le Dr Norden a jugé sévèrement le refus opposé par Théodore II Lascaris aux propositions romaines, *Papstum und Byzanz*. Berlin, 1903, p. 380. M. Pappadopoulos l'excuse, au contraire, et semble même l'approuver (p. 100 sq.). Plus d'un lecteur préférera sans doute l'avis du savant allemand à celui de l'écrivain grec. Ce dernier, qui, ailleurs (p. 146), ne craint pas de parler du « mauvais génie de l'hellénisme, la démagogie », nous paraît s'être trop laissé influencer ici par un sentiment national contre lequel proteste l'histoire.

Ces réserves faites, il ne nous reste qu'à féliciter M. Pappadopoulos d'un ouvrage qui lui a valu les palmes du doctorat en Sorbonne. On a plaisir à voir la langue française maniée avec tant d'aisance par un étranger, encore que çà et là certaines nuances de détail trahissent l'écrivain d'une langue d'emprunt. Pourquoi aussi appeler *Requiem* (p. 61, 142) le service

oriental pour les défunts, et décorer du nom de *Sacré Collège* (p. 62, 63) le groupe des électeurs du patriarcat œcuménique? Le « triomphe » que l'empereur avait coutume de faire le dimanche des Rameaux (p. 55) veut désigner sans doute la procession des palmes. Mais ce sont là fautes moins que vénielles et très excusables. Pour l'ensemble, en dépit de certaines lacunes, spécialement dans la troisième partie, la monographie de Théodore II Lascaris, dédiée à MM. Charles Diehl et Gustave Fougères, couronnée par l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, n'est indigne ni de ce haut patronage ni de cette flatteuse distinction. Pourquoi M. Pappadopoulos a-t-il dédaigné d'y ajouter, par surcroît, le mérite extrinsèque d'un bon index alphabétique, comme celui qui termine, par exemple, la thèse de M. Vogt sur Basile le Macédonien? Il aurait ainsi permis aux travailleurs d'utiliser plus aisément ses érudites recherches.

S. SALAVILLE.

TR. E. EVANGÉLIDÈS, *Ἡ νῆσος Σέριφος καὶ αἱ περὶ αὐτὴν νησίδες*. Hermoupolis, 1909, vi-114 pages in-8°, avec cartes et illustrations.

Seriphos est une des Cyclades, située au sud-ouest de Syros et au nord-ouest de Siphnos. C'est une île montagneuse et aride, d'environ 78 kilomètres carrés, avec 4 000 habitants. Les îlots qui l'entourent, au nombre de quatre, sont inhabités. Le produit le plus important est le minerai de fer. M. Evangélidès consacre son petit volume à la description et à l'histoire de ce coin de terre, et c'est là un exemple que nous souhaitons voir suivi pour chaque île, pour chaque localité de la Grèce. La matière était un peu maigre, et, pour remplir son livre, l'auteur se livre assez souvent à des excursions un peu hors de son domaine. Il n'y a évidemment pas à lui en faire un grand crime. Il écrit surtout pour apprendre aux Grecs de Seriphos l'histoire de leur petite patrie, et celle-ci est souvent noyée dans l'histoire générale des Cyclades. Nous regrettons seulement qu'il n'ait pas multiplié les divisions et ajouté une table des matières. La correction des noms propres et titres d'ouvrages en langues autres que le grec, laisse souvent à désirer. P. 56, il

est dit qu'en 1207 les latins, ayant conquis Syros, expulsèrent, selon leur coutume, l'évêque orthodoxe; on aimerait savoir sur quoi s'appuie cette affirmation; je croyais que l'évêque grec de Syros, du nom de Psyllos, avait passé au catholicisme avec une bonne partie de son troupeau?

L. BARDOU.

N. N. GLOUBOKOVSKII, *Bogoslovskaja entsiklopedija*, t. X. Saint-Petersbourg, 1909, in-8° de v-707 colonnes.

C'est amputée de l'épithète « orthodoxe » que l'Encyclopédie théologique russe se présente au public avec son dixième volume. Est-ce une faute d'impression ou bien la suppression a-t-elle été faite de propos délibéré? C'est un petit mystère que nous n'essayerons pas d'éclaircir et qui importe peu à la science. Le présent volume, qui va de *Kinnamon* à *Kion*, abonde en articles historiques et biographiques. La théologie proprement dite y tient très peu de place. Les sources catholiques sont citées et utilisées dans une large mesure. On peut s'en convaincre en lisant en particulier les deux longs articles de M. J. J. Sokolov sur *l'Eglise orthodoxe de Chypre* et *l'Eglise latine de Chypre*, où le dictionnaire Vacant-Mangenot est à l'honneur.

Signalons, parmi les principaux articles biographiques, celui de M. Gloubokovskii sur *Cyprien*, métropolitain russe du XIV^e siècle; celui de M. P. Ponomarev sur *saint Cyrille de Jérusalem*; celui de M. Voskresenskii sur *saint Cyrille le philosophe, apôtre des Slaves*; cet article se termine par une riche bibliographie sur la question cyrillométrienne; celui du célèbre historien A. P. Lebedev, mort récemment, sur *Cyrille Lucar, sa profession et son orthodoxie*. A propos de Cyrille Lucar, je signale l'article de V. Semnoz: *Les dernières années du patriarche Cyrille Lucar*, dans les *Echos d'Orient*, t. VI, p. 97 et suiv., qui a été oublié dans la bibliographie. L'article sur *Cyrille V, patriarche de Constantinople*, est en partie à refaire. L'auteur, M. J. Sokolov, a ignoré les données nouvelles fournies par le R. L. Petit dans le tome XXXVII de la collection des conciles de Mansi, relativement à l'affaire de la rebaptisation. C'est en juillet 1755 et non en 1756 que fut rédigé le célèbre *tomos*

ordonnant la rebaptisation des latins. Les métropolitains, loin d'approuver la décision, condamnèrent positivement la rebaptisation.

Un article qui intéressera les slavophiles est celui de M. A. Sobolevskii sur l'*alphabet cyrillien et l'alphabet glagolitique*. L'article sur les *religions de la Chine* de M. C. Glagolev mérite aussi d'attirer l'attention. Quant à la statistique des catholiques chinois, donnée par M. C. Troïtskii, elle est loin d'être exacte. Au lieu de 720 740 fidèles, c'est 1 200 000 qu'il faut dire, d'après une statistique toute récente.

Comme le tome IX, le tome X se termine par un très long article (135 colonnes). Il est consacré à la mère des villes russes, Kiev, à son éparchie, à ses évêques, à l'administration diocésaine, aux établissements d'enseignement et de bienfaisance, aux monastères, à la revue diocésaine, à la lauré Petcherskaïa, à l'Académie ecclésiastique. On n'y parle pas des *Troudy*, revue de l'Académie. Est-ce un oubli, ou réserve-t-on un article spécial à ce périodique, l'un des plus anciens et des plus importants de la littérature religieuse de la Russie?

M. JUGIE.

G. RAUSCHEN, *l'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, traduit de l'allemand par M. DECKER et E. RICARD. Paris, J. Gabalda, 1910, in-12, xi-245 pages. Prix : 3 francs.

G. RAUSCHEN-G. BONACCORSI, *l'Eucharestia e la Penitenza ne' primi sei secoli della Chiesa*, versione italiana con osservazioni ed aggiunte. Florence, libreria editrice fiorentina, 1909, in-8°, xi-250 pages. Prix : 3 fr. 50.

L'ouvrage allemand de M. Rauschen a été analysé dans les *Echos d'Orient* (t. XII, mars 1909, p. 120-121). En voici deux traductions, parues presque en même temps en Italie et en France. La traduction italienne est l'œuvre du R. P. Bonaccorsi, dont il est à peine besoin de rappeler le bon renom scientifique. La traduction française est due à M. l'abbé Decker, du clergé parisien, et à M. l'abbé Ricard, professeur au Grand Séminaire d'Aix. Ces derniers se sont contentés d'ajouter à leur traduction quelques notes, quand l'auteur leur a paru

« avoir imparfaitement saisi la pensée de tel ou tel historien français ». Le R. P. Bonaccorsi a fait mieux en poursuivant, tout le long du livre, ses annotations correctives ou complémentaires dont tous les hommes du métier reconnaîtront la haute valeur critique. Je dois ajouter que la version italienne m'a paru supérieure en exactitude à la version française. Il est dans celle-ci maints passages où la pensée de Rauschen est certainement mal rendue. Je signalerai, par exemple, les endroits suivants : p. 7, lignes 18-20; p. 119, lignes 19-20; p. 124, lignes 21-25. Voici ce dernier passage : « Ceux qui ont composé l'épiclese ont-ils agi comme si la consécration n'était pas faite après le récit de la Cène? J'en doute. » Or, c'est tout le contraire que dit en réalité M. Rauschen : « *Zweifellos* (sans aucun doute) *haben die*.... » Çà et là les traducteurs français ont aussi oublié des mots importants : ainsi, p. 109, ligne 12. « Dans une messe », ajoutez *milanaise*; p. 118, ligne 8, ajoutez *λόγου*. Ces imperfections et ces inexactitudes sont regrettables; je pourrais en noter d'autres encore, bien que moins importantes peut-être; elles m'obligent à souhaiter une prochaine édition revue et corrigée de cette traduction française, destinée à rendre grand service aux professeurs et aux élèves de nos grands Séminaires. On fera bien, pensons-nous, dans l'hypothèse d'un second tirage, de prendre davantage modèle sur l'excellente version italienne du R. P. Bonaccorsi.

S. SALAVILLE.

A. SIDERIDÈS. *Ακριτάς. Βασιλείος Ποστειλικός. τοπογραφικά τοῦ Μεγάλου Παλατίου καὶ τοῦ Ἰπποδρόμου Κωνσταντινουπόλεως*. Constantinople, Syllogue littéraire grec, 1908, in-4°, 16 pages.

L'auteur de ce petit fascicule publie ensemble les trois conférences qu'il a lues au syllogue littéraire grec, au cours d'une séance de la section archéologique tenue le 16 avril 1908.

Le sujet de la première conférence est une dissertation sur la topographie d'Acritas, localité que l'auteur identifie avec Touzla, située à l'extrémité de la presqu'île de ce nom, contrairement à l'opinion d'autres topographes qui l'identifient avec Phéner-Bagtché, presqu'île située non loin de Kadi-

Keui, l'ancienne Chalcédoine. En second lieu, M. Sidéridès nous entretient d'un homme de lettres à la fois poète, médecin, philosophe et bibliophile, qui fut proposé en 1757 par le patriarche Grégoire de Smyrne à la censure de la Bibliothèque patriarcale du Phanar et qui présida à ses destinées jusqu'en 1814. Enfin, le sujet de la troisième dissertation est la topographie du Grand Palais impérial et de l'ancien hippodrome de Constantinople. L'auteur rapporte en les comparant les opinions de Labarte, de Paspaté et de Nordmann sur cette question. E. MONTMASSON.

N. IORGA, *Studium Lipsiense. V. Der lateinische Westen und der byzantinische Osten in ihren Wechselbeziehungen während des Mittelalters*. Berlin, Weidmanche Buchhandlung 1909, in-4°, p. 89-99.

Dans ces quelques pages, M. Iorga donne une vue d'ensemble sur les relations entre l'Occident latin et l'Orient byzantin durant le moyen âge; depuis le partage de l'empire romain survenu en 395 entre les deux fils de Théodose, Arcadius et Honorius, jusqu'au XIII^e siècle, empereurs byzantins, rois goths, chefs croisés et papes rivalisent d'influence dans le domaine politique. Toutefois, dans cette étude synthétique qui devrait donner la vraie physionomie des choses, le côté religieux très important en Orient est trop peu mis en lumière, si on compare la place qui lui est assignée à la place accordée par l'auteur au côté politique.

E. MONTMASSON.

R. H. CONNOLLY. O. S. B., *A Homily of Mâr Jacob of Serûgh on the reception of the Holy Mysteries*. Extrait de la *Downside Review*, novembre 1908, p. 278-287.

— *The liturgical Homilies of Narsai, with an Appendix by EDMUND BISHOP*. Cambridge, University Press, 1909, in-8°, LXXVI-176 pages. Prix : 6 shillings. (Collection *Texts and Studies*, t. VIII, n° 1.)

L'exploration nouvelle de la littérature syriaque chrétienne à laquelle nous assistons depuis quelques années, apporte à l'étude de la liturgie une importante contribution. Dom Connolly, un des syriacisants les plus distingués d'Angleterre, est

bien dans son rôle de savant Bénédictin, en mettant à la portée des lecteurs européens ces témoignages de la tradition syrienne jusqu'ici à peu près complètement ignorés. Il a choisi, parmi le grand nombre d'œuvres récemment éditées dans l'original, cinq homélies spécialement liturgiques, une due à Jacques de Saroug († 521), les quatre autres au nestorien Narsès († 502), le célèbre fondateur de l'école de Nisibe. Toutes sont des homélies métriques, ce qui, joint à la mentalité particulière de ces Syriens, explique peut-être la tournure un peu compliquée que prennent parfois l'idée et l'expression.

L'homélie de Jacques de Saroug est importante pour l'histoire de la messe et pour la grave question de la consécration et de l'épiclese. Plus importantes encore sont celles de Narsès. La première, intitulée *Explication des mystères*, est un commentaire de la liturgie; la seconde parle du baptême; la troisième, des mystères de l'Eglise et du baptême; la quatrième, enfin, de l'Eglise et du sacerdoce. Ces titres suffisent à indiquer le haut intérêt de ces documents, intérêt à la fois liturgique et théologique. Nous devons à Narsès de connaître désormais le rituel baptismal de l'Eglise nestorienne au lendemain de sa défection, lequel ne nous était connu jusqu'ici que dans une rédaction abrégée et altérée du VII^e siècle. Quant à sa liturgie eucharistique, elle est étroitement apparentée à celle d'Addée et Maris, encore en usage aujourd'hui, mais possède sûrement les paroles de l'institution et l'épiclese à leur place normale comme toutes les autres liturgies, ce qui supprime la difficulté que faisaient jusqu'ici sur ce point les manuscrits nestoriens. Narsès attribuait-il la consécration à l'épiclese? Certains passages le laisseraient croire à première vue; mais d'autres passages, qui sont, en somme, favorables à l'efficacité immédiate des paroles de Jésus-Christ, me font hésiter à lui prêter une opinion si tranchée.

La note sur le moment de la consécration, insérée par M. Edmond Bishop dans l'Appendice, est un travail d'ensemble, un peu touffu, auquel les homélies de Narsès n'ont servi que d'occasion, et dont certaines idées demeurent, d'ailleurs, discutables. Les autres notes sont plus exclusivement liturgiques. Il y est traité de

la splendeur du rituel que supposent les homélies, de la crainte et du respect manifestés dans le service eucharistique, des diptyques, de l'offrande du pain et du vin par le peuple, des litanies, des formules de la messe récitées à voix basse. On trouvera bien des renseignements précieux ainsi réunis dans cet Appendice par l'éminent liturgiste qu'est M. Edmond Bishop.

Mais ce qui fait, avant tout, de cet ouvrage un livre de première valeur, c'est évidemment le texte de Narsès. Il faut savoir gré à Dom Connolly de l'avoir traduit, et à la direction des *Texts and Studies*, d'avoir admis dans leur savante collection ces homélies du v^e siècle qui mettent très vivement en lumière la doctrine catholique sur les sacrements, le baptême, la présence réelle, le sacerdoce. L'ouvrage de Dom Connolly s'impose, de ce chef, non seulement aux professionnels des études liturgiques, mais encore aux théologiens de toutes les Eglises. S. SALAVILLE.

H. RILEY GUMMEY, *The consecration, of the Eucharist, a study of the Prayer of Consecration in the Communion office from the point of view of the alteration and amendments established therein by the revisers of 1789*. Londres, The de la More Press, 1908, in-8^o, xxxiv-459 pages. Prix : 10 shillings.

Cet ouvrage sur la consécration eucharistique a pour auteur un ministre anglican, recteur de l'église de la Grâce à Haddonfield (New-Jersey). Son but est de montrer la légitimité de la revision américaine du *Prayer Book* opérée en 1789, qui introduisit l'épiclese dans le *Communion Office* et donna aux paroles de Jésus-Christ une simple valeur narrative. A cette fin, le Rév. H. Riley GummeY s'efforce d'appuyer sur les textes scripturaires et sur la tradition patristique l'idée des Grecs orthodoxes, partagée par lui, touchant l'efficacité consécatoire de l'épiclese. Cette idée serait, au dire de l'auteur, celle de toute l'antiquité chrétienne jusqu'à Paschase Radbert. C'est seulement au ix^e siècle, et même surtout au xii^e, après Bérenger, que se serait établie la doctrine de l'efficacité immédiate des paroles du Christ.

Telle est la thèse soutenue dans ce livre. Est-il besoin de dire que nous la tenons

entièrement pour erronée et indéfendable. C'est un procédé trop facile, mais aussi de critique trop expéditive et trop intéressée, de jeter par-dessus bord des témoignages comme ceux de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise, de Sévère d'Antioche (ce dernier n'est même pas cité par le Rév. Riley GummeY), de beaucoup d'autres encore, qui, bien longtemps avant Paschase Radbert, sont aussi formels qu'on peut l'être au sujet de l'efficacité absolue des paroles de Jésus-Christ. Ces textes très clairs expliquent les autres et s'opposent directement à l'interprétation exclusive donnée par les orthodoxes et par certains anglicans. Voir mes articles sur la question dans *Echos d'Orient*, spécialement t. XI, 1909, p. 101-112. Sous le bénéfice de ces réserves fondamentales, l'ouvrage du Rév. Riley GummeY sera très utile aux travailleurs par les textes qu'il met en œuvre et qu'il a réunis en un volumineux appendice. Ce recueil, qui compte près de 200 pages, n'est cependant pas complet. Il y manque notamment des textes très importants de saint Grégoire de Nazianze, du nestorien Narsès, de Jacques de Saroug, de Sévère d'Antioche. On y trouvera aussi quelques inexactitudes de détail, comme celle qui fait de Manuel le Rhéteur un écrivain du xiii^e siècle, alors qu'il mourut en 1551. Mais, malgré ces lacunes, cet appendice est un précieux instrument de travail qui prouve combien les recherches de l'auteur ont été méthodiques, et dont il faut lui savoir gré. S. SALAVILLE.

P. VIREY, *La Religion de l'ancienne Egypte*, Paris, G. Beauchesne, 1910, in-16 de¹ viii-352 pages. Prix : 4 francs.

Cet ouvrage, le quatrième de la collection *Etudes sur l'histoire des religions*, publié chez Beauchesne, est, comme les précédents, un recueil de conférences données à l'Institut catholique de Paris. C'est moins un exposé méthodique sur la religion égyptienne considérée dans toutes ses manifestations qu'une vue d'ensemble des idées religieuses de l'ancienne Egypte. Ce point de vue synthétique, sans nuire à la valeur scientifique de l'ouvrage, le rend accessible à tous. M. Virey a su donner de l'intérêt à un sujet peu attrayant par lui-même par des comparaisons avec les données bibliques

et chrétiennes et avec la religion gréco-romaine. Tous les lecteurs lui sauront gré de l'excellente table analytique placée à la fin du volume, qui en rend la consultation si facile et en double presque le prix.

M. JUGIE.

W. MILLER, *The marquisate of Boudonitza* (1204-1414). Dans *Journal of Hellenic studies*, t. XXVIII (1908), p. 244-249, avec quatre illustrations.

Le village de Boudonitza ou Bodonitza, aujourd'hui Mendenitza, est situé à trois heures et demie de cheval des bains des Thermopyles et à une heure et demie du sommet de la passe qui, à travers les montagnes, conduit à Dadi, au pied du Parnasse. Dans ce site, un des plus beaux de la Grèce, se dressent encore les fières ruines du château des marquis de Bodonitza. Avec son érudition impeccable, M. Miller fait l'histoire des deux familles Pallavicini et Zorzi, qui possédèrent le marquisat depuis sa création en 1204 jusqu'à l'année 1414, où la forteresse tomba aux mains des Turcs, malgré la bravoure de ses défenseurs. Notons ici que les évêques latins des Thermopyles, après la destruction de cette ville, résidèrent à Boudonitza et finirent par en porter le titre.

R. BOUSQUET.

W. MILLER, *The Frankish inscription at Karditza*. Dans *Journal of Hellenic studies*, t. XXIX (1909), p. 198-201.

Buchon a publié deux fois une inscription datée de 1311, encore en place dans l'église de Karditza, en Béotie, et d'après laquelle cette église fut construite aux frais d'Antoine le Flamenc. M. Miller nous donne, avec deux photographies de l'église, le fac-similé de l'inscription et une notice sur Antoine le Flamenc, que le *Livre de la conquête* appelle un des plus sages hommes de Romanie. On peut regretter que le fac-similé ne soit pas accompagné d'une transcription en caractères ordinaires, celle de Buchon étant très inexacte.

R. BOUSQUET.

W. MILLER, *The Catalans at Athens*. Rome, 1907. 18 pages in-8°.

Sous ce titre, M. Miller publie une conférence lue par lui, à Rome, devant les

membres de la *British and American archaeological Society*, sur ce curieux épisode de la domination catalane à Athènes au XIV^e siècle. Le sujet est bien connu aujourd'hui en France, grâce au livre si intéressant de M. G. Schlumberger. M. Miller n'a pas la prétention de nous apprendre du neuf, mais il résume les faits avec sa compétence habituelle.

R. BOUSQUET.

L. PETIT, A. A., *Typikon du monastère de la Kosmosotira, près d'Ænos* (1152). Dans *Izvēstija Russkago archeolog, instituta v Konstantinopolē*, t. XIII (1908), p. 17-77.

Le sebastocrator Isaac, troisième fils d'Alexis I^{er} Comnène, est aujourd'hui bien connu, grâce aux études de MM. E. Kurtz et Th. Ouspensky, et on savait qu'il fonda en 1152, sous le vocable de la Mère de Dieu *κοσμοσωτεια*, un monastère d'hommes, à Vera, le Féredjik actuel, près d'Ænos. C'est la règle écrite par Isaac pour ce couvent que publie notre directeur, d'après une assez mauvaise copie exécutée, il y a quelques années, sur une autre copie, probablement du XV^e siècle. Ce document n'offre rien de remarquable en ce qui touche la vie religieuse et les observances monastiques; en revanche, il fournit sur les conditions sociales des monastères du XII^e siècle, sur les rapports des moines avec leurs colons, sur la vie provinciale d'un coin de la Thrace, des données fort intéressantes. A ce titre, il méritait bien d'être tiré de l'oubli.

L. BARDOU.

S. PÉTRIDÈS, A. A., *Le chrysobulle de Manuel Comnène (1148) sur les biens d'Eglise*. Dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV (XIV), 1909, p. 203-208.

Pour s'assurer l'appui du clergé dans sa lutte contre Roger de Sicile, Manuel Comnène délivra, en février 1148, un chrysobulle confirmant les possessions de toutes les églises de l'empire. Ce document n'avait jusqu'ici été publié que dans les œuvres de Balsamon, lequel l'avait inséré dans son commentaire sur les canons de Nicée. Le P. S. Pétridès le réédite d'après une copie indépendante conservée dans le cod. Barocc. 131, du XV^e siècle, plus complète et plus exacte.

L. BARDOU.

LES CATHOLIQUES DE RITE BYZANTIN EN AMÉRIQUE

(Fin ^[1].)

II. LES ROUMAINS CATHOLIQUES.

Les Roumains viennent des provinces orientales de la Hongrie appelées Transylvanie. Ils prétendent descendre des colonies romaines que l'empereur Trajan avait fondées dans ce pays, et, dès lors, ils s'appelèrent eux-mêmes *Romani*. Ces Transylvains sont, dans l'ordre politique, plus anciens que ceux du royaume de Roumanie, à l'Est de la Transylvanie; car si les habitants des deux pays proviennent d'une même souche, ceux de la Hongrie, étant bien organisés, possédaient une bonne éducation et des droits politiques, sous la domination hongroise, alors que le royaume récent de Roumanie était encore opprimé par le gouvernement turc, ou mieux par les phanariotes. Ce dernier n'a obtenu sa complète indépendance qu'après la guerre russo-turque, en 1878.

Le roumain est une langue latine qui ressemble beaucoup à l'italien, mais avec un fort mélange de mots slaves, grecs et turcs. Cette langue est aussi employée à la messe et dans les offices liturgiques selon le rite byzantin qui est le rite des Roumains. Grâce à l'influence slave, le roumain était d'abord écrit en caractères slaves jusqu'en 1825, où l'alphabet latin fut adopté par les catholiques roumains, ensuite par les orthodoxes; depuis, on s'en est toujours servi pour écrire la langue roumaine. Même pour les livres religieux, les caractères slavons (alphabet de Cyrille) ont dû être remplacés par les caractères latins, tout comme la langue slavone pour les offices divins a été remplacée par la langue roumaine; aujour-

d'hui, les livres de messe et les livres d'offices des catholiques et des orthodoxes sont très bien imprimés en caractères latins et en roumain moderne, et l'on s'en sert dans les églises de la Transylvanie comme dans celles de la Roumanie.

L'Eglise roumaine, quoique de rite byzantin (?), était à son origine sous la juridiction de Rome jusqu'au ix^e siècle; lorsque Constantinople s'arrogea le droit de juridiction, et plus tard, quand elle tomba dans le schisme, l'Eglise roumaine subit son influence (par l'intermédiaire des Bulgares). Toutefois, durant les siècles qui suivirent, des tentatives partielles furent faites avec succès en faveur de l'union avec Rome. A l'époque de la soi-disant réforme de l'Europe occidentale, les calvinistes s'efforcèrent de persuader à une partie du clergé roumain et à leurs fidèles d'embrasser les nouvelles doctrines. Ceci, naturellement, amena un examen des points sur lesquels l'Eglise catholique diffère des calvinistes, et un autre examen des points qui la rapprochent de l'Eglise orthodoxe; aussi, plus tard, les Roumains eurent-ils le désir de s'unir avec Rome.

L'union de l'Eglise roumaine de Hongrie (car les autres Roumains étaient alors des sujets turcs) avec le Saint-Siège date de l'année 1700. Les préliminaires de l'union avaient eu lieu plusieurs années avant et, une ou deux fois, ils furent même sur le point de réussir. En 1700, le métropolitain Athanase tint à Alba Julia un synode général du clergé de Transylvanie; il déclara le 5 septembre 1700 que, librement et spontanément mus par l'impulsion de la grâce divine, ils étaient entrés dans l'union de l'Eglise catholique ro-

(1) Voir *Echos d'Orient*, mai 1910, p. 173-182.

maine. Ce décret fut signé par le métropolitain, 54 archiprêtres et 1 563 prêtres. L'acte d'union fut confirmé à Rome l'année suivante, et la hiérarchie catholique fut pendant longtemps la seule hiérarchie roumaine en Transylvanie. Vers le milieu du siècle dernier, la hiérarchie orthodoxe roumaine fut aussi établie. Les Roumains catholiques sont très fiers de leur union avec Rome, et les documents ecclésiastiques sont souvent datés, non seulement de l'année de la naissance de Jésus-Christ (*pre anul Domnului*), mais aussi de l'année de leur union (*pre anul de la santa unire*).

Les immigrants roumains semblent n'être venus aux Etats-Unis que vers le commencement de ce siècle. En 1900, commença l'immigration roumaine de la Transylvanie et du nord de la Hongrie; plus tard, l'immigration vint de la Roumanie même. Elle a considérablement augmenté, puisqu'à présent (1909) on trouve aux Etats-Unis 60 000 à 70 000 Roumains, presque tous originaires de la Hongrie, notamment des comtés de Szatmar Szilagy, Fogaras, Bihar et Temes.

Le nombre des Roumains catholiques s'élève à 45 000, dispersés des rives de l'Atlantique à celles du Pacifique. Les villes principales dans lesquelles ils sont établis sont: Cleveland, Youngstown, Columbus, Newark, dans l'Ohio; Sharon, Erié, Pittsburg, Windber et Scalp Level, en Pensylvanie; Aurora, Indianapolis, Indiana Harbor et Terre-Haute, dans l'Indiana; Trenton, dans le New Jersey; Saint-Louis au Missouri; et New-York. Ils sont presque tous pauvres, et les récents immigrants se trouvent dans les plus humbles et les plus misérables conditions de la vie. Ils n'ont pas assez de prêtres missionnaires de leur rite; tous ceux qui viendraient se joindre aux autres seraient maintenant les bienvenus.

Le Rev. Dr Epaminondas Lucaciu fut le premier prêtre roumain catholique qui vint dans cette contrée. Il y fut envoyé en 1904 par l'évêque de Lugos, à la demande du dernier évêque de Cleveland, M^{gr} Horst-

mann, et sur les instances des Roumains établis à Cleveland. Quand il arriva, il forma une communauté et bâtit une église pour les catholiques de rite byzantino-roumain. Son habileté et son énergie envers les paysans amena l'érection et la dédicace, le 21 octobre 1906, de l'église Sainte-Hélène à Cleveland, la première église roumaine catholique en Amérique. Son zèle amena aussi la formation de communautés dans d'autres localités qu'il visitait régulièrement. En 1908, la seconde église roumaine fut construite et consacrée à Scalp Level, en Pensylvanie; elle sert de centre aux œuvres des missions roumaines en Pensylvanie. En 1909, la troisième église roumaine a été terminée et consacrée à Aurora, dans l'Illinois; elle sert à son tour de centre à l'œuvre catholique des Roumains des Etats de l'Ouest. Une quatrième église vient d'être construite à Youngstown, dans l'Ohio.

Il y a en ce moment (1909) quatre prêtres roumains catholiques aux Etats-Unis, et plusieurs doivent y arriver bientôt. Dans beaucoup de localités, des communautés roumaines catholiques ont été formées et sont visitées régulièrement par les prêtres; dès qu'on le pourra, des paroisses régulières seront constituées et des églises construites. C'est ainsi qu'une chapelle roumaine est en ce moment en construction à New-York City et que l'on y attend un prêtre de Transylvanie. En dehors d'une petite feuille, *Catholicul American*, ils publient à Cleveland et à New-York une revue hebdomadaire de huit pages, *Romanul*, qui donne une quantité de nouvelles concernant l'Eglise; ils publient encore une petite revue mensuelle et un almanach illustré, où l'on trouve un grand nombre de détails sur leurs églises et leurs sociétés. La feuille hebdomadaire fut fondée par le R. P. Lucaciu, afin de procurer à ses paroissiens une lecture et de leur donner quelques nouvelles générales; mais elle passa ensuite en d'autres mains.

Les Sociétés roumaines ne sont pas à

proprement parler des confréries religieuses, mais plutôt des Sociétés de bienfaisance mutuelle pour les Roumains; quelques-unes même ont un nombre limité d'orthodoxes, car les Roumains de Hongrie, qu'ils soient catholiques ou orthodoxes, sont étroitement unis en tout ce qui concerne leur race et leurs sentiments nationaux et ne montrent point l'hostilité que l'on remarque ailleurs entre les deux Eglises. Les principales Sociétés sont *Dacia Romana*, *Ardealana*, *Unirea Romana* et *Societatea Traian*; elles comptent environ 3 000 membres et sont généralement confondues avec les confréries ecclésiastiques.

III. LES SYRIENS (MELKITES) CATHOLIQUES.

C'est en 1886 que la première immigration des côtes méditerranéennes de l'Asie commença à atteindre les rivages des Etats-Unis, quand les Arméniens, les Grecs et les Syriens vinrent grossir le nombre des immigrants. Les Syriens du rite byzantin, catholiques et orthodoxes, vinrent avec eux. Le nom de Melkite, qu'on peut à la rigueur leur appliquer indistinctement, a aujourd'hui une signification plus restreinte. Depuis que les schismatiques préfèrent être connus sous le nom de Syriens-Arabes, du moins aux Etats-Unis, où ils sont complètement sous l'influence russe, le nom de Melkite s'applique presque toujours aux catholiques.

Après le concile de Chalcédoine, les Melkites subirent le sort de l'Eglise grecque de Constantinople. Quand elle se sépara de Rome, eux aussi graduellement s'en détachèrent, simplement par inertie. A l'occasion, un évêque devenait catholique, et il y eut quelques essais d'union avec le Saint-Siège. Cyrille V, qui fut élu patriarche d'Antioche vers l'an 1700, décida de revenir à l'unité et fit sa soumission et sa profession de foi catholique au pape Clément XI; son exemple fut suivi par l'archevêque de Tyr et de Sidon, par l'évêque de Beyrouth et par d'autres prélats. Depuis cette époque, les Syriens ca-

tholiques de rite byzantin ont eu une succession régulière de patriarches qui portent le titre d'Antioche. Il est étrange de constater que le nom de Melkite, qui désignait primitivement ceux qui adhéraient aux doctrines de l'Eglise de Constantinople, quand celle-ci était catholique, et qui leur fut conservé même lorsqu'ils se séparèrent de Rome, ne désigne plus, depuis la soumission au Pape de Cyrille V et d'une fraction de cette Eglise, que les Syriens du rite grec, catholiques et en communion avec le Saint-Siège. Leur rite, naturellement, est le même que celui des autres peuples, dits Grecs catholiques, comme les Ruthènes et les Roumains, mais la langue dont ils se servent pour la messe, pour les offices et pour conférer les sacrements est l'arabe, sauf quelques versets et quelques prières de la messe qui sont encore dits en grec. Un prêtre melkite peut toutefois célébrer entièrement la messe en grec, s'il le désire.

Au commencement de leur immigration, ces Syriens étaient peu nombreux et ne se distinguaient guère des Maronites et des Syriens orthodoxes, qui tous vinrent aux Etats-Unis à peu près vers la même époque. Cette immigration syrienne, si on la compare à celle d'autres nations, n'a jamais été très forte. Les Melkites catholiques vinrent d'abord des mêmes endroits que les Maronites de Beyrouth et du mont Liban; ils viennent maintenant de Damas et des autres parties de la Syrie.

En 1891, le Rev. Abraham Bechewate, moine Basilien de la Congrégation de Saint-Sauveur, de Saïda, dans le diocèse de Zahleh et Fourzol au mont Liban, fut envoyé en Amérique par le patriarche d'Antioche, pour faire œuvre de missionnaire parmi ses compatriotes. Il contribua ainsi à l'établissement de missions et de communautés dans différentes villes et réussit à se faire envoyer d'autres prêtres pour l'aider dans sa mission. Ses premiers efforts se concentrèrent à New-York City; aujourd'hui, les Melkites de cette ville se servent de la crypte de l'église de Saint

Pierre, rue Barclay, pour les exercices de leur culte, mais ils ont acheté du terrain à Brooklyn dans le but d'y construire une église pour eux.

Après le P. Bechewate, d'autres prêtres furent envoyés pour faire du ministère dans différentes villes des Etats-Unis. En ce moment (1909) l'on compte quatorze églises ou communautés dans les Etats-Unis et sur les frontières du Canada. En outre, des prêtres melkites visitent périodiquement de nombreuses stations de la mission.

Ces églises sont établies dans les villes suivantes : New-York City, Boston et Lawrence dans le Massachusetts, Omaha dans la Nébraska, Cleveland dans l'Ohio, Dubois et Scranton en Pensylvanie, Chicago et Joliet dans l'Illinois; Rockley dans le South Dakota, La Crosse au Wisconsin, Pawtucket au Rhode Island, Montréal et Toronto au Canada. Jusqu'ici, ils ont élevé quatre églises de grandes dimensions à Lawrence, à Cleveland, à Dubois et à La Crosse. Le prix élevé du terrain dans les grandes villes les a empêchés d'en construire, de sorte que leurs communautés, dans les autres localités, se réunissent ou dans les églises latines ou dans des immeubles loués. Le nombre des Melkites catholiques aux Etats-Unis s'élève de 8 000 à 10 000, répandus principalement dans les Etats de New-England, en Pensylvanie, dans l'Ohio et dans l'Illinois. Pour leurs besoins spirituels ils ont 13 prêtres, dont 7 sont des moines Basiliens de la Congrégation de Saint-Sauveur, du diocèse de Zahleh, 4 moines Basiliens de la Congrégation de Saint-Jean (Chouérite), des diocèses d'Alep et de Zahleh, et deux prêtres séculiers du diocèse de Beyrouth. Ils n'ont pu entretenir d'école, vu la pauvreté de la plupart de leurs communautés; ils n'ont pas de maison d'instruction « *sunday school* », et la plus grande partie des enfants syriens vont dans les écoles paroissiales de l'Eglise latine les plus rapprochées.

Ils ont une petite feuille arabe, *l'Univers*

(*Al Koun*), publiée à New-York City; ils ont aussi la confrérie de Saint-Georges.

IV. ITALO-GRECS.

A l'extrémité de l'Italie méridionale et dans l'île de Sicile le rite grec a toujours été prospère, même dans les temps apostoliques. Trois papes (saint Eusèbe, Agathon et Zacharie) étaient des Grecs de cette contrée. De nombreux saints grecs honorés par l'Eglise étaient des Italiens méridionaux ou des Siciliens, et le grand monastère grec de Grottaferrata, près de Rome, fut fondé par saint Nil, originaire de Rossano, en Calabre. Les fidèles de rite grec de l'Italie méridionale n'ont pas pris part au schisme, lorsque l'Eglise de Constantinople s'est séparée de Rome. Mais, quoiqu'ils tinssent à leur foi et à leur rite, par le fait même qu'ils n'étaient plus en relation avec leurs compagnons grecs de Constantinople, les partisans de ce rite diminuèrent. Après le schisme, en effet, des Italiens du rite latin s'imaginèrent que la langue et le rite grecs étaient en quelque sorte identifiés avec le schisme, surtout lorsque les Grecs, après le concile de Florence (1439), refusèrent l'union avec l'Eglise romaine. Ainsi arriva-t-il que la langue grecque disparut peu à peu de l'Italie méridionale et, avec elle, le rite grec, qui céda entièrement la place au rite latin.

Pendant que le rite grec était relégué graduellement dans les monastères et dans les villages et qu'il s'apprêtait peut-être à disparaître de l'Italie, il se vit renforcé d'une façon singulière par l'immigration venue de la péninsule balkanique entre les années 1450 et 1500. Les Albanais chrétiens, de rite grec et de langue grecque dans la liturgie, furent persécutés par les Turcs; à la suite des victoires que les Turcs remportèrent sur eux, malgré la bravoure de leur chef, Georges Castriota ou Scanderbeg, ils furent forcés de quitter en grand nombre leur pays natal. Scanderbeg s'adressa au pape Eugène IV, afin d'obtenir pour ses compatriotes la per-

mission de s'établir en Italie et d'échapper ainsi aux persécutions des musulmans. Peu à peu, ils se fixèrent dans la Calabre et la Sicile et reçurent, entre autres privilèges, celui de garder leur rite n'importe où s'établiraient leurs colonies. Depuis lors, à l'instar des habitants grecs de l'Italie méridionale, les Albanais se sont italianisés, mais, de même que les Grecs, ils ont conservé leur rite tout à fait distinct de celui des Latins. Tous les Italiens qui suivent le rite grec dans l'Italie méridionale sont connus sous le nom d'Albanais, bien que la langue albanaise ne soit plus parlée que par la plus ancienne génération de cette nation. La messe et les autres offices liturgiques se disent naturellement en grec, selon le rite byzantin, quoique certaines pratiques latines s'y soient glissées. Ainsi, les plus petites églises n'ont pas d'iconostase; c'est l'évêque et non le prêtre qui administre le sacrement de Confirmation; on suit le calendrier grégorien au lieu du calendrier julien.

Quand l'immigration en Amérique de l'Italie méridionale et de la Sicile commença à prendre de grandes proportions, les Italo-Grecs y vinrent aussi. Ils sont originaires de la Calabre, de l'Apulie et de la Basilicate en Italie, ainsi que des diocèses de Palerme, Monreale et Messine en Sicile. Ils se sont établis dans les Etats-Unis, principalement à New-York, Philadelphie et Chicago, et dans les Etats de la Pensylvanie et de l'Illinois. Il a été constaté que le tiers de la population grecque catholique de l'Italie s'est rendu en Amérique, et quelques Albanais bien informés ont déclaré qu'il y en a même peut-être plus du tiers. On compte 20 000 Albanais aux Etats-Unis, dont le plus grand nombre est fixé aux environs de New-York et de Philadelphie. Ils ne sont guère d'habitude catholiques pratiquants, mais cela doit provenir de ce qu'on les a négligés jusqu'ici dans une certaine mesure, parce qu'on prétend qu'un Italien doit être du rite latin et ne doit aller qu'à l'église latine. Or, ils n'ont ni les moyens

de construire des églises de leur propre rite ni le désir de fréquenter des églises latines, quoique leurs Sociétés secourent ordinairement les églises italiennes catholiques et célèbrent leurs fêtes selon le rite latin. Dans plusieurs villes, ils viennent en aide aux églises des Ruthènes catholiques, et, dans certains cas, peu nombreux du reste, quelques-uns vont même dans les églises des Grecs orthodoxes qui ont le même rite et la même langue liturgique.

Durant l'année 1904, le premier (et jusqu'ici le seul) prêtre italien grec catholique, Rev. Ciro Pinola, fut envoyé de la Sicile aux Etats-Unis par le cardinal Clesia de Palerme, pour veiller au troupeau éparpillé des Grecs catholiques; il est maintenant dans l'archidiocèse de New-York. Il a constaté que ces Italiens, étant accoutumés à la langue et aux cérémonies de l'Eglise grecque, aussi bien qu'envahis par l'inertie de tant de nouveaux venus, ne se rendent pas dans les églises latines, et qu'ils sont devenus la proie de toutes sortes de missionnaires qui ont essayé de leur enlever la fidélité à leurs croyances. De plus, ces Albanais sont les plus pauvres des immigrants italiens, et ils ont été incapables d'établir et d'entretenir une chapelle de leur rite.

Ce prêtre a fait d'énergiques efforts pour veiller sur eux; en 1906, à Pâques, il eut le plaisir d'ouvrir la première chapelle italienne grecque catholique à Broome Street, dans la ville de New-York. Ses efforts ont eu d'heureux résultats: il a maintenant une chapelle de mission plus grande (Notre-Dame de Grâce) à Stanton Street, avec une communauté de quatre cents membres; le rite grec y est observé. Il a aussi établi différents postes de mission à Brooklyn et à Long Island, qu'il visite à intervalles réguliers; mais il a été incapable de faire la moindre chose pour les Italiens grecs catholiques établis en Pensylvanie et ailleurs. D'autres prêtres de leur rite sont nécessaires.

Il existe une petite école attachée à la chapelle grecque catholique à New-York,

où sont enseignés le catéchisme et le chant grec, ainsi que plusieurs autres matières en italien et en anglais; les enfants y sont instruits de leurs devoirs religieux. Il y a une Société d'hommes assez importante, « la Fraternité du Saint-Crucifix », Société s'occupant de secours mutuel, de l'instruction religieuse et de la construction d'une église grecque. Il y a, en tout, de dix à douze Sociétés italo-albanaises ayant des ramifications

dans les différentes parties des Etats-Unis, mais qui s'occupent plus spécialement d'intérêts matériels. Il existe également une petite feuille italienne hebdomadaire, *l'Operaio*, pour les Italo-Albanais et leur rite grec, mais elle est dévouée au socialisme et aux théories les plus dangereuses sur le travail et, par suite, d'une utilité douteuse.

ANDRÉ SHIPMAN.

PHOTIUS ET L'IMMACULÉE CONCEPTION

D'après le cardinal Hergenrœther, Photius a exprimé la doctrine de l'Immaculée Conception *d'une manière suffisante*, « bien que, dans l'Eglise grecque, la question dogmatique n'ait pas été l'objet d'une discussion spéciale. Toutes les expressions qu'on rencontre sur ce point chez les Pères se retrouvent chez Photius, et son sentiment est bien éloigné de celui des Grecs modernes, qui se moquent de la définition dogmatique du 8 décembre 1854 » (1).

Le savant historien et théologien n'a pu fonder son jugement que sur l'emploi des épithètes mariologiques bien connues, dont use Photius à l'exemple de ses prédécesseurs et de ses contemporains (2) et sur certains passages d'une homélie pour la Nativité de la Vierge, qu'il n'a pas, d'ailleurs, suffisamment mis en relief (3). Il n'a pu utiliser deux homélies sur l'Annonciation éditées depuis l'apparition de son ouvrage (4). De ces homé-

lies, la première fut prononcée par le patriarche byzantin dans l'église Sainte-Sophie, probablement en 865, et la seconde au même endroit, vraisemblablement en 879. L'une et l'autre fournissent des données nouvelles, qui nous permettent de considérer Photius comme un partisan avéré de la doctrine catholique.

Voici d'abord un passage tiré de la seconde homélie :

L'archange va vers Marie, la fleur odorante et immarcescible de la tribu de David, le *grand et très beau chef-d'œuvre de la nature humaine, taillé par Dieu lui-même*. Cette Vierge cultive les vertus, pour ainsi dire dès le berceau; elles croissent avec elle; sa vie sur la terre est digne des esprits immatériels.... Aucun mouvement désordonné vers le plaisir, même par la seule pensée, dans cette bienheureuse Vierge. Elle était tout entière possédée du divin amour. Par cela et par tout le reste, elle annonçait et manifestait qu'elle avait été

(1) *Photius, patriarch von Constantinopel*. Ratisbonne, 1869, t. III, p. 555-556.

(2) Πανάχραντος μήτηρ τοῦ Λόγου. — Παναγία παρθένος. — Ἡ ὑπεραγία πανάμωμος δέσποινα.

(3) Cette homélie se trouve dans Migne, *P. G.*, t. CII, col. 547-562. M. Papadopoulos-Kerameus l'a éditée de nouveau dans le *Sbornik* de la Société orthodoxe de Palestine. Saint-Petersbourg, 1892, t. XI, p. 11-52.

(4) S. ARISTARKHIS, *Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι*. Constantinople, 1901, 2 volumes. Les deux homélies

sur l'Annonciation se trouvent dans le tome II, p. 230-245, 368-380. L'homélie sur la Nativité est aussi reproduite, p. 330-351. Voir dans le premier volume, p. 176-187, une homélie εἰς τὴν ὑπαπάντην, qui ne renferme rien d'intéressant pour le sujet qui nous occupe. A noter cependant que Photius y rejette l'opinion de ceux qui ont entendu d'un doute touchant la divinité de Jésus, la prophétie de Siméon à la Vierge: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, p. 185.

véritablement choisie pour épouse au Créateur de toutes choses, même avant sa naissance. La colère, ce monstre redoutable, elle l'enchaînait par les liens indissolubles du calme intérieur et faisait de toute son âme le sanctuaire de la douceur. On ne la vit jamais relâcher les ressorts de sa mâle vertu et de son courage. Même durant la passion du Seigneur, dont elle fut témoin, elle ne laissa échapper aucune parole de malédiction et d'irritation, contrairement à ce que font les mères quand elles assistent au supplice de leurs enfants..... C'est ainsi que la Vierge mena une vie surhumaine, montrant qu'elle était digne des noces de l'Époux céleste, et *donnant l'éclat de sa propre beauté à notre nature informe, qu'avait souillée la tache originelle.* C'est à elle que Gabriel, ministre du mystère de l'avènement du Roi, tient ce noble langage : « Salut, pleine de grâce; le Seigneur est avec toi », qui, *par ton intermédiaire, va délivrer tout le genre humain de l'antique tristesse et malédiction* (1).

Marie, ajoute l'orateur un peu plus loin, *est la Vierge sans tache et toujours vierge, la fille immaculée de notre race* qui a été choisie pour épouse au Roi et Seigneur de l'univers, parmi toutes les habitantes de la terre (2).

On peut dire que Photius a condensé dans ces quelques lignes toute la doctrine de l'Immaculée Conception :

1^o Marie a été l'objet d'une prédestina-

(1) Παραγίνεται πρὸς τὴν Μαριάμ ὁ ἀρχάγγελος, τῆς θαυμάσιας φυλῆς τὸ εὐώδες ἄνθος καὶ ἀμάραντον, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ περικαλλὲς καὶ μέγα καὶ θεολάξευτον ἄγαλμα. Αὕτη γὰρ ἡ παρθένοσ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐξ αὐτῶν σπαργάνων τὰς ἀρετὰς ὑποτρερομένη, καὶ ταύταις συναύξουσα, ἀύλου πολιτείας βίον ἐπὶ γῆς εἶδιδου πολιτεύεσθαι..... Ἦν ὅλη τῷ θεῷ κάτοχος ἔρωτι. Τοῦτοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι δεινῶσά τε καὶ ὑποσάλπιξουσα ὡς ἀληθῶσ αὕτη τῷ ποιητῇ τῶν ὄλων εἰς νύμφην εἰη ἀφορισμένη καὶ πρὸ γεννήσεωσ..... Οὕτω δὴ τῆσ παρθένοσ, οἷσ τῶν ἀνθρωπίνων ὑπερετείνετο μέτρων, τῶν οὐρανίων θαλάμων ἀξίασ ἐπιδεικνυμένησ, καὶ τὴν ἡμετέραν ἄμορφον ἰδέαν, ἣν ὁ τῶν προγόνων κατεκλήιδωσε ῥύπος, τῷ οἰκείῳ ἐναγλαΐζουσῆσ κάλλει, ὁ Γαβριὴλ ἐπέστη τῆσ βασιλικῆσ παρουσίασ, τῷ μυστηρίῳ διακονούμενοσ. ARISTARKHIS, *loc. cit.*, p. 372-374.

(2) Ἐπειδὴ περ ἡ ἄσπιλοσ κόρη, ἡ ἀειπαρθένοσ Μαρία, ἡ τοῦ ἡμετέροσ γένουσ ἄμομοσ θυγάτηρ, οὐκ ἀπὸ μιᾶσ πόλεωσ, οὐδ' ἐξ ἐνόσ ἔθνοουσ, ἀλλὰ συμπάσῆσ τῆσ οἰκουμένησ ἀπὸ πασῶν τῶν ἄλλων εἰς νύμφην μόνη τῷ παμβασιλεὶ καὶ δεσπότῃ τῶν ὄλων ἐκλέγεται. *Ibid.*, p. 376.

tion spéciale. Elle a été choisie *avant sa naissance, parmi toutes les générations humaines*, pour être l'Épouse du Créateur, la Mère du Verbe.

2^o Loin d'avoir été souillée par la tache originelle, elle embellit de sa propre beauté la nature humaine, privée de sa forme divine et maculée par le péché d'Adam et d'Eve. Elle est la fille immaculée de notre race; le chef-d'œuvre que Dieu a taillé de ses propres mains (1).

3^o Elle a ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence, qui sont une suite du péché originel. Tout entière possédée du divin amour, son âme avait sur elle-même et sur le corps cette maîtrise parfaite qui était un des privilèges de l'état d'innocence.

4^o Sur une terre si bien préparée, les fleurs des vertus se sont épanouies dès l'âge le plus tendre. La Vierge n'a jamais commis le moindre péché actuel, et sa sainteté acquise est allée de progrès en progrès.

5^o Cette pureté absolue de l'âme et du corps a rendu Marie digne d'être choisie pour la Mère du Rédempteur et la Coopératrice de son œuvre.

Les mêmes idées se retrouvent en maints autres endroits de cette seconde homélie sur l'Annonciation, de la première sur le même sujet et de l'homélie sur la Nativité.

Un passage de cette dernière mérite particulièrement d'être mis sous les yeux du lecteur :

La Vierge, en naissant d'un sein stérile, *sanctifie le sein infécond de la nature*, et ente sa stérilité pour lui faire produire des fruits de vertu. A ceux, en effet, par l'intermédiaire desquels elle a prêté au Seigneur et propriétaire de toute chose les filets de son sang immaculé pour arroser toute la masse [du genre humain] desséchée [par le

(1) L'expression « θεολάξευτον ἄγαλμα » et autres semblables : θεότευκτον ἔνοπρον, *Ibid.*, p. 379; θεογάλευτοσ κάμνοσ, p. 380, indiquent une intervention spéciale de Dieu, qui n'est pas seulement, comme nous l'avons déjà dit à propos d'autres écrivains, le miracle qui a fait cesser la stérilité d'Anne.

péché], elle annonce la bénédiction de la fécondité et en est elle-même le gage (1).

Le péché originel avait frappé la nature humaine de stérilité dans l'ordre de la grâce et de la sainteté. Cette stérilité, figurée par la stérilité d'Anne, cesse quand Marie paraît au monde. Elle-même est un fruit de sainteté et le gage de la fécondité de la nature humaine, par le fait qu'étant fille d'Adam et d'Eve, elle va fournir au Verbe rédempteur la matière immaculée de son incarnation.

L'incarnation était, en effet, le seul moyen pour le Fils de Dieu de devenir fils de l'homme. Mais l'incarnation suppose la naissance; la naissance est le terme de la conception et de la gestation. L'une et l'autre exigent une mère. *C'est pourquoi il fallait que sur terre une mère fût préparée au Créateur pour refaçonner ce qui avait été brisé; et cette mère devait être vierge, afin que, comme le premier homme avait été formé d'une terre vierge, de même un sein vierge fût l'instrument de la réformation*, et que fût écartée de l'enfantement du Créateur toute idée de plaisir, même de celui qui est légitime.... Mais quelle femme était digne de devenir la mère de Dieu et de prêter une chair à celui qui enrichit l'univers? Pas une autre que celle qui naît aujourd'hui miraculeusement de Joachim et d'Anne..... (2)

Il fallait, oui, il fallait que celle qui, dès le berceau, avait conservé son corps chaste, son âme chaste, ses pensées chastes, fût prédestinée à être la mère du Créateur.... Il fallait que celle qui était née merveilleusement d'un sein stérile et avait fait cesser

l'opprobre de ses parents réparât la faute des ancêtres.... Il fallait que celle qui s'était rendue toute belle de la beauté de l'âme parût aux regards de l'Époux céleste comme une épouse choisie et vraiment digne de lui (1).

Photius insiste beaucoup sur cette idée que Marie s'est rendue digne par sa sainteté du choix que Dieu a fait d'elle :

La Vierge a trouvé grâce auprès de Dieu, parce qu'elle s'est rendue digne du Créateur, parce qu'en ornant son âme de la beauté de la chasteté, elle a préparé au Verbe un séjour tout désirable. Elle a trouvé grâce auprès de Dieu, non seulement parce qu'elle a conservé une virginité immaculée, mais aussi parce que sa volonté est restée sans tache et que, dès son enfance, elle a été un temple vivant consacré à Dieu (2).

Cette sainteté acquise suppose, d'ailleurs, la sainteté initiale. Photius nous l'a déjà dit expressément. Il l'insinue d'une manière voilée lorsqu'il déclare que, même si la Vierge était née d'une mère féconde, sa naissance aurait été extraordinaire (3). Il exprime aussi la coopération de Marie à l'œuvre de la rédemption en termes si énergiques, qu'en dehors de tout autre témoignage, les textes qui se rapportent à cette coopération suffiraient à nous le faire considérer comme un témoin de l'Immaculée Conception. Marie a frappé le péché de stérilité (4). Elle a réparé la défaite originelle (5). Par elle, le diable

(1) Ἔδει γὰρ, εἶδει τὴν ἐξ αὐτῶν σπαργάνων ἀγνὴν μὲν τὸ σῶμα, ἀγνὴν δὲ τὴν ψυχὴν, ἀγνοῦς δὲ τοὺς λογισμοὺς κρείττονι λόγῳ συντηρήσασαν μητέρα ταύτην προορισθῆναι τοῦ πλάσαντος. — Ἔδει τὴν τῷ κἀλλεὶ τῆς ψυχῆς αὐτὴν ὠραίως ἐμμορφώσασαν, λογάδα νόμφην ἐμφανισθῆναι τῷ οὐρανίῳ νομίῳ ἐμπρέπουσαν, *Ibid.*, p. 348, 349.

(2) Εὖρε χάριν ἢ παρθένος παρὰ Θεῶ, ὅτι ἀξίαν αὐτὴν τῷ δημιουργῷ κατεσκεύασεν, ὅτι τῷ κἀλλεὶ τῆς ἀγνείας τὴν αὐτῆς ψυχὴν ὠραίωσα κατοικητήριον ἀξίεραστον αὐτὴν τῷ Λόγῳ ἠτοιμάσατο..... ὅτι οὐ μόνον τὴν παρθενίαν ἄχραντον διετήρησεν, ἀλλὰ γε καὶ τὴν προαίρεσιν ἀμόλυντον διετήρησεν· ὅτι ἐκ βρέφους καθηγιασθη Θεῷ νῶς ἐμψυχος. *Homil. I in Annunt. Ibid.*, p. 236.

(3) Ἐξ ἀγόνων λαγόνων ἢ παρθένος προέρχεται, ὅτε καὶ γονίμων ὄντων, ὁ τόκος παρ᾽ ὅξος. *Homil. in Nativit. Ibid.*, p. 334.

(4) Τῆς ἀμαρτίας ἢ στείρωσις. *Ibid.*

(5) Ἀνασώσασθαι γὰρ ἔσχε τὸ προγονικὸν ἢ ἀπόγονος ἢ τέττα. *Ibid.*, p. 349. Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, ὅτι τῆς γυναικείας παραπτώσεως ἀνεκαλέσω τὸ ἕττημα. *Homil. I in Annunt. Ibid.*, p. 244.

(1) Κόλιπων ἀγόνων παρθένος προκύπτουσα τὴν ἀγονον μήτραν ἀγιάζει τῆς φύσεως, εἰς ἀρετῶν εὐκαρπίαν τὸ ταύτης ἄκαρπον ἐγκεντρίζουσα. Δι' ὧν γὰρ τῷ δεσπότῃ πάντων καὶ γεωργῷ τὰ των ἀχράντων αὐτῆς αἰμάτων βρεῖθρα εἰς ἀρδείαν ὄλου καταξηρανθέντος ἔχρησε τοῦ φυχάματος, τοῦτοις εἰκότως καὶ τὴν τῆς καρποφορίας εὐλογίαν ἀναδέχεται. *Homil. in Nativit. Deiparæ. ARISTARKHIS, loc. cit.*, p. 343. Les mots « δι' ὧν.... τοῦτοις » paraissent se rapporter, dans le contexte, à Adam et Eve. On pourrait les prendre pour des expressions adverbiales, sans que le sens fût modifié.

(2) Μητέρα ἄρα εἶδει κάτω διευτρεπισθῆναι τοῦ πλάστου εἰς τὸ συντριβῆν ἀναπλάσασθαι, καὶ ταύτην παρθένον, ἢ ὡσπερ ἐκ παρθένου γῆς ὁ πρῶτος ἄνθρωπος διεπέπλαστο, οὕτω καὶ διὰ παρθένου μήτρας πραγματευθῆ ἢ ἀνάπλασις. *Ibid.*, p. 348.

a été vaincu et foulé aux pieds, l'amère sentence portée contre le genre humain a été levée (1). Le Roi de l'univers a désiré la beauté de celle qui était chaste d'âme, de corps et de pensée pour le renouvellement et la refonte de l'image de Dieu, défigurée par les artifices du Méchant (2).

Il est donc bien vrai, comme l'a dit le

cardinal Hergenrœther, que la doctrine de Photius est très différente de celle des Grecs modernes, qui enseignent que la Mère de Dieu a contracté la souillure originelle et qu'elle n'en a été purifiée qu'au jour de l'Annonciation.

M. JUGIE.

Constantinople.

EXÉCUTION

DE L'EMPEREUR MAURICE A CALAMICH EN 602 (3)

Sur la côte d'Asie, face à la vieille Byzance, la terre se découpe en dentelures capricieuses. Ici, elle pousse vers la mer un éperon hardi; là, elle dresse sa masse imposante au-dessus des flots, pour se dérober plus loin sous la poussée des vagues, s'embusquer derrière les criques, guetter à travers les rochers, s'étendre mollement, quand le vent fléchit, le long des eaux mortes. Dès l'origine, la nature y a creusé deux baies ravissantes. De la première, le vaste port qui devrait s'étendre depuis le cap méridional de Scutari jusqu'à la falaise de Moda-Bournou, je ne dirai rien, sinon que le sens esthétique des mortels semble se complaire dans ce pays à enlaidir, parfois à supprimer les sites qui parleraient le mieux à l'âme. La

seconde, la baie de Calamich, existe encore, telle que la bonne nature l'a faite : avec son horizon lumineux, son cercle de verdure, ses flots qui chantent suivant la saison leur chanson douce ou plaintive, son ciel qui rit ou se voile de nuages, son panorama grandiose se profilant à l'infini pour se perdre dans la mer et la mer dans l'air bleu. Au Nord, le promontoire de Moda barre l'horizon de sa muraille sombre; au Sud, la presqu'île de Phanarakaki darde sa flèche aiguë au milieu des flots; la rivière du Chalcédon, au Centre, traîne paresseusement ses eaux fangeuses; partout, villas et chalets, vergers et potagers marient leurs couleurs discrètes ou crues et les baignent dans la lumière.

Dans ce cadre poétique, sur cette rive sonore où tout semble parler de joie et de bonheur, s'est déroulé, voilà plus de treize cents ans, un horrible drame, l'un des plus sanglants de l'histoire byzantine, qui en compte un si grand nombre. La baie de Calamich s'appelait alors le port d'Eutrope, du nom d'un riche questeur qui, vers la fin du ve siècle de notre ère, s'y était bâti une maison de campagne et dont l'épithaphe métrique peut se lire encore dans la petite église orthodoxe. Et c'est pour revivre ensemble les détails de la catastrophe qui déchaîna cette tragédie, beaucoup plus que pour contempler

(1) Χαῖρε, κεχαριτωμένη, δι' ἧς νεκροῦται καὶ καταργεῖται καὶ καταπατεῖται διάβολος. Χαῖρε, κεχαριτωμένη, δι' ἧς ἡ πικρὰ κατὰ τοῦ γένους ἀπόφασις τῷ γλυκασμῷ τῶν σῶν εὐαγγελίων ἀπαλείφεται, *Homil. II in Annunt. Ibid.*, p. 379.

(2) Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ἥς τοῦ κίλλου ὁ βασιλεὺς τῶν ἀπάντων, ἀγνῆς καὶ ψυχῆς, καὶ σώματι, καὶ λογισμῷ συντηρουμένης, ἐπεθύμησεν εἰς ἀνακαινισμόν καὶ ἀνάπλασιν τῆς παλαιωθείσης εἰκόνης ταῖς τοῦ πονηροῦ μὴχαναῖς, *Ibid.*

(3) Conférence lue le 1^{er} avril 1910 à la réunion annuelle de l'Institut archéologique russe de Constantinople. L'énumération des sources originales consultées serait trop longue; je me contente de renvoyer à LEBEAU, *Histoire du Bas-Empire*, édit. Saint-Martin, Paris, 1829, t. X, p. 150-456, et R. SPINTLER, *De Phoca imperatore Romanorum*, Iéna, 1905, où elles sont indiquées.

les splendeurs éternelles de la nature, que je vous adresse aujourd'hui la parole.

*
*
*

L'empereur Maurice occupait alors le trône de Byzance. Il y était monté le 14 août 582, à l'âge de quarante-trois ans, après la mort de Tibère II, son beau-père. Quoique né à Arabissos, dans la Cappadoce, on le disait originaire d'une famille de Rome. Du Romain il avait la taille courte et trapue, le menton glabre, la tête rasée, les mœurs austères, la sobriété et l'endurance, l'amour de la discipline et du travail. D'un abord réservé et même timide, Maurice montrait envers ceux qui avaient réussi à l'approcher une humeur charmante; il encourageait les lettres, protégeait les artistes, veillait d'un œil jaloux sur les finances de l'empire, et, tout en observant scrupuleusement ses devoirs religieux, savait se tenir à l'écart des querelles confessionnelles. Soldat dans l'âme, il était de bonne heure entré en contact direct avec le soldat et, dès avant son avènement à l'empire, avait promené victorieusement les aigles impériales sur les champs de bataille d'Europe et d'Asie. On lui attribue un traité sur l'art militaire, qui atteste en lui, avec sa sollicitude pour le soldat, le vieil esprit romain des Scipion et des César. Sous son règne, Avars, Esclavons et Perses furent refoulés ou contenus au delà des frontières, et, chose inouïe dans les annales du monde, Maurice eut l'âme assez haute pour mettre ses armées au service de son plus mortel ennemi, le shah Chosroès, lorsque celui-ci eut perdu le trône de ses pères par la révolte de Bahram-Tchoubin. Si j'ajoute que son affection pour sa femme et ses nombreux enfants était proverbiale, j'en aurai fini avec l'énumération de ses qualités et prouvé, je crois, du même coup que peu d'hommes furent aussi dignes que lui de s'asseoir sur le trône impérial.

Tout n'est pas, cependant, à admirer chez Maurice, qui avait des défauts, et des défauts assez graves. Il confondait parfois les intérêts de l'empire avec ceux de sa

famille; il sacrifiait trop souvent à des incapables, comme son frère Pierre et son beau-frère Philippicus, la carrière de braves généraux comme Priscus, le succès de ses armées et surtout l'avenir de son pays. Sa réserve vis-à-vis des nouveaux venus allait quelquefois jusqu'à la raideur et éloignait de lui des gens qui, bien accueillis, l'auraient servi avec intelligence et dévouement. Sous prétexte de fermer sa porte aux solliciteurs importuns, il devenait la proie d'une coterie qui exploitait sa timidité au mieux de ses intérêts. Enfin et par-dessus tout il thésaurisait. Ce n'est pas que, selon le mot de Tibère, il tondit de si près le troupeau des contribuables que parfois il l'écorchât, car il fit remise du tiers des impôts établis sous les règnes précédents; mais son économie outrée, sa parcimonie sordide en des matières qui ne le comportaient pas, devenait chez un souverain une faiblesse inexcusable.

Ce fut cette avarice qui entraîna Maurice d'une faute dans une autre, et finalement causa sa perte. La faute initiale remonte à l'année 588, presque au début de son règne, bien que les conséquences définitives n'en aient été ressenties que quatorze ans plus tard. A ce moment, l'armée de Syrie campait à Monocarton, aux portes de Constantine, quand, à la nouvelle que l'empereur lui supprimait le quart de sa ration et de sa solde, elle se révolta. Général en chef, officiers supérieurs ou inférieurs, tous durent s'enfuir ou s'effacer devant les remplaçants que les séditieux voulurent bien leur donner. Deux généraux, désignés successivement par l'empereur pour commander les troupes, subirent le même sort; et il ne fallut rien moins qu'une attaque imprévue des Perses et la harangue enflammée du patriarche d'Antioche, Grégoire, qui fit appel aux plus grandioses souvenirs de l'histoire romaine, pour décider les mutins à rentrer dans l'ordre. En cette occasion, pour une économie mal entendue, Maurice avait joué sa couronne et sa vie; il ne le comprit pas, et, en 596, il vit la

même armée qu'il avait ramenée de Syrie en Thrace se soulever à nouveau pour une retenue de solde.

Au lieu d'ouvrir les yeux sur sa passion maudite, qu'il était le seul peut-être à ignorer, l'empereur résolut de punir l'acte d'indiscipline dont cette armée venait par deux fois de se rendre coupable. S'il l'avait fait ouvertement, tout en trouvant l'acte peu politique, l'histoire n'aurait qu'à s'incliner devant sa volonté de maintenir intact l'honneur militaire et d'atteindre toutes les responsabilités, si haut placées ou si nombreuses qu'elles fussent. Il n'en fut rien, et, par une trahison voulue, peut-être même concertée avec l'empereur, le général Commentiolos laissa tomber cette armée aux mains des Avars; puis, le refus obstiné de l'empereur de verser la rançon assez modique que le Khagan exigeait entraîna l'égorgement de 12 000 prisonniers.

Tel est, du moins, le récit des chroniqueurs; mais si la première partie en paraît indiscutable, li n'en est pas de même de la seconde, que passe sous silence un historien de l'époque, Théophylacte Simocatta. Et alors même qu'il serait prouvé que le roi des Avars a réellement mis à mort 12 000 soldats byzantins, dont Maurice avait refusé de payer la rançon, il ne s'ensuivrait pas que celui-ci ait voulu causer par son refus une pareille boucherie. La conscience de cet empereur, dont la bonté native est incontestable, est assez chargée du poids d'un premier crime pour qu'on n'aille pas lui en imputer un second.

Quoi qu'il en soit du fait et des raisons qui poussèrent le monarque à adopter pareille attitude, le peuple ne vit là qu'une nouvelle manifestation de son avarice incurable. Pour le coup, sa colère passa aux extrêmes, et, comme le mécontentement dans l'armée et dans l'empire croissait de jour en jour, la catastrophe parut imminente.

*

**

On était alors aux derniers jours de l'année 600. Exaspérée par le sort qu'a-

vait subi l'armée de Commentiolos, la seconde armée de Thrace, commandée par Priscus, se révolta à son tour et réclama la punition du général perfide. Une députation vint donc apporter ses doléances à Constantinople, et l'un des délégués, le centurion Phocas, recourut en plein Sénat à de telles invectives contre l'empereur qu'un patrice dut intervenir et frapper au visage l'officier insolent pour le ramener à la raison. Néanmoins, la population de la capitale prit fait et cause pour les insurgés, et Maurice se vit contraint de donner des juges à Commentiolos, quitte à gagner ensuite les députés par des présents ou par des menaces et à les faire renoncer au procès.

Une fois la comédie jouée, Commentiolos revint en Thrace prendre le commandement d'une nouvelle armée et, de concert avec Priscus, continuer l'expédition contre les Avars. Sa maladresse ou sa malchance ordinaire ne le servit pas mieux dans cette campagne de 601 que dans les précédentes, alors que son collègue Priscus remportait coup sur coup cinq victoires sur l'ennemi commun.

C'était ou jamais l'occasion pour Maurice de rentrer en grâce auprès de ses sujets et de regagner la popularité perdue. Il ne sut pas en profiter; en traitant avec les Avars, il perdit presque tout le fruit des victoires de Priscus, et, l'année d'après, il substitua à ce général valeureux son incapable frère dans le commandement de l'armée de Thrace. Pourquoi un choix si malheureux, quand l'orage grondait déjà autour du faible empereur, quand la population de sa capitale lui prodiguait les insultes et l'avait même assailli à coups de pierres, le jour de Noël de l'année 601? Sans doute parce que, au milieu de ses alarmes, Maurice n'avait plus confiance que dans sa propre famille; confiance fort limitée d'ailleurs, puisque, sur un simple soupçon, il interdit l'accès du palais à son beau-frère Philippicus.

Un nouvel acte d'avarice acheva de perdre l'empereur. A l'approche de l'hiver, après des razzias fructueuses sur les terres

des Esclavons, l'armée d'Europe commandée par le frère de Maurice se proposait de repasser le Danube et de camper jusqu'à la belle saison sur le territoire de l'empire; le souverain, au contraire, lui fit intimer l'ordre de garder ses positions et d'hiverner là, aux dépens de l'ennemi. Dès le premier bruit de cette nouvelle, en dépit des officiers supérieurs qui s'employaient à retenir leurs hommes, les troupes franchirent tumultueusement le fleuve, afin de prendre leurs quartiers d'hiver à Palastolon. Le général Pierre s'était déjà enfui devant l'émeute, à 20 milles de là, d'où il engageait par des intermédiaires des négociations avec les mutins. Il les avait à peu près décidés à regagner leurs anciennes positions, quand, la neige et le froid étant survenus, les soldats déclarèrent qu'ils ne quitteraient le camp que pour rentrer chez eux. Et sur ce, une députation composée de huit officiers et soldats vint de leur part demander au général l'autorisation de revenir dans leurs foyers. Le centurion Phocas était à la tête de la délégation; comme jadis au Sénat devant l'empereur, son arrogance et sa brutalité le distinguaient entre tous.

Pierre, incertain de la conduite à tenir, expédia courriers sur courriers à Constantinople pour informer son frère de ce qui se passait et en obtenir des instructions détaillées. Parmi les noms des rebelles, celui de Phocas frappa l'empereur. Se rappelant les insultes qu'il avait reçues de lui au Sénat, se rappelant aussi une vieille prédiction qui le mettait en garde contre les personnes dont le nom commençait par un Φ , il fit aussitôt venir au palais son beau-frère Philippicus :

— Connaissez-vous Phocas? lui demanda-t-il tout à coup.

— Oui, répartit Philippicus, et vous-même, vous devez le connaître. Avez-vous oublié l'insulte qu'il vous a faite au Sénat? C'est un séditieux, à la fois insolent et lâche.

— Ah! interrompit Maurice; s'il est lâche, il sera meurtrier. Que la volonté de Dieu soit faite!

Au fond, l'empereur sentait son énergie l'abandonner devant ces mutineries qui venaient périodiquement débaucher ses troupes et entretenaient un esprit de révolte chronique parmi ses soldats. Ne sachant trop à qui s'en prendre et craignant de tout perdre s'il venait à céder tant soit peu, il s'obstina à exiger la réalisation immédiate d'un ordre mal conçu et voulut, coûte que coûte, être obéi. Pierre reçut donc à nouveau l'ordre de franchir le Danube et de mener l'armée hiverner chez les Esclavons. Le général, qui n'ignorait pas son peu de popularité, se garda bien d'en informer lui-même ses troupes. Dans un Conseil de guerre tenu avec les officiers qu'il avait appelés auprès de lui, il leur communiqua les ordres formels de Maurice; et, malgré la certitude qu'ils avaient d'être désobéis, ceux-ci durent se soumettre. De fait, à peine l'ordre venu de Constantinople leur était-il transmis que les soldats révoltés élevaient Phocas sur un bouclier et le proclamaient général. Les officiers eurent à peine le temps de s'enfuir auprès de Pierre et, de là, avec lui jusqu'à la capitale.

*
*
*

L'aventurier qui levait ainsi le masque en arborant l'étendard de la révolte contre son légitime souverain était d'origine thrace, un demi-barbare, dit un historien du temps. Il avait alors cinquante-cinq ans. Voici le portrait peu flatté qu'en ont laissé deux chroniqueurs byzantins et qui semble emprunté à un document officiel : « De taille moyenne, difforme, l'œil torve et les cheveux d'un rouge de feu, les sourcils barrés, le menton ras, la joue percée d'une cicatrice qui noircissait dans les moments de colère, Phocas était ivrogne, sanguinaire, débauché, cruel, grossier dans ses propos, insensible à tout et de mœurs sauvages. » Avec la barbe en moins — qu'il porte du reste sur ses monnaies — et les vices en plus, c'est le paysan du Danube de La Fontaine que nous avons sous les yeux :

Toute sa personne velue
Représentait un ours, mais un ours mal léché.
Sous un sourcil épais il avait l'œil caché,
Le regard de travers, nez tortu, grosse lèvre...

D'un rustre pareil, Maurice n'avait rien à attendre. Déjà deux amis de l'insurgé étaient venus secrètement à Constantinople travailler la population et la détacher du *basileus*, tandis que l'armée en révolte se dirigeait à marches forcées sur la capitale. En vain, l'empereur avait-il envoyé au-devant d'elle des officiers négociant avec Phocas; celui-ci, dont l'insolence croissait à mesure que Maurice s'abaissait à des démarches plus humiliantes, ne voulut même pas les entendre. Peu à peu, malgré la police impériale qui avait reçu ordre de surveiller tous ceux qui arrivaient de la Thrace, la population de Byzance fut avertie.

« Ce n'est qu'une émeute excitée par quelques mécontents; elle s'apaisera vite », avait dit Maurice lors des jeux du cirque, afin de tranquilliser la foule. Loin de se calmer, l'émeute grossissait à vue d'œil. Déjà l'armée de Phocas campait à Callicratia, où le fils aîné de l'empereur, tenu par Maurice dans l'ignorance d'aussi graves événements, était en train de chasser en compagnie de Germain, son beau-père. Elle lui offrit la couronne impériale que Théodose, le prince héritier, repoussa avec horreur; la même proposition fut faite à Germain qui, sans opposer de refus catégorique, partit aussitôt avec son gendre pour Constantinople.

L'accueil qu'ils y reçurent de l'empereur fut peu amical, par suite de l'indulgence et du respect particulier que les révoltés leur avaient témoigné à Callicratia. Si l'héritier du trône ne méritait pas d'être traité avec tant de froideur, lui qui venait en des circonstances difficiles de se révéler fils respectueux et sujet loyal, par contre, la conduite ambiguë de Germain était faite pour inspirer une juste défiance à l'empereur. Maurice alla-t-il, dans la courte entrevue qu'il eut avec lui, jusqu'à le menacer de mort? Sans

être certaine, la chose est assez probable, et le fils de Maurice, qui était en même temps le beau-fils de Germain, le comprenant ainsi, pria son beau-père de se réfugier dans un lieu d'asile, où sa vie ne courrait aucun danger. Germain, qui avait déjà gagné son logis, s'enfuit dans une église voisine, où il se crut davantage en sûreté; des gardes en interdisaient l'accès à tous.

A peine Germain s'est-il abrité dans ce sanctuaire qu'un haut fonctionnaire du palais, l'eunuque Etienne, vient de la part de Maurice et veut forcer la consigne, soi-disant pour calmer les craintes de Germain; il est repoussé par la foule. Le prisonnier profite alors de l'obscurité de la nuit pour se réfugier à Sainte-Sophie, pendant que l'empereur, furieux de son échec, déverse son mécontentement sur son fils aîné et s'oublie même jusqu'à le frapper du bâton. Des chambellans viennent ensuite, les uns après les autres, engager Germain à quitter son refuge; ce dernier avait presque fini par y consentir, quand la foule, excitée sous main par les partisans de Phocas, aigrie par les factions verte ou bleue et croyant de bonne foi à un attentat sacrilège de la part de l'empereur, se soulève à son tour. Cette fois, ce n'est pas seulement l'armée de Thrace, mais toute la population de la capitale qui prend parti contre Maurice. Au bruit du tumulte, les gardes placés sur les murs et aux portes de la ville pour en repousser les envahisseurs désertent leur poste et se joignent aux séditieux; avec les ténèbres de la nuit, le fracas du vent du Midi qui souffle en tempête, le tumulte et le désordre augmentent et, la canaille s'en mêlant, au milieu des vociférations et des blasphèmes proférés contre Maurice et contre le patriarche, les membres de la faction verte hostile à l'empereur mettent le feu au palais du sénateur Constantin Lardys, un des familiers de la cour.

Devant l'émeute triomphante et apprenant que l'armée de Phocas approchait de la capitale, Maurice se dépouille de la pourpre impériale; puis sous les habits

d'un simple particulier, il monte avec toute sa famille sur un dromon rapide qui doit l'emporter loin de Constantinople. C'était le 23 novembre de l'année 602, un vendredi, un peu avant le lever du jour; il avait avec lui sa femme Constantine, ses neuf enfants, le sénateur Lardys, quelques amis et quelques domestiques.

Hélas! il était dit que tout se réunirait contre le malheureux souverain! Ce jour-là, il souffrait de la goutte — maladie commune aux habitants de Constantinople, assure Théophylacte Simocatta, — et la mer était démontée par un fort vent du Sud. C'est en vain que les rameurs essayèrent de résister à l'impétuosité des flots et de l'ouragan; force leur fut, pour ne pas être engloutis, de longer les côtes rocheuses de la Bithynie et de se laisser échouer dans la région de Pendik. Un nouvel accès de goutte, plus fort que les précédents, rendait Maurice absolument incapable de monter à cheval; il se réfugia donc avec toute sa famille dans l'église voisine de Saint-Autonyme, et là, dans la prière et dans la résignation, il attendit les volontés du ciel.

Un dernier appui lui restait encore sur la terre, appui bien lointain et surtout bien incertain, le shah de Perse Chosroès; il résolut d'y recourir. Appelant son fils Théodose et son ami Lardys, il les envoya auprès du souverain persan en leur lisant :

— Faites-le souvenir des secours que je lui ai prêtés dans son infortune; exposez-lui nos malheurs : ils sont les mêmes que les siens. Il est maintenant ce que j'étais alors : qu'il s'acquitte envers moi par une prompte reconnaissance.

Puis, leur montrant l'anneau qu'il portait au doigt, il ajouta :

— Quelque ordre que vous receviez de ma part, ne revenez pas qu'on ne vous présente cet anneau.

* *
La nuit même où Maurice prenait la fuite, le patrice Germain essayait, mais inutilement, de saisir la couronne impériale; il fut repoussé par la faction des

Verts. Les émissaires de ceux-ci allèrent, le 23 novembre, chercher Phocas et son armée à Rhegion (Keutchuk-Tchekmedjé) et les amenèrent à l'Hebdomon, le Macri-Keui moderne. Le Sénat, le patriarche, les fonctionnaires et les habitants de Constantinople s'y trouvaient déjà, prêts à s'incliner devant le nouvel astre naissant.

Alors, on vit se jouer, devant la multitude impatiente, la scène de modestie la plus étrange et la plus fausse que l'on pût imaginer. Phocas, dont toute la carrière militaire n'avait été qu'une aspiration à la couronne impériale, offrit l'empire à Germain, et celui-ci, qui avait tenté la nuit même de se faire proclamer *basileus*, déclina l'offre en faveur de Phocas. Le peuple, qui ne comprenait rien à ces protestations hypocrites, se prononça pour ce dernier, qui fut sur-le-champ couronné et sacré par le patriarche Cyriaque dans l'église Saint-Jean-Baptiste. On avait eu soin de lui imposer au préalable une profession de foi orthodoxe. Deux jours après, le dimanche 25 novembre, le nouveau *basileus* entra dans Constantinople par la Porte dorée et la voie triomphale, sur un char d'or trainé par quatre chevaux blancs. Des officiers et des domestiques répandaient sur son passage une pluie d'or et d'argent, puisés à pleines mains dans les caisses du Trésor que Maurice avait remplies avec tant d'avidité. Au cirque, au théâtre, dans les rues, sur les places, partout jeux et spectacles pour l'inauguration d'un règne qui devait s'écrouler dans la boue et dans le sang.

Le lundi 26, les soldats reçurent la gratification d'usage lors de l'avènement d'un souverain; puis la femme de Phocas, Leontia, fut couronnée et revêtue du titre d'*Augusta*. A ce propos, pour une vaine question d'étiquette, les Bleus et les Verts faillirent en venir aux mains, et, comme on brutalisait le chef des Bleus, faction hier encore attachée au monarque déchu, celle-ci sut rappeler à Phocas que Maurice vivait toujours. Ce fut l'arrêt de mort prononcé contre le malheureux souverain. L'usurpateur résolut de supprimer

la cause du désordre, et des soldats allèrent sur-le-champ ramener Maurice et sa famille de son lieu d'asile à Chalcedoine. Tous furent arrachés à l'église Saint-Autonyme et prirent aussitôt le chemin du port d'Eutrope ou de la baie de Calamich. Seul manquait à l'appel Théodose, le prince héritier, que son père avait député auprès de Chosroès.

Le lendemain, mardi 27 novembre, était le jour fixé pour l'exécution. Le vent du Sud, qui avait soufflé les journées précédentes, était complètement tombé. Pas une ride sur la mer, pas un murmure dans les feuilles déjà jaunies des grands arbres. Seule, une légère brise jouait dans l'atmosphère, tempérant les ardeurs d'un beau soleil d'automne. De bonne heure, la foule avait envahi le rivage, si loin que pût porter le regard, dans les costumes et les poses les plus pittoresques. Sur les flots, des embarcations allaient et venaient, portant des groupes de curieux qui ne voulaient rien perdre du spectacle. Foule sans pudeur et sans respect, acclamant hier son souverain, prête à applaudir aujourd'hui à l'égorgement de toute sa famille !

Soudain, un remous se produisit dans la multitude ; des soldats, cavaliers et fantassins, apparurent, l'épée ou la lance à la main, encadrant le triste cortège. Lilius, l'officier qui commandait, fit un signe : la garde se rangea à droite et à gauche, des deux côtés de l'église et du monastère, que l'église actuelle de Calamich a sans doute remplacés. Les victimes prirent place à ciel ouvert, près des flots qui murmuraient sur la grève, à côté du bourreau qui attendait. Il y avait là cinq enfants dont l'aîné avait seize ans à peine : Tibère, Pierre, Paul, Justin et Justinien : leur père, qui les couvrait d'un regard triste et résigné tout à la fois ; enfin, deux généraux : Pierre, le frère de Maurice, et le malheureux Commentiolos.

Sur un signe de Lilius, le bourreau brandit la hache, et une première tête d'enfant roula sur le sable.

— Vous êtes juste, Seigneur, et vos

jugements sont équitables, murmura aussitôt le pauvre Maurice, sur lequel avait giclé le sang de son enfant.

Trois fois encore, la hache s'abattit sur trois jeunes têtes, sans que le père, tout souillé du sang de ses fils, trouvât autre chose à redire que la plainte résignée du Psalmiste.

Une dernière fois, le bourreau levait son arme, quand Maurice l'arrêta ; il venait de s'apercevoir que ce n'était pas son enfant. Dans un sublime élan de générosité, la nourrice avait caché Justinien, le dernier rejeton de la famille impériale, et lui avait substitué son propre fils. Le cœur du souverain fut à la hauteur du cœur de cette femme du peuple ; il dénonça la pieuse fraude, ne voulant pas se rendre coupable d'homicide, en laissant un enfant étranger périr à la place du sien. L'exécution fut suspendue un instant, et l'on ne tarda pas à retrouver le petit Justinien, blotti près de sa mère et de ses sœurs, qui attendaient dans une maison voisine la fin de cet horrible drame. Que de larmes ! Quel serrement de cœur à cette séparation suprême ! L'enfant fut porté sur le rivage, et la hache meurtrière accomplit son œuvre.

— Vous êtes juste, Seigneur, et vos jugements sont équitables, redisait toujours le père, tout en pleurs.

Une dernière fois, il murmura pour lui cette prière et inclina la tête, qui s'en alla rejoindre sur le sable celles de ses cinq enfants. Deux fois encore, la hache fut brandie : les têtes de Pierre et de Commentiolos venaient de tomber.

C'était fini. Lilius commanda de jeter à la mer les corps dénudés des victimes ; pour lui, il fit emporter les huit têtes, afin que Phocas fût bien convaincu de la réalité de l'exécution. Puis, en silence, comme ils étaient venus, fantassins et cavaliers se retirèrent, et, à son tour, la foule s'écoula, morne et frappée de stupeur. Le spectacle avait dépassé toutes ses prévisions. Le jour tombait ; dans le lointain, sur les collines de Byzance, le palais impérial émergeait de la brume sous les rayons pourpres

du soleil couchant, tandis que les flots du port de Calamich murmuraient leur chanson monotone, balançant en cadence les cadavres mutilés de six empereurs.

Peu de jours après, le prince héritier Théodose fut à son tour saisi dans l'église Saint-Autonyme, où il s'était réfugié après la mort de son père, et décapité immédiatement. Mais je ne sais pourquoi le bruit courut aussitôt, et avec persistance, que le bourreau lui avait substitué une autre victime, afin de se ménager à l'avenir un appui sérieux contre Phocas, en ayant toujours sous la main un compétiteur à lui opposer. Cinq ans passèrent, et le même port d'Eutrope, les mêmes ombrages de Calamich furent témoins d'une autre scène d'horreur, plus tragique encore que celle du 27 novembre. A quel jour? A quelle heure? Devant témoins ou dans le silence complice des ténèbres? L'histoire ne le dit pas; elle a retenu seulement le nom et le rang des victimes. Il y avait là cinq femmes: Constantine, la veuve de Maurice, ses trois filles, Anastasie, Théoctista et Cléopâtre, enfin sa belle-fille, la jeune veuve de Théodose, toutes femmes ou filles d'empereurs. A l'endroit même qui avait vu couler le sang des êtres qui leur étaient le plus

chers au monde, elles durent, elles aussi, s'agenouiller et incliner leurs têtes délicates sous la hache du bourreau.

Phocas pouvait être content de son œuvre. En coupant la tête à tous les membres de la famille impériale, il avait décapité la monarchie et mis fin à l'empire romain. En effet, il est à remarquer que, depuis près de trois cents ans que les maîtres du monde avaient fixé leur résidence dans la ville de Constantin, tous, par hérédité ou par adoption, s'étaient succédé d'une manière légitime, et, en dépit des crises politiques et des luttes intestines qui ensanglantèrent le règne d'un trop grand nombre, aucun n'avait péri sous le fer d'un assassin ou sous la hache du bourreau. Avec Phocas, une nouvelle période est inaugurée, celle de l'usurpation et de l'assassinat. Mais une réaction en appelle toujours une autre. Le sang de Maurice répandu sur le rivage de Calamich réclamera celui de Phocas, et son cadavre mutilé, étendu sur le seuil du Bas-Empire, marque la voie sanglante où tant de ses successeurs devront passer après lui.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

LES TEXTES GRECS DU « TE DEUM »

Un Bénédictin de Solesmes, connu depuis longtemps pour ses travaux liturgiques, Dom Paul Cagin, a publié, il y a quatre ans, un fort volume sur le *Te Deum* (1).

(1) Dom PAUL CAGIN, *Te Deum ou Illatio? Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du « Te Deum »*. Solesmes, 1906, xxxi-595 pages in-8°. Prix: 10 francs. En vente à Paris, librairie Champion. Ce volume inaugure, sous le titre général de *Scriptorium Solesmense*, une collection de dissertations et de commentaires liturgiques. Il inaugure aussi, dans cette collection elle-même, une série spéciale intitulée: *L'Euchologie latine dans la tradition de ses formules et de ses formulaires*.

Il y étudie en détail cette hymne d'action de grâces, dans laquelle il est porté à voir une anaphore ou, pour employer le terme latin équivalent, une *illatio* primitive. Le *Te Deum*, du moins dans son état originel, nous représenterait le premier type des anaphores latines ou canons de la messe. Il aurait eu, comme ces anaphores et antérieurement à elles toutes, une destination exclusivement eucharistique. C'eût été l'action de grâces par excellence, cette *eucharistia* qui, au dire des plus anciens écrivains ecclésiastiques, servait de cadre

à la partie centrale de la messe. Une désaffectation postérieure lui aurait fait perdre le récit de la Cène avec quelques autres pièces, et l'aurait réduit à n'être plus qu'une sorte d'hymne à thème anaphorique, au lieu d'anaphore lyrique qu'il était tout d'abord.

Telle est la thèse ou plutôt l'hypothèse qui a donné occasion au livre de Dom Cagin. Elle explique le point d'interrogation inséré dans le titre : *Te Deum ou Illatio?* S'il a l'inconvénient de mettre comme naturellement le lecteur en défiance, ce point d'interrogation a du moins l'avantage de faire ressortir la parfaite loyauté scientifique de l'auteur. Mais, d'autre part, ce petit signe de ponctuation a le tort de trop subordonner à une hypothèse la mine très riche de renseignements, de documentations, de classements, de triages, de tableaux synthétiques, etc., qui font de tout l'ouvrage, indépendamment de l'hypothèse, un répertoire indispensable pour l'étude du *Te Deum* et fort utile pour l'analyse comparée des anciennes anaphores ou *illationes*. Un juge des plus compétents, Dom Morin, tout en refusant de se rallier à l'hypothèse, a été le premier à reconnaître, à louer et à utiliser les trésors d'érudition mis en œuvre par son docte confrère. Dom Cagin, déclare le savant critique de Maredsous, est venu « nous fournir les moyens de définir désormais d'une façon sûre et vraiment scientifique ce *Te Deum* vers lequel a convergé toute son étude. Cette définition, voici comment je la concevais : le *Te Deum* est une doxologie du même genre que le *Gloria in excelsis*, destinée comme lui à l'office du dimanche matin, mais inspirée davantage de l'anaphore antique. Latine d'origine, elle a cependant été rédigée sous un mélange d'influence orientale, vraisemblablement aux environs de l'an 400. La tradition irlandaise l'attribuant à un évêque Nicet peut contenir un fond de vérité : le candidat le plus sérieux à la paternité du *Te Deum*, le seul même auquel il y ait lieu de songer présentement, serait

en ce cas Nicétas de Remesiana » (1).

Ceci dit sur l'ensemble de l'ouvrage que tout liturgiste devra désormais connaître et mettre à profit, je voudrais attirer spécialement l'attention des lecteurs de cette revue sur les textes grecs du *Te Deum*, disons tout de suite les *versions* grecques du *Te Deum*, puisque Dom Cagin — et c'est là, au jugement de Dom Morin, un de ses mérites principaux — a définitivement mis hors de doute l'origine latine de cette hymne.

*
**

Les textes dont il va être question trahiront d'eux-mêmes leur caractère de traduction et confirmeront, par le fait, la provenance latine du *Te Deum*. Pour que le lecteur soit dûment informé, rappelons cependant que ce n'est là en réalité qu'une contre-épreuve. La preuve est plutôt dans ce fait que le *Te Deum*, comme hymne spéciale d'action de grâces, est complètement étranger aux liturgies orientales, à leurs manuscrits, à leurs commentaires.

Le silence traditionnel de la liturgie grecque est d'autant plus significatif qu'au contraire la tradition liturgique latine du *Te Deum* est constante et de tout temps (2).

Après cette remarque préliminaire, examinons maintenant les principaux textes grecs de notre doxologie occidentale, afin de les interroger sur leur origine respective.

Dom Cagin signale sept manuscrits échelonnés du ix^e au xiv^e siècle, contenant un texte grec de notre hymne, mais qui ne va dans aucun au delà du douzième verset. Cette dernière particularité est à retenir. Voici la liste de ces manuscrits, avec leurs sigles conventionnels :

1. Psautier bilingue de Saint-Gall, manuscrit n° 17, ix-x^e siècle = G.
2. Psautier quadripartite de Bamberg A. I. 14, x^e siècle (909) = B.

(1) G. MORIN, le « *Te Deum* », type d'anaphore latine préhistorique? dans la *Revue Bénédictine*, t. XXIV, 1907, p. 222.

(2) P. CAGIN, *op. cit.*, p. 139.

3. Psautier quadripartite d'Essen, x^e siècle = E.

4. Psautier quadripartite de Cologne (Metrop. n^o VIII), xi-xii^e siècle = C.

5. Psautier quadripartite de Tournai (Paris, Bibliothèque nationale. Nouv. acq. lat. 2195), xi^e siècle = T.

6. Psautier quadripartite de Saint-Amand (Bibliothèque de Valenciennes, manuscrit B, 1, 37), xi^e siècle = A.

7. Psautier bilingue d'une église gréco-latine de Sicile (manuscrit C. 13. Inf. de la bibliothèque ambrosienne), xiv^e siècle = S.

Ce dernier manuscrit s'arrête, pour le texte grec du *Te Deum*, après le neuvième verset. Les six autres contiennent deux versets de plus; mais dans ces deux versets supplémentaires un mot trahit visiblement l'inexpérience hellénique des traducteurs, c'est le barbarisme $\epsilon\mu\mu\epsilon\sigma\omega$ répondant au latin *immensæ* dans le verset 11 : *Patrem immensæ majestatis*, qui est rendu par ces six manuscrits de la manière suivante : Πατερα $\epsilon\mu\mu\epsilon\sigma\omega$ μεγαλοσωνης. Le copiste de Saint-Gall a essayé d'aller plus loin, mais s'est trouvé arrêté dès le verset 12 par l'adjectif verbal *venerandum* et n'a pas poursuivi son travail. Pour expliquer ce trébuchement qui nous étonne, il faut dire que dans le manuscrit de Saint-Gall, et par suite dans les cinq suivants qui dépendent de lui, la traduction du verbe *veneratur*, au verset 2, se trouve manquer.

Ainsi donc, le manuscrit de Saint-Gall domine tout le groupe. Les autres, sauf celui de l'Ambrosienne, dérivent certainement de lui et ne font que le transcrire en caractères latins. Quant au texte sicilien, bien que de transcription plus récente, il est très important parce qu'il s'arrête au verset 9 et témoigne d'une tradition sicilienne limitant sans doute à ces neuf premiers versets l'usage de notre hymne en langue grecque. Cet usage sicilien paraît bien être la seule façon d'expliquer la concordance des six premiers manuscrits dans le même point d'arrêt, alors que le texte latin s'y con-

tinue jusqu'au verset final, en face de la colonne grecque restée en blanc. Les sept manuscrits ci-dessus énumérés se ramèneraient donc tous, en définitive, au texte sicilien. Celui-ci aurait été sans doute apporté à Saint-Gall par des moines italo-grecs, peut-être lors des incursions sarrasines du dernier quart du ix^e siècle. Dans le manuscrit primitif, l'omission de $\sigma\acute{\epsilon}\beta\epsilon\tau\alpha\iota$ traduisant *veneratur* aurait été fortuite. Le copiste latin de Saint-Gall aurait eu l'intention de poursuivre au delà des neuf versets siciliens la traduction grecque; mais l'omission fortuite qui vient d'être signalée aurait découragé sa bonne volonté devant le mot *venerandum* du verset 12, son inexpérience du grec nous étant déjà démontrée par cette sorte de décalque matériel que constitue, au verset 11, la transcription $\epsilon\mu\mu\epsilon\sigma\omega$ répondant à *immensæ*. Les manuscrits dérivés de Saint-Gall, trouvant le verset 12 ainsi tronqué, ont préféré clore leur texte grec après le onzième verset.

Les sept manuscrits dont nous avons reproduit la liste ne représentent donc en réalité que deux textes grecs du *Te Deum*, et seulement du début de cette hymne, qui contient, on le sait, un total de vingt-neuf versets. Encore ces deux textes grecs, nous venons de le voir, paraissent bien se ramener à un unique texte sicilien. En tout cas, l'un et l'autre, par leur date relativement récente, leur nombre de versets très incomplet, spécialement le barbarisme et les lacunes du manuscrit de Saint-Gall, témoignent assez qu'ils ne sont que des versions fragmentaires du texte latin, déjà en possession, depuis plusieurs siècles, de versets beaucoup plus nombreux.

C'est au xvi^e siècle seulement qu'un manuscrit nous donne en grec les vingt-neuf versets du *Te Deum* normal. C'est un codex de la Bibliothèque impériale de Vienne (*Codex Th. gr.* 250) contenant toute une collection de documents grecs et de documents latins traduits en grec, sur les controverses théologiques agitées entre les deux Eglises. Le *Te Deum*

grec a sa place dans ce recueil parmi les Symboles. L'auteur n'eût pas manqué de produire un texte national du *Te Deum*, s'il y avait été tant soit peu autorisé par une tradition grecque. Or, c'est formellement qu'il se réclame ici de la tradition latine, en attribuant l'hymne à saint Ambroise. La traduction même est surchargée de corrections plus ou moins heureuses qui laissent, en somme, le lecteur libre de choisir entre deux formes (1). Du reste, un détail spécialement intéressant, le terme $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\mu\epsilon\tau\eta\gamma\lambda\iota\alpha$, au verset 21, suppose, on le verra plus loin, que la traduction a été faite, non plus sur un manuscrit, mais bien sur un texte imprimé. Le manuscrit de Vienne (= V) nous offre donc un troisième texte du *Te Deum*, complet cette fois, mais qui, par sa traduction hésitante, n'en démontre pas moins que les deux premiers l'inexistence de toute tradition textuelle grecque concernant ce cantique.

Cependant, à l'époque où fut écrit le codex de Vienne, une traduction circulait en Occident, qui, pour n'être pas d'un usage proprement liturgique, n'en allait pas moins donner au *Te Deum* grec une teneur en quelque sorte stéréotypée. Elle nous est fournie par les livres d'*Heures* latino-grecques qui se multiplient, grâce à l'imprimerie, à partir de la fin du xv^e siècle (2). Toutes ces éditions peuvent en général se ramener, pour le texte grec de notre hymne, sauf de très légères variantes de forme ou d'orthographe, à l'édition d'Alde Manuce, imprimée à Venise en 1497 (= M).

Je ferai une exception pour celle du Jésuite Mayr, non signalée par Dom Cagin, et je la désignerai par *Ma*, afin de noter une variante plus importante que le

verset 21 y présente avec les autres textes. Le P. Mayr suit, pour ce verset, la leçon unanime de tous les anciens manuscrits latins du *Te Deum* : *Æterna fac cum sanctis tuis gloria munerari*, au lieu de *in gloria numerari*. Cette dernière expression est une altération ; elle apparaît seulement aux environs de 1491 dans les premiers bréviaires imprimés, grâce auxquels elle est parvenue à s'imposer. Le peu de différence typographique pourrait bien être, à mon avis, la vraie cause de la confusion, et ce ne serait point le seul cas où une faute d'impression, heureusement sans grande conséquence ici, impose à des générations entières un texte fautif. Dès là que *numerari*, par une coquille très explicable, prend la place de *munerari*, l'addition de la préposition *in* devient nécessaire avant *gloria*, sans qu'on soit obligé de recourir, comme le fait Dom Cagin après Gibson et Burn (1), à un rapport établi entre cette phrase du *Te Deum* et celle du canon de la messe : *in electorum tuorum grege numerari*.

Quoi qu'il en soit, la traduction grecque donnée par le P. Mayr dépend naturellement de son texte latin et constitue, à cet égard, une exception importante. La voici : $\text{Ποίησον ἐν τῇ κλιωνίῳ δόξῃ σου τοῖς ἁγίοις σου δωρεῖσθαι}$. Mais, dans ce texte même, la présence inutile de la préposition *ἐν* trahit encore l'influence de la leçon fautive demeurée commune (2).

Nous voilà en possession de cinq textes grecs du *Te Deum*, de cinq traductions, dont celle du P. Mayr, une des dernières en date, est en réalité la plus conforme aux manuscrits anciens de l'hymne latine. Ce sont : le texte de Saint-Gall, le sicilien de l'Ambrosienne, le manuscrit de Vienne, les *Horæ* d'Alde Manuce et autres analogues, et l'édition de Mayr.

Je ne mentionne que pour mémoire les traductions athéniennes toutes mo-

(1) P. CAGIN, *op. cit.*, p. 139-141.

(2) Aux éditions d'*Heures* citées par Dom Cagin, d'après MM. Omont et Romanet, on peut ajouter les suivantes : celle du Jésuite Mayr, Augsbourg, 1612 ; celle de Padoue, 1795 ; l'*Euchologium græco-latinum* du Dr Gratz, Kempten, 1837-1838, réédité par Menini et Longhi à Milan, en 1843 ; l'édition bénédictine de l'abbaye de Silos, Paris-Lyon, Delhomme et Briguët, 1892.

(1) P. CAGIN, *op. cit.*, p. 141, 142, en note.

(2) Gratz, ainsi que Menini et Longhi, reproduisent, dans leur *Euchologium græco-latinum*, le texte grec de Mayr, mais avec le texte latin *in gloria numerari*, qui, dès lors, ne correspond plus à la traduction grecque.

dernes de G. Lampakès (1) et du R. P. Lambert (2).

Toutes ces traductions divergentes contribuent manifestement à accroître la certitude de l'origine latine du *Te Deum*. Les plus récentes d'entre elles sont nées de raisons diverses, mais aucune d'elles d'une utilité liturgique proprement dite. Le texte de Vienne est donné comme document *symbolique*, à côté du *Quicumque* et d'autres symboles de foi. Quant au motif de la plupart des livres d'Heures, c'est surtout un but d'édification, soit pour des fidèles latins de langue grecque, soit pour la jeunesse studieuse des écoles. Seuls, les deux textes de Saint-Gall et de l'Ambrosienne paraissent devoir leur origine à une utilité liturgique, mais en pays latin, non point pour des cérémonies exclusivement grecques, mais pour des cérémonies gréco-latines.

C'est dans la région de Naples qu'il faut chercher, avec Dom Cagin, ce terrain de rencontre des deux langues liturgiques, à la fin du ix^e siècle, précisément à l'époque de nos premiers manuscrits. Plusieurs témoignages historiques affirment l'alternance de chœurs grecs et latins dans la liturgie napolitaine de ce temps. Le fait nous est signalé à propos de la translation des reliques de saint Athanase de Naples en 877 (3), de saint Séverin et de saint Sosius en 893 (4).

(1) G. LAMPAKÈS, Ἔργα θεολογικὰ, Athènes, 1893, p. 23 seq. On sait que les Russes ont adopté, pour certains anniversaires officiels (naissance, couronnement du tsar, etc.), le *Te Deum* traduit en slave et mis en musique spéciale. Cet usage vient de passer, par leur intermédiaire, chez les Hellènes du royaume de Grèce. Cela nous a valu la traduction nouvelle de G. Lampakès, adaptant à des paroles grecques la mélodie composée par le Russe Lvoff pour le *Te Deum* slave. La traduction a été faite sur le désir de la reine Olga, pour être chantée la première fois à la cathédrale orthodoxe d'Athènes, le 15 octobre 1889, lors du mariage du prince héritier Constantin.

(2) Μικρὸν Εὐχολόγιον. Athènes, Apostolopoulos, 1904, 384 pages in-32.

(3) *Acta Sanctorum*, Jul. t. IV. Paris, 1868, p. 86, n. 7. Cf. RODOTA, *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, t. I. Rome, 1758, p. 344.

(4) RODOTA, *op. cit.*, p. 345, 346. Cf. *Acta Sanctorum*, sept. t. VI, Paris, 1867, p. 881, n. 32.

Cette psalmodie gréco-latine n'était, du reste, pas réservée exclusivement à ces solennités extraordinaires. L'auteur du premier document ajoute que non seulement le clergé, mais même les laïques, à Naples, célèbrent assidument l'office divin dans les deux langues (1).

Ces renseignements sont plus que suffisants pour faire supposer avec vraisemblance que le *Te Deum* devait avoir tout naturellement sa place parmi ces hymnes liturgiques, spécialement au cours des processions solennelles. Il en était de même dans certaines fêtes monastiques où moines de couvents divers fraternisaient dans la louange divine, avant de fraterniser en de frugales mais joyeuses agapes. Tels étaient, au Mont-Cassin, les jours que Paul Diaque désigne sous le nom de *grandis festivitas* (2), et dont un *Ordo* du ix^e siècle (3) ainsi que la Chronique de Léon d'Ostie (4) nous ont transmis le détail. Ces documents parlent, entre autres choses, d'un *cantu promiscuo, græco videlicet atque latino*, au cours d'une assez longue cérémonie comprenant des processions et une messe solennelle. Le *Te Deum* est expressément mentionné comme cantique final à chanter en se rendant de l'église au réfectoire.

Toutes ces indications sont bien de nature à rendre probable l'hypothèse de Dom Cagin, en amenant à voir dans la région napolitaine et cassinienne la patrie des premiers textes grecs du *Te Deum*.

Reste toujours à expliquer pourquoi ces premières traductions s'arrêtaient brusquement aux environs du verset 10. Dom Cagin, pour répondre à cette question, suggère la possibilité d'un sectionnement du *Te Deum* en deux ou plusieurs parties, sectionnement fondé sur « les rites et les

(1) RODOTA, *op. cit.*, p. 344.

(2) *Monumenta Germaniæ*, Epistolæ, IV, 512. Cf. P. CAGIN, *op. cit.*, p. 162, n. 1.

(3) *Ordo qualiter agendum sit monachis in monasteriis constitutis et sub regula beati Patris Benedicti degentibus*, dans le codex 353 du mont Cassin, p. 518.

(4) MIGNE, P. L., t. CLXXXIII, col. 531. Cf. P. CAGIN, p. 161-167.

particularités différentielles de son chant». Ce sectionnement existe pour les psaumes dans l'office bénédictin et plus encore dans la liturgie ambrosienne. Mais le fait que les mêmes manuscrits du ix^e-x^e siècle nous donnent dans la colonne parallèle aux neuf ou onze versets grecs le texte entier du *Te Deum* latin sans aucune trace de sectionnement ne semble pas très favorable à l'hypothèse de Dom Cagin. Peut-être l'explication la plus simple consisterait-elle à supposer que, au lieu d'alterner en deux chœurs le chant d'un verset latin ou d'un verset grec, on préféra, dans l'usage sicilien dont témoignent nos manuscrits, chanter en grec la première partie de l'hymne et la seconde en latin.

Il serait intéressant de savoir jusqu'à quelle époque persista cet usage de chants gréco-latins. En tout cas, il demeura restreint et local. Les actes du concile de Lyon (1274), qui nous apprennent que dans cette assemblée on chanta le *Credo* en latin et en grec, signalent seulement le chant du *Te Deum* latin (1).

Quoi qu'il en soit de cette persistance de chants gréco-latins, l'étude du *Te Deum* aboutit, on le voit, à des conclusions assez précises. J'en emprunte l'énoncé à Dom Cagin lui-même :

Le *Te Deum*, pas plus au point de vue

de la langue qu'au point de vue liturgique, n'est d'origine grecque; le texte latin original est documenté dans son ensemble, à tout le moins dès le commencement du vi^e siècle.....; les versions n'ont pu en être établies que vers le viii^e siècle; selon toute vraisemblance, ce fut à l'occasion des assemblées liturgiques auxquelles prenaient part Grecs et Latins que ces versions furent faites; et dès lors il faut chercher dans des circonstances liturgiques particulières, et non dans l'hypothèse de l'évolution du *Te Deum* lui-même, la raison de l'arrêt des versions grecques aux environs du verset 10 (1).

Ce n'est là qu'un chapitre, et encore forcément abrégé, de la part de l'Orient dans l'histoire du *Te Deum*. Il faudrait en ajouter un sur les relations du *Te Deum* avec la grande doxologie qui clôture l'*orthros* (office du matin), et un second sur le frappant parallélisme d'idées que présente notre hymne avec les anaphores orientales de la messe. On trouvera ces deux chapitres, à côté de beaucoup d'autres non moins instructifs, dans le livre du savant Bénédictin (2). C'est assez dire le haut intérêt qu'offre cet ouvrage aux amateurs de liturgie orientale, indépendamment de l'hypothèse qui l'a inspiré.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

FORMATION DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPLE

(Fin ⁽²⁾.)

Σύνοδος ἐνδημοῦσα. — Nous n'avons étudié jusqu'ici, dans la formation du patriarcat de Constantinople, que l'histoire proprement dite, sans indiquer toutes les raisons de ce rapide développement. En

dehors de l'appui que ne cessèrent de lui donner l'empereur et la cour, l'évêque byzantin sut mettre à son service un merveilleux instrument de domination, le concile permanent ou σύνοδος ἐνδημοῦσα,

(1) MANSI, *Concil.*, t. XXIV, col. 66.

(2) Voir *Échos d'Orient*, mai 1910, p. 135-140.

(1) P. CAGIN, *op. cit.*, p. 168.

(2) *Ibid.*, p. 117-137, 324-333, 337-411, 415-419.

assemblée originale qu'il convient de présenter en quelques mots.

Le concile permanent, précurseur des saints synodes actuels, remonte à une époque difficile à préciser, tant l'histoire de ses origines reste enveloppée de ténèbres. Toujours est-il qu'on le voit fonctionner régulièrement vers la fin du IV^e siècle, sous le pontificat de Nectaire (381-397). M^{gr} Duchesne croit avec beaucoup de raison en retrouver l'origine dans cet épiscopat de cour, que l'on voit si docile aux ordres des empereurs durant les luttes occasionnées par l'arianisme au cours du IV^e siècle.

Quand la résidence impériale eut été définitivement fixée à Constantinople, le concile eut une stabilité plus grande et l'évêque de la capitale en devint tout naturellement le chef. On peut se demander comment, dans la suite, se recrutèrent les membres de ce synode. D'une façon aussi simple que nouvelle. Il ne manquait pas d'évêques qui venaient à la cour traiter avec l'empereur les affaires de leurs diocèses quand ce n'étaient pas les leurs. Tous les édits sur l'obligation de la résidence publiés par les princes restaient sans effet. Pendant que ces prélats faisaient antichambre — ce qui durait parfois longtemps — on employait leur bonne volonté à traiter les affaires soumises à l'empereur et à l'évêque de la capitale. En effet, la coutume s'était établie de recourir pour les différends entre évêques ou même entre simples clercs à l'évêque de Constantinople aussi bien qu'au métropolitain de la province. On devine aisément que le premier avait souvent la préférence, comme étant plus près de l'empereur. Quand il était rompu aux affaires comme Nectaire, ancien préteur de la ville, ou qu'il était merveilleusement doué comme saint Jean Chrysostome, saint Proclus, Nestorius ou saint Flavien, il pouvait par là acquérir une influence considérable. Cela nous explique pourquoi les évêques de Byzance sont constamment intervenus dans les affaires des autres Eglises,

même avant que le concile de Chalcédoine leur eût officiellement reconnu ce droit.

Concile de Chalcédoine (451). — Les empiétements que les évêques de Constantinople n'avaient cessé de poursuivre durant cent vingt-cinq ans leur avaient assuré en définitive la domination sur près de la moitié de l'empire oriental. Leur ambition était pour le moment satisfaite. Toutefois, il sembla bon à l'évêque Anatole, alors titulaire, de couper court à toute réclamation éventuelle en faisant sanctionner par le concile les prérogatives que lui ou ses prédécesseurs s'étaient déjà attribuées.

Tout d'abord, il se fit reconnaître le droit que lui conférait la coutume de juger les différends survenus dans les autres Eglises orientales, non seulement celles des trois exarchats, mais aussi celle de Jérusalem, créée par le concile, et celles d'Antioche, d'Alexandrie et de Chypre. Ce pouvoir, il est vrai, avait été reconnu auparavant au synode permanent, mais par la décision conciliaire il passait aux mains de son chef naturel, l'évêque de Constantinople. Celui-ci devenait donc l'arbitre suprême de l'Orient pour toutes les questions qui ressortissaient au for ecclésiastique, sauf à faire appel au Pape de Rome, si la décision de Byzance ne satisfaisait pas les deux plaignants. Toutes les Eglises durent reconnaître la puissance nouvelle accordée à Constantinople, car le 9^e canon qui la lui conférait fut inséré dans le Code civil et jouit dorénavant de la même autorité que les lois impériales.

Enfin, dans la quinzième et avant-dernière session, les Pères fixèrent définitivement par la promulgation du 28^e canon (1) la situation exceptionnelle faite à l'évêque de la capitale. Ce décret lui reconnaissait trois privilèges : 1^o Une préséance honorifique déjà concédée par le concile de 381 ; 2^o une juridiction effective sur

(1) Sur le 28^e canon de Chalcédoine, voir l'article du R. P. SOUARN, *Rome et le 28^e canon de Chalcédoine*, dans le *Bessarione*. Rome, 1896, t. I^{er}, p. 875-885 ; t. II, p. 215-224.

les trois exarchats de Thrace, d'Asie et de Pont, et le droit d'en consacrer les métropolitains; 3° l'autorisation d'ordonner les évêques des provinces byzantines tombées au pouvoir des barbares. On trouverait difficilement dans le droit ecclésiastique le principe invoqué pour légitimer ces prérogatives; c'est celui-là même que nous avons vu servir de base au 3^e canon de Constantinople.

L'indiquer, c'est faire connaître l'état d'esprit des Pères du concile et les préoccupations tout humaines qui les faisaient agir. Constantinople obtient ces privilèges parce qu'elle est la capitale de l'empire, la résidence de l'empereur et du sénat. On prétend même que la suprématie n'a été accordée à Rome que parce qu'elle a été jadis la résidence de l'empereur, ainsi qu'il est dit dans les considérants du canon : « Les Pères ont décerné avec raison des honneurs au siège de l'ancienne Rome, parce qu'elle avait rang de capitale, de même nous, etc. » Il est inutile de prouver que Rome n'a pas eu besoin des décrets conciliaires pour avoir la suprématie religieuse, elle la tient de plus haut; inutile aussi de faire remarquer l'étrangeté du principe en vertu duquel une Eglise obtient une juridiction plus étendue.

Si humiliant que fût ce canon pour les évêques orientaux, presque tous le signèrent, du moins ceux qui étaient présents, et le nombre en était assez réduit. Toutefois, les évêques de l'Illyrie orientale, qui étaient directement soumis au Pape, s'abstinrent de prendre part au vote. Un an après le concile, le patriarche Anatole demandait encore vainement leur signature. Les légats pontificaux et les délégués impériaux, qui avaient constamment dirigé les débats dans les précédentes sessions, n'assistaient pas à celle-ci. Avertis le lendemain seulement de ce qui s'était passé, les légats du Pape demandèrent une autre réunion. Ce fut la dernière du concile. Après la lecture du 28^e canon et des signatures qui l'accompagnaient, le légat Lucentius protesta en disant qu'on avait surpris la bonne foi des évêques.

Aussitôt ceux-ci d'affirmer qu'il n'en était rien et qu'ils avaient signé librement. Les légats s'élevèrent alors contre la décision conciliaire prise en leur absence, disant qu'ils avaient reçu du Pape l'ordre formel de s'opposer à toute modification du concile de Nicée. Ils demandèrent en outre que leur protestation figurât dans le procès-verbal de la séance. Les Pères ne leur refusèrent pas cette satisfaction, sans que leur sentiment personnel en fût modifié. Le 28^e canon ne fut pas rapporté.

TROISIÈME PÉRIODE (451-600).

Après le concile de Chalcedoine, les Pères écrivirent au pape saint Léon le Grand une lettre collective pour lui demander la confirmation du canon incriminé. L'empereur Marcien, le patriarche Anatole et l'impératrice Pulchérie joignirent leurs instances à celles des membres du concile pour obtenir l'adhésion de Rome. Il n'y eut pas jusqu'à l'apocrisiaire pontifical, Julien de Cos, qui ne demandât, lui aussi, la ratification du décret. Malgré toutes ces démarches, saint Léon se montra inébranlable. En 452, il répondit à tous d'une manière identique, approuvant ce qu'on avait réglé au sujet de la foi contre Eutychès et Dioscore, cassant tout ce qu'on avait fait en dehors de cette question.

Sans tenir compte des protestations du Pape, les évêques des trois exarchats se soumièrent à l'autorité de Constantinople. Tout en jouissant de son triomphe, Anatole ne cessait d'écrire à saint Léon pour lui arracher l'approbation tant désirée. En 454, il lui disait son regret de ce qui s'était passé, affirmant qu'il n'y avait pris aucune part. A quoi le Pape répondit en lui reprochant de rejeter toute la faute sur les clercs de son Eglise, au lieu d'en revendiquer une bonne part pour lui-même. En terminant, il le priait de s'en tenir aux décisions du concile de Nicée. Depuis lors, dans la correspondance échangée entre ces deux pontifes, on ne trouve plus aucune allusion

au 28^e canon. Apparemment, le Pape dut s'imaginer, parce qu'on ne lui en parlait plus, que le décret avait été abrogé ou que les évêques de Constantinople ne s'en prévalaient pas pour exercer une juridiction plus étendue. La vérité était tout autre. Les Grecs gardèrent le canon, Justinien le confirma par sa Nouvelle 131, et le fameux concile *in Trullo* le reproduisit dans ses décrets (36^e canon).

En cent vingt-six ans (325-451), les évêques de Constantinople sont donc arrivés, par leur ambition personnelle, par la faveur impériale et par la condescendance des prélats d'Orient, non seulement à se faire déclarer indépendants du métropolitain d'Héraclée, mais encore à usurper et à faire reconnaître comme légitime l'autorité souveraine sur trois exarchats comprenant vingt-huit provinces ecclésiastiques, soit six dans la Thrace, onze dans le Pont et onze dans l'Asie. Les multiples prérogatives qui leur sont accordées en font les chefs incontestés du monde religieux oriental. Les autres Eglises deviennent les humbles vassales de Constantinople, aussi bien les puissantes rivales Alexandrie et Antioche que les autonomies plus modestes de Jérusalem et de Chypre. Antioche, qui avait joui pendant quelque temps du privilège de commander aux Eglises d'Orient parce qu'elle était la capitale de l'empereur Constance, Antioche n'était plus que l'ombre d'elle-même. D'ailleurs, le concile de Chalcédoine ayant reconnu l'usurpation de Juvénal de Jérusalem, ce patriarcat, si faible déjà, l'était devenu davantage encore par un amoindrissement territorial fait au profit d'un intrigant.

Alexandrie, longtemps victorieuse dans sa lutte contre Constantinople, avait enfin succombé au concile de Chalcédoine, où le patriarche Dioscore, convaincu d'erreurs monophysites, s'était vu déposer de son siège et priver de la dignité ecclésiastique. Elle prit cependant une revanche, mais bien éphémère. Basilisque, qui avait renversé l'empereur Zénon en 476, se déclara monophysite et rappela de l'exil les

évêques de son parti. Timothée Ailure, patriarche d'Alexandrie, et l'évêque d'Ephèse réunirent un concile où ils firent reconnaître l'indépendance de cette dernière ville vis-à-vis de Constantinople. La victoire fut de courte durée. Quelques mois plus tard, Basilisque était à son tour renversé par Zénon. Constantinople reprit son autorité sur Ephèse sans éprouver de nouvelle opposition. Les limites de sa juridiction au Sud et à l'Est de l'empire byzantin étaient désormais fixées; ce sont à peu près celles qu'elle conserve encore aujourd'hui.

Pour achever la défaite d'Antioche et d'Alexandrie, il suffisait que le monophysisme vint désorganiser ces Eglises, entraînant dans le schisme l'immense majorité des fidèles. Au moment où l'invasion arabe ravagea tout dans un ouragan de feu et de sang, elles se trouvaient déjà, surtout Alexandrie, considérablement affaiblies.

Le titre d'œcuménique. — On pourrait croire que l'ambition du patriarche de Constantinople est désormais satisfaite. Il n'en est rien. Un siècle encore, et on le verra revendiquer un titre nouveau, celui d'œcuménique (1). A vrai dire, on lui donne déjà ce titre depuis quelques années, mais il est également attribué à d'autres, et personne n'élève de contestation, sinon quand il s'avise d'en revendiquer pour lui le droit exclusif.

De tout temps, les Orientaux ont aimé à parer leurs noms d'épithètes sonores et de titres pompeux. Les Papes n'ont pas contredit à cette innocente manie, tant que ces titres n'ont indiqué aucune domination nouvelle. De simples évêques ou métropolitains purent prendre le nom de patriarche, tels ceux d'Hiérapolis en Phrygie, de Tyr, de Thessalonique, tels aussi ceux d'Aquilée et de Lyon en Occident. A diverses reprises, le titre même d'œcuménique fut décerné à plusieurs

(1) Sur toute cette question, je résume les travaux du R. P. Vailhé, parus ici même: *Echos d'Orient*, t. XI (1908), p. 65-69, 161-171.

dignitaires ecclésiastiques, à Dioscore, par exemple, lors du brigandage d'Ephèse. Les prêtres d'Alexandrie et les moines de l'Égypte saluent de ce nom les papes saint Léon, Hormisdas et Agapit. Enfin, le patriarche de Constantinople possède ce titre depuis soixante-dix ans au moins quand Rome lui conteste le droit de le porter. Jean II (517-520), Epiphane (520-535), Anthime (535-536), Ménas (536-542), le reçoivent fréquemment dans les Nouvelles de Justinien ou dans les pièces conciliaires. Il paraît bien difficile, sinon impossible, que le nom d'œcuménique ait été dans la suite interpolé, les documents étant trop nombreux pour qu'il n'en eût pas échappé quelques-uns à l'attention du faussaire.

Pourquoi donc les tardives remontrances du Pape? C'est que le sens donné à l'épithète d'œcuménique avait singulièrement perdu de l'imprécision qu'il avait au début. On entendit tout d'abord cette œcuménicité d'une universalité restreinte, relative à une portion de l'Église. Patriarche œcuménique est dans ce sens à peu près synonyme de catholicos, nom donné aux chefs religieux des Arméniens et des Chaldéens. Donné au Pape, il signifiait simplement que celui-ci était le chef incontesté de l'Église occidentale, en tant que patriarche, mais n'impliquait nullement qu'il fût le chef suprême de l'Église universelle.

Si ce titre n'offrait en soi rien de répréhensible, il était à craindre que, devenant plus rare, il ne fût réservé à une seule Église avec le sens exclusif qu'on lui donne parfois aujourd'hui. Dès lors, le patriarche œcuménique aurait désigné le chef suprême de l'Église orientale, par opposition au Pape, chef suprême de l'Église occidentale.

On ne sait pas à quelle date s'opéra cette transformation. Cependant, le fait suivant semble fournir des données assez sûres. En 588, le patriarche Jean IV le Jeûneur (582-595) cita à son tribunal le patriarche d'Antioche Grégoire, accusé de différents crimes. Dans un concile où il

présida, assisté des patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, Jean le déclara absous. Or, dans les actes du concile, le patriarche de Constantinople s'intitulait œcuménique. Quand il reçut ces actes, le pape Pélage II (578-590) protesta énergiquement contre les mesures prises par l'assemblée et cassa tout ce qu'on avait fait au sujet de ce titre. C'est donc qu'il avait dû se passer quelque chose d'anormal que nous sommes obligés de conjecturer, puisque les actes du concile sont malheureusement perdus. On ne peut pas supposer que les Papes fussent si peu au courant des coutumes de Byzance pour s'effrayer ainsi d'un titre employé depuis soixante-dix ans, car Pélage II, comme aussi saint Grégoire le Grand, son successeur, fut apocrisiaire à Constantinople. Il faut donc conclure que Jean le Jeûneur avait voulu faire du titre d'œcuménique, commun à plusieurs, la propriété du seul évêque de la capitale et se faire regarder comme le chef de l'Église orientale. C'est, du moins, ce qui semble ressortir des lettres de saint Grégoire le Grand. Ce Pape dit, en effet : *Joannes in Constantinopolitana urbe ex alia causa occasionem querens synodum fecit, in qua se universalem appellare conatus est; quod mox idem prædecessor noster Pelagius ut agnovit, directis litteris ex auctoritate sancti Petri apostoli ejusdem synodi acta cassavit.*

Saint Grégoire le Grand protesta à son tour, mais sans plus de succès, car il n'est de pire sourd que celui qui ne veut pas entendre. Le Pape voulut avoir les actes d'un procès ecclésiastique, Jean le Jeûneur les lui refusa d'abord, puis, contraint de les envoyer, il affecta de s'y décerner le titre d'œcuménique. Rien ne put le déterminer à y renoncer, ni les admonestations ni les menaces. Saint Grégoire, recourant alors à l'humilité, prit le titre de *servus servorum Dei*. On ne voulut pas voir à Constantinople la grandeur de cet abaissement, peut-être même put-on y apercevoir une reculade. Le successeur de Jean le Jeûneur, Cyriaque (595-606), revendiqua, lui aussi, le titre d'œcumé-

nique. Le Pape se plaignit à l'empereur Maurice, mais celui-ci, meilleur général que canoniste, trouva qu'on faisait beaucoup de bruit pour des bagatelles. A quoi saint Grégoire répondit sagement que des petites choses amènent souvent de grands troubles. Quand Phocas eut remplacé Maurice en 602, Boniface III (606-607) obtint momentanément que les patriarches de Constantinople ne prissent plus le titre contesté. Cela dura peu. Malgré les protestations des Papes que nous voyons se renouveler au cours du VII^e et du VIII^e siècle, le titre d'œcuménique n'en est pas moins resté à l'évêque de Constantinople.

Ce titre, on comprend pourquoi les patriarches byzantins ont tant tenu à le garder. C'était le couronnement et comme la consécration officielle de la politique religieuse, si habilement conduite depuis la fondation de Constantinople. Une fois arrivés au but qu'ils se proposaient depuis si longtemps — l'hégémonie universelle sur le monde oriental, — ils se devaient à eux-mêmes de prendre un nom qui fût comme l'expression et le symbole de cette domination exclusive.

Sans doute, dit M^{re} Duchesne, ils n'entendaient pas par là se mettre au-dessus du Pape; sans doute, ils ont toujours protesté qu'ils ne voulaient pas même diminuer l'autorité des autres patriarches. Mais alors, pourquoi ce terme d'œcuménique, d'universel? S'il veut dire quelque chose, il signifie que le patriarche de Constantinople est patriarche partout, et alors que reste-t-il aux autres? S'il ne veut rien dire, ce n'est donc qu'un titre pompeux, vain et mensonger; et alors, que penser de la modestie de ceux qui l'ont inventé? Le patriarche, autrefois, s'abstenait, par humilité, d'aller à cheval; sa monture était un âne. Il eût mieux fait d'aller en carrosse et de ne pas se parer de titres excessifs pour lui, insultants pour les autres (1).

Voici donc l'Eglise byzantine organisée,

pour ainsi dire, en Eglise nationale. Elle est pourvue d'une autorité supérieure à celle de toutes les autres Eglises d'Orient; elle s'appuie sur l'empereur et la cour, sur le clergé et sur le peuple. Elle a même un titre qui peut, au besoin, la mettre sur le pied d'égalité avec Rome. Comment l'idée ne serait-elle pas venue aux Byzantins de rompre une bonne fois avec les Occidentaux que, dans leur hellénisme raffiné, ils ne cessaient de regarder comme des barbares? Tout les invitait à la séparation, et l'orgueil national, et les mœurs, et la langue, et le rite. D'ailleurs, le schisme ne semble pas les avoir jamais beaucoup effrayés. On a fait le compte (1) que, de 323 à 787, c'est-à-dire en quatre cent soixante-quatre ans, l'Eglise grecque tout entière ou en majeure partie a été séparée de Rome pendant une durée totale de deux cent trois ans. Encore faut-il remarquer que les trois derniers schismes — schisme à propos d'Acace et de l'Hénotique (484-519), schisme à propos du monothélisme (640-681), schisme à propos des images (726-787) — ont pris fin surtout parce que les empereurs ont forcé le clergé à faire l'union. Il suffisait donc qu'un homme déterminé ramassât tous les prétextes plus ou moins sérieux de séparation qui flottaient depuis des siècles, pour en faire un sujet de guerre contre l'Eglise romaine et précipiter l'Orient dans un schisme définitif. Ce sera l'œuvre de Michel Cérulaire, plus encore que celle de Photius. Mais pour qu'une pareille entreprise pût réussir, il fallait qu'on fût sérieusement organisé, et on ne l'aurait pas été sans l'accroissement inouï d'autorité acquis par les évêques de Constantinople. On peut donc affirmer sans crainte que le principe même du schisme fut posé par Constantin, quand il fixa à Byzance la capitale de l'empire.

R. JANIN.

Jérusalem.

(1) *Eglises séparées*, Paris, 1906, p. 208-209.

(1) DUCHESNE, *Eglises séparées*, p. 164-165.

DEUX ANOMALIES DU DROIT D'APPEL DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE

Le droit d'appel ordinaire est le même dans l'Eglise d'Orient et l'Eglise d'Occident, ou du moins il n'offre pas de différence appréciable. Seul, le droit d'appel en dernière instance, ou, comme l'on dirait aujourd'hui, le droit d'appel en cassation, présente deux anomalies sur lesquelles il est utile de rappeler la doctrine des orthodoxes. L'une est l'appel fait à l'Etat d'une sentence disciplinaire de l'Eglise, et l'autre la possibilité de l'appel au concile œcuménique de toute décision du magistrat ou pouvoir doctrinal extraconciliaire.

I. L'APPEL A L'ÉTAT EN MATIÈRE DISCIPLINAIRE

L'appel en cassation pour une cause disciplinaire doit-il être adressé à l'Eglise ou à l'Etat? La réponse de l'Eglise orthodoxe à cette question est en principe celle de l'Eglise catholique elle-même. Car, si l'on excepte quelques courtisans russes de l'autocratie des tsars (1), les canonistes et théologiens grecs et slaves proclament le droit exclusif de l'Eglise en matière de gouvernement.

En fait, cependant, l'Eglise grecque subit et même accepte depuis longtemps les empiètements de l'Etat et ses prétentions à la double hégémonie civile et religieuse. Un simple aperçu de l'histoire de l'Eglise orientale suffit pour convaincre de la vérité de cette affirmation.

Constantin et quelques autres empereurs, tels que Valentinien et Marcien, se sont défendus de vouloir juger les causes

ecclésiastiques (1), mais les autres souverains byzantins n'observèrent pas la même réserve doctrinale. L'Eglise d'Orient protesta au début par la voix de ses grands docteurs, Athanase, Basile, Chrysostome, Damascène, etc., qui n'acceptèrent jamais l'ingérence de l'Etat dans le gouvernement de l'Eglise. Le concile tenu à Antioche en 341 interdit à un ecclésiastique déposé, sous peine de perdre tout espoir de rentrer en charge, « de fatiguer les oreilles de l'empereur » de ses plaintes contre l'Eglise (2). Le premier synode œcuménique de Constantinople (381) répète la même interdiction et blâme formellement tout appel au pouvoir civil contre la sentence d'un juge ecclésiastique (3). Le 14^e canon du concile de Carthage (418), que l'Orient a reconnu de tout temps, déclare de même que le recours contre la sentence d'un juge ecclésiastique doit s'adresser à un tribunal ecclésiastique supérieur (4).

Peu à peu, toutefois, le courant contraire l'emporta dans l'empire byzantin, et l'appel à l'empereur devint une coutume juridique (5). Saint Théodore Studite, les patriarches Polyeucte, Jean Xiphilin, et d'autres hommes d'Eglise tenteront, mais en vain, de rendre à l'Eglise grecque son indépendance (6).

(1) SCHAGUNA. *Compendium des Kanonischen Rechtes*, Hermannstadt, 1868, p. 276, n. 3, 4; p. 277, n. 1, 2.

(2) MANSI, *Amplissima coll. Concil.* Paris, 1908-1909, t. II, col. 1324, can. 12.

(3) *Op. cit.*, t. III, col. 563, can. 6.

(4) *Op. cit.*, t. IV, col. 427.

(5) Coutume anticanonique que l'on colora, plus tard, de l'appellation euphémique de simple demande en revision, ἀναψηλίζησις. ZACHARIE VON LINGENTHAL, *Geschichte des griechisch-romischen Rechtes*. Berlin, 1892, p. 384, n. 394.

(6) Pour les temps modernes (XVII^e s., sous le tsar Alexis Michailovitch), on cite la noble attitude du patriarche de Moscou, Nicon. TONDINI. *Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*.

(1) Les noms de Prokopovitch, rédacteur du *Règlement ecclésiastique*, de Pierre le Grand, de Platon et de Philarète, auteurs de catéchismes où la puissance des tsars est déclarée suprême au point de vue civil et religieux, sont connus de tous; voir TONDINI, *le Pape de Rome et les papes de l'Eglise orthodoxe d'Orient*. Paris, 1876, ch. 1, p. 23, n. 1, p. 31, 43, 138-152.

A propos de cette coutume définitivement entrée dans les mœurs sous Justinien, le fameux juriste Zachariæ von Lingenthal (1) rappelle d'abord que la sentence patriarcale est sans appel (2) comme celle de l'empereur, à qui, du reste, on peut en appeler en dernier ressort aussi bien qu'au patriarche, mais il s'empresse de faire remarquer qu'il est possible d'obtenir de l'empereur la révision du procès intenté en dernier appel auprès du patriarche (3). Gasquet s'exprime à ce sujet d'une manière aussi explicite (4).

La conséquence naturelle de cet état de choses, c'est que Justinien et les autres empereurs ne se crurent plus seulement les *évêques du dehors*, selon l'expression consacrée (5), ou, en d'autres termes, les protecteurs attirés de l'Eglise, mais esti-

mèrent avoir autant et même plus de droit à gouverner l'Eglise que l'épiscopat lui-même, car leur conviction était que Dieu leur avait donné la mission de régir la religion au même titre que l'Etat (1).

C'est de ce droit, que s'arrogeaient les basileis de Byzance, que Pierre le Grand prétendit hériter. Aussi déclara-t-il dans son fameux *Règlement ecclésiastique* que l'autorité du tsar est la seule autorité suprême dans l'Eglise et l'Etat (2).

Nous craignons fort que les idées des empereurs byzantins et de Pierre le Grand ne soient encore aujourd'hui dans tous

Paris, 1874, p. 24, n. 1; p. 72, n. 1. PALMIERI, *La Chiesa russa*. Firenze, 1908, p. 298.

(1) *Op. cit.*, p. XII-XIII, 384, n. 394.

(2) C'est ce que déclare expressément la Novelle 137, de Justinien, reproduite dans le livre III des *Basiliques*, titre I, c. XLV. Balsamon, Zonaras, Aristène, etc., dans leur commentaire du canon 12, du concile d'Antioche, sont également formels sur ce point, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 335-342.

(3) L'appel à l'empereur d'une sentence patriarcale est signalée dans plusieurs Novelles de Manuel Comnène, 69, 78, etc., ZACHARIE VON LINGENTHAL, *op. cit.*, p. 384, et d'Andronic II, mais elles ne font qu'appliquer un usage ancien qui doit remonter au moins à Justinien. Balsamon, après avoir enseigné qu'on ne peut en appeler d'une sentence patriarcale, surtout si elle émane du patriarche de Constantinople, avoue cependant que le patriarche, *étant responsable de ses actes devant l'empereur*, pourrait être condamné par lui à la suite d'une dénonciation, comme cela est arrivé, dit-il, plus d'une fois et à des époques diverses. Il suit de là que, si la plainte adressée à l'empereur était justifiée, le patriarche pouvait être forcé par le souverain à réviser son procès. MIGNE, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1307-1311.

(4) *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*. Paris, 1879, p. 84. « Le patriarche n'est pour lui (l'empereur) qu'un ministre des cultes, un vicaire, un *pro-magister*. » Ce texte ne fait que traduire d'une manière large, mais exacte, ces paroles des *Réponses*, de Balsamon : « C'est en suivant les conseils et les ordres spirituels de l'empereur que les patriarches préservent le monde de tout péril ». MIGNE, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1019.

(5) M. Babut vient de rappeler que le vrai sens du texte d'Eusèbe, dont la traduction fautive a donné lieu à cette expression, est, selon Tillemont, que Constantin se disait évêque de ceux du dehors, c'est-à-dire des païens. *Revue critique*, 11 nov. 1909.

(1) DIEHL, *Etudes byzantines*, Paris, 1905, p. 110. Justinien, Paris, 1901, ch. VII. *L'œuvre religieuse*. Justinien admettait la primauté romaine, mais à ses yeux le Pape n'était que son vicaire principal pour les choses religieuses. Le célèbre diacre de Sainte-Sophie, Agapet, était l'écho d'une grande partie du clergé byzantin à l'époque du grand empereur, quand il écrivait dans son *Ἐκθεσις κεφαλαίων παρανετικῶν* adressée à Justinien : « Entre Dieu et l'empereur il n'y a pas d'intermédiaire », *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1178 et 1183, can. 45 et 63. Le même empereur ne disait-il pas au pape Agapet : « Sois de mon avis ou je t'exile. » DIEHL, *op. cit.*, p. 353. La mentalité de Justinien fut jusqu'à la fin celle des souverains et des membres nombreux du clergé de Constantinople. Nous en avons pour garant au XII^e siècle le canoniste Balsamon cité plus haut, qui ne craint pas d'affirmer que l'empereur est au-dessus des canons : Ὁ βασιλεὺς οὐτε νόμοις οὐτε κανόσιν ὑπέκειται, RHALLI, *Σύνταγμα τῶν κανόνων*, t. III, p. 349. Un autre témoin de cette mentalité est le célèbre Demetrios Chomateno d'Ochrida. Cet archevêque, répondant à une question de son collègue Cabasilas, lui fait sur un ton solennel et convaincu cette déclaration que nous rapportons d'après la traduction latine que cite M^r MILASCH, *Das Kirchenrecht des morgenländischen Kirche*, Mostar, 1905, p. 513, n. 14 : *Imperator enim, ut communis ecclesiarum ἐπιστημονάρχης existens et nominatus, synodalibus præest sentiis et robur tribuit. Ecclesiasticos ordines componit et legem dat vitæ politicae eorum, qui altari deserviunt : hoc amplius iudiciis episcoporum clericorumque et vacantium ecclesiarum suffragiis.... Solo sacrificandi excepto ministerio, reliqua pontificalia privilegia imperator repræsentat, quando legitime canonicæque facit*. Nous ne pouvons nous défendre d'une impression pénible en constatant que le *σύνταγμα τῶν κανόνων* et le canoniste dalmate citent ce texte étrange sans la moindre critique. M^r Milasch allègue la lettre de Chomateno en faveur du droit de protection que les souverains exercent sur l'Eglise. Singulier droit de tutelle qu'un droit qui, en fait du moins, supprime l'autonomie de l'Eglise!

(2) TONDINI, *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, p. 10, 16, etc.

les pays orthodoxes (1) celles non seulement des ministères libéraux, mais même des gouvernements les plus conservateurs. Et de fait, les statuts synodaux des Eglises nationales ou les constitutions civiles (2) dans les divers pays orthodoxes contiennent partout, plus ou moins formellement, cette double disposition de la constitution de la Grèce, que « le souverain est juge en dernier ressort » en tout et que « les droits de l'Eglise ne sont que des concessions gracieuses (!) octroyées par l'Etat qui peut les supprimer quand il lui plaît » (3).

Il faut avouer que la conduite de l'Eglise séparée (4) favorise singulièrement cette prétention de l'Etat. L'encyclique synodale, que les patriarches d'Orient publièrent en 1848 en réponse à la lettre de Pie IX, exprime, sans nul doute, la pensée de toute l'Eglise orthodoxe concernant l'intervention de l'autorité civile en matière religieuse, quand elle dit que les « patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, dans les cas extraordinaires et difficiles, écrivent au patriarche de Constantinople, parce que cette ville est le siège de l'empire, et à cause de la présence de ce siège dans les synodes; et si le concours fraternel remédie à la perplexité, la chose en reste là, sinon on s'en réfère au pouvoir temporel, suivant les lois » (5).

M. Sakellaropoulos (6), qui se rend

parfaitement compte de la situation de son Eglise à cet égard, se demande ce qu'il adviendrait si le gouvernement abusait de sa puissance. La question est embarrassante pour un orthodoxe. Aussi n'y répond-il que par un blâme timide des prétentions de l'autorité civile (1). En vérité, quelle autre réponse un canoniste ou théologien oriental pourrait-il bien donner? Conseiller la résistance à l'Etat? Mais cette résistance ne sourirait guère au clergé, et d'ailleurs ne remédierait au mal, dans l'ensemble de l'Eglise d'Orient, que si elle provenait d'une autorité spirituelle suprême unanimement acceptée et chargée, non seulement de maintenir l'unité et de revendiquer les droits de l'Eglise en face des gouvernements divers, mais encore, pour prévenir les appels à l'Etat, de résoudre, sans appel possible, les conflits entre les membres du clergé ou entre les clercs et les laïques (2).

Malheureusement, l'idée d'une autorité ordinaire suprême dans l'Eglise ne nous paraît pas conciliable avec la mentalité orthodoxe, s'il est question d'une autorité monarchique, ni sur le point d'être réalisée, s'il s'agit au contraire d'une autorité universelle synodale et permanente (3). De sorte que, selon le droit de l'Eglise séparée, ou les conflits sont sans issue, ou c'est toujours le souverain, même non chrétien, qui, en fait, est juge

(1) Pour la Russie, qui continue à subir le régime ecclésiastique imposé par Pierre le Grand, le livre récent du R. P. Palmieri, cité plus haut, donne à ce sujet des témoignages les plus suggestifs. *Op. cit.*, ch. vi. *Le condizioni morali del clero russo*, p. 293-307. A propos de la discussion récente du budget des cultes à la Douma, les plaintes les plus sévères ont été formulées contre les empiétements du gouvernement russe en matière ecclésiastique par l'évêque Agathangelos, auquel un grand nombre de députés se sont associés spontanément. Correspondance de la *Germania*, citée par la *Croix* du 1^{er} avril 1910.

(2) Ou les deux à la fois.

(3) SAKELLAROPOULOS, *Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον*. Athènes, 1898, p. 256-257, p. 405.

(4) Même en Turquie, où elle n'est en rapport qu'avec un gouvernement musulman.

(5) MANSI, *op. cit.*, t. XL, col. 402.

(6) *Op. cit.*, p. 256-257.

(1) *Op. cit.*, *ibid.* Encore ce blâme timide ne consiste-t-il que dans le point d'exclamation que nous avons maintenu dans le texte transcrit plus haut.

(2) Ainsi, les conflits d'ordre disciplinaire soulevés naguère dans les Eglises de Jérusalem, de Chypre, de Grèce, de Constantinople, et le conflit très grave d'ordre à la fois disciplinaire et dogmatique suscité dans l'Eglise de Roumanie et dont dépend l'avenir de cette Eglise auraient reçu une solution rapide et décisive, si l'autorité dont nous parlons existait dans l'Eglise orthodoxe. *Echos d'Orient*, janvier 1910, p. 42-50, mars 1910, p. 115-121.

(3) Quant au synode transitoire, réuni plus ou moins souvent et chargé de résoudre sans appel les graves problèmes soumis à ses délibérations, l'Eglise orthodoxe n'est pas non plus à la veille de le voir s'assembler, comme nous le faisons observer plus loin à propos des graves problèmes de nature doctrinale.

en dernier ressort, ce qui est manifestement contraire au droit ecclésiastique.

Les orthodoxes nous diront sans doute que, malgré la faiblesse d'un grand nombre de gens d'Eglise en Orient, on ne peut affirmer que la suprématie de l'Etat sur l'Eglise soit la doctrine officielle de l'orthodoxie. Nous l'avons accordé dès les premières lignes de cet article et l'accordons encore volontiers, mais nous ne pouvons nous empêcher de constater qu'en donnant en fait à l'Etat (1) une part si importante dans le gouvernement de l'Eglise, et spécialement dans la question de l'appel en dernier ressort, l'Eglise orientale s'est exposée à subir des empiétements qui ont compromis et compromettent encore son indépendance. Il nous semble difficile de dire qu'en cela elle n'a pas dépassé les bornes de la condescendance, et que l'Eglise des Athanase, des Basile, des Chrysostome, des Damascène et des autres grands défenseurs orientaux de la tradition, approuverait sa ligne de conduite.

Franchement, même abstraction faite de tout principe théologique, canonique ou autre, ne serait-il pas plus conforme à la dignité de l'Eglise grecque de faire appel en dernier ressort à l'autorité spirituelle d'un patriarche reconnu comme chef de l'Eglise universelle et, pour préciser, à l'autorité du patriarche de l'ancienne Rome, puisque nul autre n'a des titres équivalents aux siens ?

II. POSSIBILITÉ DE L'APPEL AU CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE TOUTE DÉCISION DU POUVOIR DOCTRINAL EXTRA-CONCILIAIRE (2).

Un principe plus d'une fois proclamé par les théologiens ou canonistes ortho-

doxes est qu'en dehors des croyances imposées par les conciles œcuméniques, aucune autre n'est définitive et obligatoire. Ainsis'exprimait en substance le patriarche Anthime dans sa réponse à la lettre de Léon XIII(1). L'archimandrite Chrysostome Papadopoulos parlait dernièrement dans le même sens au sujet des confessions de foi (2). Tel est aussi l'avis autorisé des savants comme Gass, Kattenbusch, Mesoloras (3), et d'autres encore aux yeux de qui tout témoignage autre que celui de l'Écriture, de la Tradition et des conciles œcuméniques, n'a pour les orthodoxes qu'une valeur relative et subordonnée. C'est dire qu'une décision générale et unanime de ce qu'on appelle en Occident le magistère ordinaire n'est pas obligatoire, malgré l'avis contraire de Macaire (4), de Milasch (5), d'Androustos (6) et d'autres théologiens et canonistes orthodoxes. Il en est de même de la décision du magistère particulier d'un évêque ou d'un patriarche, quel qu'il soit.

Une conséquence du principe que nous venons d'invoquer est qu'il n'y a pas d'autre appel en dernier ressort contre une décision quelconque du magistère

(1) Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια. Constantinople, 1895, p. 244.

(2) Νέα Σιών, Jérusalem, 1908, t. VII, p. 746.

(3) GASS, *Symbolik der griechischen Kirche*. Berlin, 1872, p. 119-120. KATTENBUSCH, *Vergleichenden confessionskunde*, Friburg, 1892, p. 266-280. MESOLORAS, *Συμβολικὴ τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athènes, 1883, p. 13. L'opinion de ces auteurs peut se résumer dans l'assertion suivante du dernier : « Les confessions de foi n'ont aucune ὑποχρεωτικὴν δύναμιν, οἷαν ἔχουσι το σύμβολον, τῆς πίστεως καὶ αἱ ἀποφάσεις τῶν ἐπὶ οἰκουμηνικῶν συνόδων », *op. cit.*, p. 13.

(4) *Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1857, p. 556-558.

(5) *Op. cit.*, p. 297.

(6) *Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*. Athènes, 1907, p. 11. Tout en affirmant l'infailibilité et l'inappellabilité d'une sentence du magistère ordinaire unanime, M. Androustos avoue implicitement que les théologiens (et canonistes) orthodoxes seraient embarrassés d'y faire un appel décisif, puisqu'ils n'auraient pour discerner la précision de ce magistère que le guide très peu sûr ou du moins très sujet à caution de l'esprit orthodoxe qui circule à travers la tradition et se manifeste dans la pratique. *Op. cit.*, p. 1-α'.

(1) Et aux laïques en général.

(2) Nous ne traitons pas à part la question de l'appel au concile œcuménique d'une décision disciplinaire, d'un côté, parce que, vu la manière dont les conflits disciplinaires se résolvent en Orient, cet appel est à peine concevable, et de l'autre parce qu'il offrirait les mêmes difficultés pratiques que l'appel au concile œcuménique en matière dogmatique.

doctrinal extraconciliaire de l'Église séparée que l'appel au concile œcuménique.

Une autre conséquence du même principe est qu'un orthodoxe sincèrement attaché à son Église, mais convaincu d'opinions contraires à l'enseignement de la science ecclésiastique orientale, de l'épiscopat et des patriarches de son Église, serait sans doute obligé, à cause du scandale d'indiscipline à éviter, de se soumettre, au for externe, à une pénalité qui lui serait infligée, mais serait en droit, au même for, de faire un appel respectueux à un concile œcuménique.

Que ferait l'Église d'Orient si ces appels se multipliaient ? Se résignerait-elle à convoquer un synode général ? Nous ne savons. En tout cas, la possibilité de cette convocation nous semble plus que problématique. A qui appartiendrait le droit de convoquer cette assemblée ? Où siégerait-elle ? Les gouvernements le permettraient-ils ?

L'idéal pour l'Église orthodoxe serait l'institution d'une Σύνοδος ἐνοήμοῦσα œcuménique, dont les membres, en nombre limité, jouiraient du pouvoir législatif et exécutif. Aux yeux d'un chrétien séparé, cette autorité centrale aurait tous les avantages de la papauté, sans présenter les inconvénients de ce que l'Orient appelle l'absolutisme pontifical. L'idée est excellente, mais elle a un défaut, celui d'être aussi peu pratique que celle d'un concile œcuménique transitoire.

L'hypothèse d'un synode universel passager ou permanent sans chef spirituel monarchique pouvait être concevable à l'époque où les nations orientales appartenaient à l'empire romain ou byzantin, parce qu'alors l'empereur, exerçant en fait les fonctions de l'autorité suprême, aurait convoqué cette assemblée et en aurait désigné le lieu, mais aujourd'hui que les nations orthodoxes sont indépendantes, la chose n'est plus guère réalisable (1).

(1) Le serait-elle, qu'elle est trop contraire au droit ecclésiastique, tel que l'établissent l'histoire et la théologie, pour qu'elle rallie les suffrages des savants chrétiens bien informés.

L'appel à *une Chambre introuvable*, tel est le dernier mot du droit ecclésiastique grec concernant l'appel en dernier ressort en matière dogmatique (1).

Et pourtant, malgré tout, en se plaçant, non au point de vue de la tradition ou de l'idéal, mais au simple point de vue de l'avenir du christianisme orthodoxe, un Oriental, s'il est impartial et plus préoccupé de la religion que de préjugés nationaux ou de sophismes théologiques, en arrivera infailliblement, selon nous, à croire à la nécessité, non seulement d'une autorité centrale transitoire, telle qu'un concile œcuménique réuni plus ou moins périodiquement (2), mais encore et surtout à la nécessité d'une autorité centrale permanente, capable de maintenir l'unité de croyance et de résoudre définitivement et sans appel ultérieur possible les différends théologiques (3) dans toute l'Église. Ne trouvant cette autorité réalisable (4) et réalisée que dans l'Église catholique romaine, le même chrétien se persuadera sans peine que, vu d'ailleurs l'état de malaise persistant ou d'inertie plus ou moins accusée, occasionné dans son Église et dans les autres Églises dissidentes par le régime parlementaire (5), le Christ n'a pu promettre l'indéfectibilité au christianisme orthodoxe, grégorien, anglican ou autre (6), et que, par suite,

(1) Et en matière disciplinaire, si l'appel ne s'adressait pas à l'État. Suprématie des laïques et anarchie doctrinale provenant de l'impossibilité d'un magistère ou pouvoir d'enseignement extraconciliaire incontesté, tel est l'aboutissant logique du droit d'appel dans l'Église séparée d'Orient, comme d'ailleurs dans toutes les autres Églises non unies d'Europe et d'Amérique.

(2) L'expérience prouve qu'un concile œcuménique transitoire, même quand il est possible, ce qui est loin d'être le cas pour l'Orient, ne suffit pas à résoudre assez vite les différends dogmatiques ou disciplinaires dont la solution rapide importe souvent à la vie même de l'Église.

(3) Et disciplinaires.

(4) Tout chrétien séparé qui ne se berce pas d'illusions sait qu'il est inutile de songer pour son Église à l'utopie d'une autorité centrale sous forme de Σύνοδος ἐνοήμοῦσα.

(5) Et le libre examen, s'il s'agit des protestants de toute nuance.

(6) Notons à ce propos qu'une lettre récente de M^r Herzog, évêque suisse, ancien-catholique, ne

l'Eglise monarchique de l'*ancienne Rome*, dont l'autorité absolue s'exerce paisiblement (1) et en pleine conformité avec les exigences de l'esprit chrétien, a, par le fait même et en dehors d'autres considérations que l'on pourrait faire valoir, toutes les chances de se gouverner selon le régime voulu et prescrit par le Sauveur (2).

Plaise à Dieu que le nombre de ces chrétiens impartiaux augmente de jour

en jour dans les rangs du clergé et des fidèles d'Orient, et que l'autorité ecclésiastique orthodoxe, librement ou sur l'invitation pressante des fidèles et des clercs sincères et instruits, se décide enfin à envisager les choses au seul point de vue des intérêts de son Eglise et de l'Eglise universelle !

A. CATOIRE.

Constantinople.

ÉTUDE SUR SAINT LUC LE STYLITE (879-979)

(Fin ^[3].)

CHAPITRE V : VIE DE SAINT LUC.

§7. — Quarante-quatre ans sur une colonne : les occupations d'un stylite (4).

Quand « le pas résolu et l'âme en fête » (24, 15), le bienheureux Luc gravissait la colonne d'Eutrope, une seule pensée hantait son esprit : livrer une guerre sans merci, d'une part, aux inclinations mauvaises de sa propre nature ; d'autre part, aux puissances ténébreuses ennemies de l'homme et acharnées à sa perte (24, 16-19). Pour ces sortes de luttes, les moyens sont consignés depuis longtemps dans l'Evangile : la prière et la pénitence. A l'exemple du divin Maître, les saints n'ont jamais manqué d'y joindre la pratique de la charité. Toute la vie du stylite se résume en trois mots : charité, prière et mortification.

semble pas très optimiste au sujet de l'avenir des fractions non catholiques des Eglises séparées d'Europe.

(1) Malgré certaines difficultés inévitables dues à la faiblesse, à l'ignorance ou à la malice des hommes.

(2) Cette conviction est celle de M. Nikolaïdis et de quelques autres personnages marquants d'Athènes.

(3) Voir *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 138-144, 215-221, 271-281 ; t. XIII (1910), p. 13-19, 140-148.

(4) On ne signale ici que les occupations mentionnées par l'hagiographe.

MORTIFICATIONS

Le biographe nous dit bien que, lors de la montée à la colonne, son héros avait déjà mâté les assauts de la chair par un jeûne énergique et toute une série de macérations longuement pratiquées (24, 19-22) ; mais il ne veut pas insinuer que saint Luc se soit contenté de ce premier effort : il détruirait lui-même ce qu'il a avancé dans l'exorde (15, 29-16, 3) et qu'il va répéter ensuite (26, 24) sur les austérités sévères du vaillant stylite.

Saint Luc, nous sommes en droit de l'admettre, continua donc, comme par le passé, à ne manger qu'une fois la semaine, et des légumes (1), à rester nu-pieds, à ne porter qu'une tunique de peau et à se charger de chaînes de fer (2). A ces privations, pour lui coutumières, s'ajoute maintenant la vraie pénitence du stylite, la station debout. Ne jamais s'asseoir, ne jamais se coucher, conçoit-on ce qu'il y a d'affreux quand on s'interdit cela pendant quarante-quatre ans, à moins

(1) Des pêcheurs lui offraient parfois des poissons ; il n'est pas affirmé et il n'est pas nié qu'il en mangeât lui-même ; c'étaient surtout les moines d'Eutrope qui en profitaient (30, 8 ; 31, 6).

(2) La ceinture de cuir est mentionnée (32, 13) ; ce n'est qu'un indice, mais c'est un indice, et il permet de deviner le reste d'après le passé.

de maladie? Le sommeil était déjà bien écourté par cette incommode position et les longues prières (16, 1); et « ce court repos, dit le P. Delehay, les stylites le prenaient sans doute appuyés sur la balustrade. Les vies des plus anciens et des plus austères d'entre eux ne renferment aucun indice permettant de conclure qu'ils se soient jamais couchés » (1).

Ajoutez à cela les intempéries des saisons dans la baie de Calamich, d'autant mieux ressenties que la colonne sert de piédestal, la chaleur étouffante durant l'été, le vent du Nord glacial en hiver, la mer qui déferle sous le vent du Sud et ébranle la colonne jusqu'au sommet, des pluies abondantes, mais surtout la neige et la glace qui ne manquent pas une seule année, et qui se refusent parfois à fondre pendant cent vingt jours, tel l'hiver de 933. Ajoutez les nuées de moustiques venimeux qui infestent encore ces parages et dont le Saint eut tant à se plaindre (25, 16-21). La nuit, de mauvais plaisants, méchants chrétiens (il y en a même dans le saint empire byzantin), peuvent passer par là, ramasser des tortues qui pullulent aux environs, et vous les jeter à la tête; les diables, même, peuvent essayer de ce jeu féroce (25, 5-11), et vous mettre les mâchoires en si piteux état qu'il vous soit impossible de parler pendant plusieurs jours. Ils peuvent aussi s'acharner à vous épouvanter par mille cauchemars plus horribles les uns que les autres (24, 26-29; 25-14 sq.).

Tout cela réuni, c'est plus qu'il n'en faut pour faire crier grâce, saint Luc, n'étant pas d'une autre nature que la nôtre, était sensible à la douleur. On l'a vu déjà sur sa colonne de Phrygie songeant à réclamer de l'eau tiède pour s'adoucir la rigueur de l'hiver. Plus tard, il considérera les faveurs divines dont il est l'objet comme une manière délicate de lui faire oublier ses rudes privations,

ses fatigues et ses chagrins (26, 24-26). Et quand une apparition céleste qui avait emprunté les traits de l'évêque Michel de Chalcédoine « lui demande de ses nouvelles sur un ton affectueux et amical », Luc lui répond « d'un ton assez bourru » (1), que les attaques des esprits mauvais l'ennuient passablement. C'est le ton de quelqu'un qui en a assez et qui voudrait bien que cela finisse. Disons à la décharge de notre héros que son ton bourru ne fut pas pris en mauvaise part, et qu'à partir de ce moment les diables le laissèrent tranquille (26, 2-21). Auparavant, il était obligé, pour obtenir un peu de répit, de recourir au signe de la croix et à la prière prolongée (22, 9; 25, 33).

PRIÈRES

Une fois délivré du diable, notre héros n'en continua pas moins ses oraisons. C'est toute la nuit, c'est tout le jour qu'il s'adonnait à la prière vocale, dit avec un peu d'exagération son biographe (25, 33; 26, 2). Inutile d'insister sur ce point qui est de règle chez tous les saints, mais on remarquera, parce que le discours le souligne particulièrement, que les prières de saint Luc sont des prières traditionnelles, les psaumes et les formules liturgiques (25, 33 sq.; 33, 9, 14, 34; 46, 22, 29) (2).

Cela n'exclut pas les compositions personnelles, ni non plus la prière mentale, mais l'esprit du stylite paraît moins porté de ce côté; il est avant tout un homme de tradition, donc de bon sens : c'est un ascète et pas le moins du monde un mystique.

Disait-il la messe? Le silence du biographe sur ce point ne doit pas nous en imposer. Nous avons appris que, lorsqu'il servait dans les troupes en qualité d'aumônier, il disait la messe tous les dimanches, et que les espèces sacramentelles étaient une partie de sa nourriture (19, 11 sq.).

(1) *Loc. cit.*, p. 228 sq. Le P. Delehay ajoute : « Un texte attribué à saint Nicéphore donne à entendre que quelques-uns d'entre eux prenaient leur sommeil sur une pauvre couchette. »

(1) σκυθρωπῶς.

(2) Καθ' ἑξῆς τοῦ λοιποῦ στιχολογῶν συνήθως διατέλει ψαλμούς (25, 33); εὐχαῖς ταῖς προσηκούσαις, τὰς ἐξ ἔθους εὐχὰς (33, 9, 34); ταῖς ἐξ ἔθους ἱερωτάταις ἐπωδαῖς καὶ εὐχαῖς, ταῖς ἴσαις εὐχαῖς (46, 22, 29).

Sur la colonne, il a dû continuer, selon l'usage liturgique de l'époque, l'offrande du Saint Sacrifice une fois par semaine. Ne voyons-nous pas saint Siméon le Jeune, un autre stylite, célébrer et distribuer la communion à ses disciples, qui montent jusqu'à lui l'un après l'autre? (1) La plateforme de la colonne d'Eutrope était assez large pour contenir le matériel nécessaire; en cas de mauvais temps, sinon toujours, la chambrette empêchait les profanations possibles.

PRATIQUES DE CHARITÉ

En montant sur sa colonne, Luc n'avait pas prétendu rompre avec la société. Patron soucieux de ses responsabilités matérielles et morales, il s'intéresse d'abord à son couvent de Bassianus, et ce n'est pas une petite source de préoccupations. Rappelons-nous que le biographe, tout le premier, fut en rapports suivis avec le Saint pendant vingt-sept ans; il en a gardé un souvenir ému comme d'une des grandes grâces de sa vie (27, 31 sq.), et nous avons supposé, avec toute apparence de raison, qu'il venait traiter avec lui, non moins des affaires du couvent de Bassianus dont il était un des membres en vue, que de ses affaires personnelles. Le patriarche Théophylacte lui-même, qui avait poussé le stylite à accepter cette charge de patron, ne dédaignait pas de le visiter souvent et de s'inspirer de ses conseils (35, 6). Cela lui était d'autant plus facile, qu'à deux pas du quartier d'Eutrope se dressaient les villas impériales de Hiéria, où la cour, dont faisait partie ce patriarche fils d'empereur, passait une partie de l'été (2).

Mais là ne se borne pas le zèle de saint Luc. Sa charité le met à la disposition de toutes les misères, et le panégyriste n'a pas assez de termes pompeux et de synonymes pour le répéter sous toutes les formes, en plusieurs grandes pages de

l'édition de M. Vogt (28-29; 50-51). Il y eut bientôt autour de la colonne une foule incalculable de besogneux du corps et de l'âme qui venaient solliciter un soulagement à leurs peines. C'était un défilé interminable (49, 15; 50, 34); il en arrivait de partout, et de toutes les classes de la société, et pour toutes sortes d'affaires (50, 30-51, 7).

Calamich lui adressait des pêcheurs dont les filets étaient ensorcelés (30); Chalcédoine, un marinier dont le gosier fonctionnait mal (45); Scutari, un père et une mère qui désiraient fort se débarrasser de leur enfant malingre et impotent (50). Constantinople lui expédiait des possédés, domestiques de l'impératrice Sophie (32), un sous-diacre de la Grande Eglise à peine remis d'une tête très endommagée par un ami susceptible (35), ou ce Basile Petinos, une de nos connaissances (1), qui depuis trois ans souffrait d'une néphrite (35); Héraclée lui dépêchait des paysans, dont un charbonnier et l'autre vigneron (32); la Thrace, une pauvre veuve que le diable empêchait d'aller à la messe et de faire ses signes de croix (47); jusqu'à l'Occident, qui participait aux préoccupations de notre stylite! Je veux parler de ces trois pauvres diables d'Occidentaux qui étaient venus trafiquer à Byzance et n'y avaient gagné que d'être condamnés à trois ans de prison, accusés qu'ils étaient, faussement, d'ailleurs, d'avoir volé la statue du $\pi\epsilon\sigma\pi\iota\upsilon\beta\eta\tau\eta\varsigma$, un des ornements de l'hippodrome (2). Bien qu'étrangers, la rumeur publique leur avait appris l'influence considérable dont le Saint jouissait sur tous les personnages en situation (28, 30), et ils voulaient lui envoyer un ami pour le prier d'intervenir auprès de Constantin Porphyrogénète : Luc prit les devants, leur apparut dans la prison, les consola; le lendemain, sur un ordre de l'empereur, ils étaient libres (39, 18-41, 15). Peut-être le stylite avait-il adressé au *basileus* une requête écrite en faveur de ces

(1) Voir *Vita S. Symeonis Jun.*, dans les *Acta Sanct.*, maii, t. V, p. 386.

(2) Voir J. PARGOIRE, *Hiéria, loc. cit.*, p. 58, 62, 65, 67-69.

(1) Voir plus haut, t. XII, 1909, p. 273.

(2) Voir plus haut, *ibid.*, p. 141.

innocents, car il n'hésitait jamais à rédiger lui-même des suppliques (1) pour ceux qui en avaient besoin auprès d'un grand personnage, et son intervention était toujours couronnée de succès (28, 30 sq.).

A ceux qui étaient retenus au loin, le Saint répondait parfois par l'entremise du moine, son serviteur (37, 24); ou bien et ceci est plus intéressant, par des lettres écrites de sa propre main (34, 23; 37, 23) (2).

MIRACLES

Dieu n'était pas moins favorable que les hommes aux prières de son serviteur : témoin le grand nombre de miracles dus à son intercession. Il en opérait presque tous les jours, écrit le biographe (49, 12); de là le nom de *θαυματουργός* « thaumaturge », qu'il lui donne si fréquemment, et, de fait, la vie de notre bienheureux est surtout remplie du récit de ces faits merveilleux. Nous avons déjà dit (3) pour quelles raisons ils nous semblent dignes de crédit : nous n'y reviendrons pas. On ne s'attend pas davantage à ce que nous les relations ici : le récit en deviendrait monotone. Il sera préférable d'extraire de la narration certains traits qui aideront à mieux connaître le Saint.

Et d'abord il est intéressant de savoir comment le Saint procède dans l'accomplissement des miracles. Il ne se contente pas de réciter lui-même et de faire réciter à l'intéressé des prières approuvées par l'Eglise (47, 6); mais il y joint presque toujours l'emploi de pain et d'eau qu'il a bénits à cet effet (eulogies) (31, 19 sq.). L'eau dont il s'est lavé les mains lui sert dans le même but (35, 18).

S'agit-il de possessions diaboliques? Ces moyens sont de mise, mais il en a d'autres : une partie de son essuie-main qu'il faudra découper en minces lanières

et piquer en forme de croix sur les murs, les portes, les fenêtres, partout où le démon vous importune (32, 13 sq.; 47, 32 sq.) (1); un morceau de sa ceinture de cuir (32, 13), ou une petite croix de bois qu'il vient de confectionner séance tenante (33, 12 sq.), et qu'il faudra, morceau de cuir ou morceau de bois, porter continuellement au cou, le tout accompagné de fréquentes invocations à la Trinité. De ces sacramentaux dont l'efficacité n'est jamais douteuse, surtout quand le Saint aura déjà passé une nuit tout entière à prier et à faire des exorcismes (32, 10 sq.), ou qu'il aura ordonné aux obsédés de mériter la fuite de Satan par quarante jours de jeûne (46, 24; 46, 30).

Mais il arrive à saint Luc, parce que l'esprit de prophétie est en lui (2), de savoir que le diable résistera à tous les efforts si on ne débute autrement. C'est ainsi qu'une femme est avertie d'avoir à confesser d'abord tous ses péchés secrets (47, 29); l'emploi des autres moyens ne lui est ordonné qu'une fois la confession terminée. Ceci nous amène à parler de saint Luc, confesseur.

CONFESSIONS

La confession est si négligée aujourd'hui chez les Orientaux, qu'il ne sera pas superflu d'apprendre comment un de leurs stylites la pratiquait au x^e siècle. Il sera bon aussi de réunir à l'intention des théologiens les quelques textes de notre vie qui se rapportent à ce sujet.

On s'aperçoit, en lisant sa vie, que la confession devait être pour saint Luc une occupation d'importance. Un clerc de la Grande Eglise allait souvent le voir et profitait de l'occasion pour se confesser (41, 20); et combien de fidèles en faisaient

(1) διὰ χαράγματος γραμμάτων τῆς τιμίας χειρὸς ἐκείνης.

(2) δι' οἰκείας χειρὸς γραμμάτων σημάντας (34, 23); στέλλει πρὸς αὐτὸν ἀντίγραφον διὰ χαράγματος τῆς τιμίας αὐτοῦ χειρὸς (37, 23).

(3) Voir chapitre III : *Compétence et véracité du biographe.*

(1) Même procédé pour donner de la chance à des filets malheureux : les laver avec de l'eau bénite par lui et y attacher des morceaux de son essuie-main (30, 20 sq.). D'autres fois, l'étoffe est remplacée par du pain bénit : les poissons se laissent prendre en foule à cet appât (31, 16 sq.).

(2) Sur la connaissance qu'avait saint Luc des choses cachées, voir surtout 29, 10-27; 38, 31-39, 10; 41, 32 sq.; 43, 32-44, 3; 44, 6-9; 47, 29; 53, 16.

autant! Écoutons le panégyriste : « Qui s'est présenté à lui, chargé de fautes et de péchés, et n'a pas déposé aussitôt le lourd fardeau de ses crimes pour recevoir de sa bienveillance le joug léger de la pénitence? » (28, 26-30; cf. 51, 5.)

Nous avons vu que le Bienheureux n'attendait pas toujours qu'on le priât, mais qu'il savait imposer la confession à qui en avait besoin (47, 29-31). Le même passage nous apprend qu'il s'acquittait en conscience de son ministère, assignant à chaque péché en guise de remède une pénitence appropriée (1). Évidemment ces textes s'entendent de la confession et de l'absolution orales. En voici qui supposent *l'absolution par écrit*.

Euthyme, ce clerc pénitent de saint Luc, se croyant sur le point de mourir, et bien empêché de se rendre au quartier d'Eutrope, envoie demander à son confesseur de lui envoyer par écrit l'absolution des péchés qu'il lui a déjà dévoilés (41, 29-31). Saint Luc répond : « Tu ne mourras pas pour le moment, mon ami...; quant à l'absolution que tu m'as demandé de t'envoyer par écrit, c'est de vive voix que je te la donnerai, quand tu viendras nous voir, en bonne santé. » (42, 8-10) (2).

L'absolution par écrit est présentée ici comme une institution toute naturelle et courante. Euthyme y a recours sans sourciller; saint Luc n'y voit aucun inconvénient, et, s'il ne la donne pas, c'est pour bien montrer à son pénitent que la mort n'est pas encore proche. La mort menaçant, il n'eût pas manqué d'envoyer un billet d'absolution.

Voici le comte Cyrus de Chalcédoine; terrassé par la maladie, il fait prier le stylite de le guérir. Celui-ci lui répond : « Mon enfant, le temps de la moisson est

arrivé, la mort est aux portes, l'heure en a sonné pour toi....; mets toutes tes affaires en règle. Et voici que de mon côté je te donne aujourd'hui l'absolution des fautes que tu as commises et que tu as déjà confessées. » (43, 25-30) (1). Ce texte est encore plus remarquable que le précédent, parce que le comte Cyrus reçoit sans s'y attendre, une absolution qu'il n'avait pas demandée. Le biographe, il est vrai, ne parle pas ici en termes formels d'absolution écrite, mais cela s'entend, à moins de supposer, et l'inconvénient serait pire, que le stylite envoya l'absolution orale à distance, à quelqu'un qui ne s'en doutait pas.

On ne peut nier du reste qu'il ne s'agisse dans les deux textes de l'absolution sacramentelle, et on n'oubliera pas non plus que, dans les deux textes également, l'absolution du prêtre ne tombe ou ne tomberait que sur les fautes déjà accusées, celles non accusées ressortissant évidemment à la miséricorde de Dieu. Les pénitents et le confesseur partagent la même manière de voir; aucun indice ne donne à supposer qu'il n'en soit pas de même de l'orateur et de son auditoire; mais c'est là une grave question et qui demanderait, à elle seule, une dissertation théologique assez étendue.

§ 8. — *La physionomie de saint Luc.*

Un impertinent se demandera peut-être si parmi tant de mortifications, de prières, de miracles, de confessions, notre stylite, du haut de sa colonne, n'avait pas perdu un peu le sens des réalités; si l'habitude du surnaturel et du surhumain n'avait pas émoussé chez lui le sens pratique de la vie. Non, saint Luc n'a rien d'un illuminé, rien d'un spirite, rien d'un neurasthénique. Chez lui, tout est sain; le ciel ne fait pas oublier la terre; le contemplatif n'étouffe pas l'homme positif rompu aux affaires, prudent, économe.

(1) πρῶτα μὲν ἐξαγορεύσαι ταύτη πάντα τὰ κρυφῆ πεπραγμένα προσέταξεν, ἐφ' ἑκάστῳ τούτων φάρμακον ἐφαρμόζον τὸ διὰ μετανοίας καὶ νηστείας ὀρίσας καὶ δευτικῶς.

(2) ἐξαιτούμενος ἄμα καὶ τὴν παρ' αὐτοῦ συγχώρησιν ἔγγραφον ἐξαποσταλῆναι αὐτῷ τῶν ἐξαγγελθέντων πάλαι σφαλμάτων.... τὴν δὲ συγχώρησιν, ἣν διὰ γραφῆς σταλῆναι σοι νῦν ἐπεζήτησας, ζώσῃ φωνῇ πρὸς ἡμᾶς ἐρωμένως παραγινόμενος ἀπολύψῃ.

(1) ἰδοὺ γὰρ καὶ γὰρ σοὶ τὴν συγχώρησιν σήμερον ὧν ἔπραξας καὶ ἐξηγόρευσας ἤδη κακῶν δίδωμι....

Le couvent de Saint-Bassianus rendu à la vie et à la prospérité, alors qu'il menaçait de perdre jusqu'à son nom, ne dépose-t-il pas en faveur d'un administrateur habile? Et s'il faut descendre à de plus minimes détails, n'est-elle pas caractéristique cette recommandation à de braves gens gratifiés d'une pêche miraculeuse : « Ces poissons que vous venez de prendre, dépêchez-vous d'aller les vendre. Ensuite, tous ensemble, revenez ici pour manger. » (31, 3-5) On a bien faim, on voudrait manger tout de suite, mais si les poissons allaient perdre de leur fraîcheur!

Et cette autre recommandation à son pénitent Euthyme qui, moribond, a résolu de vendre sa charge ecclésiastique et en a déjà touché les arrhes, n'est-elle pas délicieuse, lorsque, l'ayant assuré qu'il ne mourra pas, il ajoute : « Rends, rends, je t'en prie, à qui te les a données, les arrhes que tu as reçues; non, non, ta charge, ne la vends pas, ne t'en dessais pas, car tu vivras et tu jouiras encore nombre d'années des facilités qu'elle te donne pour les besoins de la vie. » (42, 4 sq.) Et dire que nous entendons un stylite, un homme qui mangeait, une seule fois par semaine, quelques légumes! Mais nous reconnaissons bien là le fils de Christophore et de Kalè, habitué dans les domaines paternels à voir comment on administre sagement de vastes propriétés afin d'en retirer le plus de revenus possible, l'aumônier militaire que vingt-quatre ans de service au milieu des troupes ont contribué à dégourdir encore un peu plus, le moine de Saint-Zacharie que ses aptitudes économiques eurent vite désigné à la charge de cellérier. Quarante-sept ans (1) de vie stylite lui ont laissé toutes ses qualités foncières.

L'exemple suivant est d'une autre touche, mais dénote la même vue nette des situations. Sisinnius de Chrysopolis et sa femme « ont un enfant au lit depuis

trois ans, paralysé de tout le corps, incapable du moindre mouvement. A son sujet, ils adressent des supplications au Bienheureux : si une longue prière au Seigneur pouvait au plus tôt débarrasser cet enfant de la vie présente si douloureuse! Quelle charge et aussi quelle honte pour eux que cet enfant, à le voir dans de telles misères accumulées, quand on est incapable aussi bien de le guérir que de le soigner. » Et le Saint de leur répondre : « Allez, soyez joyeux; que le nuage de votre tristesse se dissipe, car demain le Seigneur aura pitié de vous, il pourvoira en même temps au bien de chacun; il prendra l'enfant près de lui, le délivrant d'une vie de souffrances; quant à vous, vous n'aurez plus à vous chagriner à son sujet ni à vous tracasser pour des soins pénibles. » C'est ce qui arriva, merveille étonnante, en moins de temps qu'il n'en faut pour le dire (50, 10-25). La remarque est du biographe, un homme avisé aussi, celui-là! car il encadre tout le récit de la réflexion suivante : « Pour des parents qui pleurent la mort de leur enfant, Luc opère une résurrection par sa prière vivifiante; mais à d'autres, sachant qu'il leur rendra service, il prédit la mort de leur fils. » (50, 6-8) Nous pouvons donc dire avec notre orateur que si Luc est un contemplatif éminent, il n'en est pas moins un esprit des plus pratiques (15, 14 sq.) (1).

Ainsi, avec un fin discernement, notre stylite cherche toujours le plus grand bien de ses clients, et ce qui augmente la valeur de ses bienfaits, c'est qu'il y met la meilleure bonne grâce. Il y a surtout parmi ceux qui se livrent à de grandes austérités, des saints un peu rudes, rébarbatifs, aussi durs pour les autres que pour eux-mêmes. Saint Luc n'est point de leur famille. Il reste toute sa vie le cœur compatissant que la détresse d'autrui ne laisse jamais insensible et qui se dépouille et dépouille même ses parents pour les autres; toute sa vie aussi il garde cet

(1) Il faut comprendre dans ce chiffre les trois années passées sur la colonne d'Atyokomé.

(1) ὁ τῆς πράξεως θεωρητικώτατος νοῦς καὶ τῆς θεωρίας πρὸς τικώτατος ὀρθολόγος.

esprit vif, ironique avec bienveillance, un peu rusé, qui permet de soutirer cent pièces d'or quand il s'agit d'une charité (19-20).

Des pêcheurs n'ont rien pris depuis trente jours; Luc feint de l'ignorer, il avise l'un d'entre eux : « Pourquoi ne nous as-tu pas apporté de poisson les jours passés »? demande-t-il d'un ton plaisant.... Et sur-le-champ il bénit de l'eau, déchire un morceau de son essuie-main : « Asperge les filets avec cette eau, attaches-y ce bout d'étoffe, et rondement, il faut, des poissons que vous allez prendre, m'apporter la dîme, c'est-à-dire trente. » Première pêche miraculeuse : 300 poissons! Il en prédit une seconde et retient la dîme, quinze cette fois. La dîme est mal calculée, et le Saint n'a pas son compte : « Puisqu'il en est ainsi et que vous avez été si étourdis, pour aujourd'hui c'est fini; pas d'autre pêche qui réussisse! » Luc n'est pas fâché : il n'a que de l'humour; en effet, il les invite, une fois vendu le produit de leur pêche, à venir manger, avec les frères des 35 poissons qui sont à lui de par le droit de la dîme (30-31).

Autre exemple réjouissant. Un batelier a la gorge en piteux état; il risque à chaque instant d'étouffer : comme seul palliatif, interdiction absolue par les médecins, sous n'importe quel prétexte, de toute boisson froide. Le batelier s'adresse à saint Luc. Celui-ci lui fait dire par le moine Léonce d'avalier sans retard un bon verre de vin. Notre homme proteste : la Faculté n'est pas de cet avis. Le stylite prend sa grosse voix et, d'un ton sévère, il crie d'avalier, non pas un, ni deux, mais trois verres de vin à la file, en l'honneur de la Trinité! Le malheureux s'exécute, et le voilà guéri (45, 9-46, 6). Ne sentez-vous pas un peu de malice et beaucoup de bienveillance dans cette grosse voix de notre bon stylite?

Malgré tout, j'admets volontiers que c'était la bienveillance qui dominait : il en a donné tant de preuves, et son panégyriste le rappelle si souvent dans son style pompeux! mais les petits détails peignent mieux que les grandes

épithètes et on ne se lasse pas d'en citer. Certes, c'est amusant, mais combien plus touchant, un jour qu'on le pria pour un enfant malade, de voir Luc se laver aussitôt les mains afin d'offrir au père désolé une eau bénite à son contact et qui produise la guérison attendue (51, 13 sq.) (1). Et comme il est tendre, accueillant, paternel à ces deux pauvres gens qui pleurent devant lui la mort de leur enfant. Il les console, si grande est leur peine! ordonne qu'on leur serve à boire et à manger, et tandis qu'ils prennent leur repas, lui, se met en prières et les sanglots prolongés qu'il mêle à son oraison cherchent à disposer favorablement le Maître de la vie et de la mort. Quand il a la certitude que sa prière a été entendue, le visage rayonnant, il appelle les parents et leur dit : « Allez donc chez vous pleins de joie et d'allégresse; plus d'incertitude ni d'angoisse, laissez cela; car votre enfant n'est pas mort, mais il dort et il vit. » (49, 17-34.)

A mon avis, de pareilles délicatesses de cœur surpassent de beaucoup un demi-siècle de colonne. Saint Luc a réuni l'austérité à la charité; c'est un saint de bonne marque, bien héroïque et qui ne renie pas sa nature humaine. Avec sa charité sans bornes, son caractère généreux, sa passion de l'humilité, son énergie dans la souffrance, son amour de la prière, mais d'une prière qui ne s'égare pas en imaginations ridicules, sa conception positive des choses de la vie, son esprit vif et enjoué, et, par-dessus tout, son cœur ouvert à toutes les délicatesses, il est de ces saints qu'on peut aborder avec indifférence, mais dont on ne prend congé qu'avec amour.

§ 9. *Mort et funérailles de saint Luc.*
Sa mémoire.

Non loin du couvent d'Eutrope vivait un médecin nommé Etienne. Une des premières nuits du mois de décembre 979

(1) Voir plus haut : « Miracles ».

(53, 15, 20), il fut témoin d'un spectacle merveilleux qu'il raconte, après en avoir affirmé la vérité par serment; c'était du reste un homme prudent, doux et plein de la crainte de Dieu. Or, voici ce qu'il disait : Il avait vu une blanche colombe descendre du ciel sur la terre, se poser au-dessus de l'église du couvent et illuminer tout le bâtiment de sa clarté; ensuite elle avait repris le chemin du ciel en marchant, sans se servir de ses ailes; quand elle était arrivée toute resplendissante jusqu'au firmament, le ciel s'était aussitôt ouvert, avait brillé d'un éclat plus vif et l'avait reçue dans son sein; alors les portes du ciel s'étaient refermées et tout avait repris son aspect accoutumé. Le médecin Etienne affirmait avoir connu ainsi la mort très prochaine de saint Luc; il expliquait que la colombe symbolisait l'âme du bienheureux stylite, et que celle-ci, après avoir illuminé la terre de ses vertus, allait bientôt se diriger en toute assurance vers les splendeurs plus radieuses du paradis (53, 14-54, 2).

De son côté, notre stylite annonça le jour de sa mort avec toute la précision possible. Quand il mourut, le jeudi 11 décembre 979, il était âgé d'un peu plus de cent ans (51, 25). Par une coïncidence étonnante, le grand stylite saint Daniel, qui avait déjà présidé à la montée de son disciple sur la colonne d'Eutrope, présidait quarante-quatre ans plus tard à sa montée au ciel (52, 3-10).

Le cadavre, étendu sur la plate-forme de la colonne (55, 18), reçut les honneurs funèbres parmi les flambeaux allumés et les parfums odoriférants; aux moines s'étaient joints une foule d'hommes pieux qui chantaient les hymnes accoutumées, et chacun montait auprès du Saint pour lui donner un dernier baiser (54, 10). Pendant ce temps, on avertissait le couvent de Bassianus; notre panégyriste, l'ami, le fils privilégié du défunt, s'empressa d'accourir; la mer démontée ne put l'engloutir, car saint Luc veillait sur lui : il arriva sain et sauf, le cadavre était encore sur la plate-forme : il put lui

prodiguer ses dernières tendresses, mais il lui fallut repartir bientôt. N'était-il pas du couvent de Bassianus et n'était-ce pas à ce monastère que saint Luc avait confié la garde de sa dépouille mortelle? Il fallait donc tout préparer pour la réception de ce dépôt sacré (54-55) (1).

Au quartier d'Eutrope, soit que le corps restât sur la colonne, soit qu'il eût été déposé dans l'église du monastère, la foule continua à défiler devant lui. Le moment venu, quelques jours après la mort sans doute, un cortège solennel s'organisa, et ce fut au milieu d'un peuple innombrable et avec des honneurs vraiment royaux que le Saint fit son entrée à Constantinople pour dormir son dernier sommeil au couvent de Bassianus, à droite de la vieille église (52, 18-24).

Le couvent de Bassianus existait encore au XII^e siècle; on y célébrait chaque année, le 11 décembre, la mémoire du bon stylite (2). Nul doute que les moines du couvent d'Eutrope ne laissent pas non plus passer inaperçu le pieux anniversaire, mais les documents sont muets.

Au XIII^e siècle, exactement en 1202, sont mentionnés les bâtiments de Saint-Bassianus ou du métochion des Elegmoi (3). Ces bâtiments étaient sis dans le quartier génois, par conséquent dans le Galata actuel. L'expression qui les désigne est assez ambiguë, puisque le couvent de Saint-Bassianus était dans la Byzance proprement dite, au Deuteron (4), et le couvent des Elegmoi en Anatolie, dans le thème Opsikion (5). La conciliation la plus naturelle serait peut-être de supposer que ces bâtiments produisaient des revenus dont une partie allait au couvent de Bas-

(1) Voir plus haut, t. XII, p. 280.

(2) Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ μνήμη ἐν τῇ μονῇ τοῦ ἁγίου Βασσιανοῦ τῆ οὐσῆ πλησίον τοῦ Δευτέρου, ἔθρα καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ σῶμα ἀπόκειται. Cf. DELEHAYE, *Synax. Constant.*, col. 299-300; *Synax. selecta*. Sa. Ce manuscrit est du XII^e siècle. Cf. DELAHAYE, *ibid.* VIII. M. Vogt n'a pas cité ce Synaxaire.

(3) Τὰ οἰκήματα τοῦ ἁγίου Βασσιανοῦ ἔτοι τοῦ μετοχίου τῶν Ἐλεγμῶν. Cf. MIKLOSICH et MÜLLER, *Acta et Diplomata*, t. III, p. 50.

(4) Voir plus haut, p. 143.

(5) Cf. A. DMITRIEVSKIY, *Топикъ*. Kiev, 1895, p. 715.

sianus et une autre à celui des Elegmoi ; ou encore que ces bâtiments, propriété du monastère de Bassianus, avaient été loués au monastère des Elegmoi pour lui servir de métochion. Cela prouverait en même temps qu'au XIII^e siècle la mémoire de saint Luc continuait à être fêtée solennellement au Deuteron. Ce serait la deuxième et la dernière trace positive que je puisse fournir d'un culte solennel rendu à saint Luc.

Le temps ne respecte rien. Avec la même impassibilité brutale, il a jeté bas les palais impériaux et le port de Hiéria, témoins des fêtes profanes les plus légères, le couvent d'Eutrope et la colonne, asile de tant de vertus ; il n'a même pas voulu que le corps de saint Luc jouît en paix d'un repos qu'il avait si bien mérité. Du couvent de Bassianus comme de celui d'Eutrope tout vestige a disparu ; si un nouveau *fondateur* se levait pour rendre à saint Luc, soit à Calamich, soit

au Deuteron, le service qu'il rendit lui-même à saint Bassianus, il faudrait qu'il se décidât à interroger les profondeurs du sol, et qui sait s'il parviendrait à surprendre leurs secrets ? (1)

La littérature n'a guère été plus clémente à notre héros. Jusqu'à nos jours, il n'avait conservé qu'une petite mention, combien terne et peu exacte nous l'avons dit (2), au Synaxaire du 11 décembre. Par sa publication, et il faut l'en remercier, M. Vogt a ressuscité le souvenir de ce bon Saint qui, pendant quarante-quatre ans, du haut de sa colonne, se dressa, prédication vivante, pour rappeler à tous les jouisseurs de Byzance et surtout à ceux des villas impériales de Hiéria, que les plaisirs de ce monde sont passagers et que la vraie intelligence consiste à s'assurer par la mortification les joies permanentes de l'éternité.

SAMUEL VANDERSTUYF.

Kadi-Keuï, février 1910.

CHRONIQUE RELIGIEUSE DE RUSSIE

Il y a deux ou trois ans, tout semblait annoncer comme imminent la convocation d'un concile général de l'Eglise orthodoxe de Russie. Il n'est pas douteux aujourd'hui que ce concile n'aura pas lieu, du moins de si tôt. Le mouvement d'opinion qui s'était créé en faveur de cette idée, et qui avait été assez puissant pour amener le saint synode et la haute hiérarchie ecclésiastique, naturellement réfractaires, à en envisager la réalisation comme inévitable, est maintenant tombé. L'administration a repris le dessus, dans le domaine ecclésiastique comme dans le domaine politique, et ce n'est pas d'elle qu'il faut attendre une initiative aussi grosse d'imprévu que le serait la tenue d'un concile général de l'Eglise russe.

Néanmoins il est resté quelque chose de l'agitation de ces dernières années.

L'Eglise synodale a pris conscience, à la lumière des événements, des vices de son organisation intérieure, en même temps que des faiblesses et des désordres qui en sont la conséquence. De là à conclure qu'une réforme s'imposait, il n'y avait qu'un pas. Une réforme organique, fondamentale, eût été et serait nécessaire. Elle comporterait comme premier point la suppression du saint synode et le rétablissement du patriarcat. Mais seul un

(1) Il se pourrait que l'église actuelle de Calamich, dédiée à saint Jean Chrysostome, fût à l'emplacement de l'ancienne église du couvent d'Eutrope. Cette église ne saurait être l'église primitive, tout l'indique, mais on rebâtit volontiers les sanctuaires sur leurs débris. Notons, pour donner quelque poids à l'hypothèse, que, dans l'église de Calamich, il y a un puits *ἀγίασμα*, tel qu'il s'en rencontre dans beaucoup d'anciennes églises byzantines.

(2) Voir plus haut, t. XII, p. 276.

concile serait à même de l'entreprendre, sinon de la mener à bonne fin. Il n'en est donc plus question, l'idée de la convocation du concile une fois écartée. Restent des réformes partielles, fragmentaires, de celles qui sont à la portée d'une administration et au niveau de ses forces. C'est à des essais de ce genre, au sein de l'Eglise russe, que nous assistons à l'heure actuelle. Le résultat sera ce qu'il pourra être; mais il y a lieu de noter, dans une chronique, les efforts tentés dans ce sens.

J'ai déjà signalé l'an dernier (1) les projets de réforme élaborés au cours du Congrès des missionnaires orthodoxes tenu à Kief en juillet 1908. Quelques points du vaste programme discuté à ce Congrès sont en voie de réalisation, d'autres restent à l'étude, une bonne partie enfin semble oubliée et ne viendra sans doute jamais au jour.

Ce qu'il y a de plus apparent pour le moment dans l'activité réformatrice de l'Eglise russe, c'est l'effort tenté pour raviver parmi le peuple, avec un certain esprit de foi, l'intérêt pour les choses de l'orthodoxie. Et pour arriver à ce résultat on semble vouloir, dans les sphères religieuses dirigeantes, multiplier les démonstrations extérieures et populaires autour de la mémoire de personnages du passé ou du présent qui ont laissé un certain renom de sainteté.

C'est ainsi que la mort du célèbre P. Jean de Cronstadt, survenue le 20 décembre 1908, a fourni à l'Eglise orthodoxe l'occasion de donner à ses fidèles et à ses adversaires une preuve de sa vitalité intérieure, comme principe et source de sainteté. Le P. Jean de Cronstadt, qui avait joui pendant sa vie, dans toute la Russie et au delà, d'une renommée exceptionnelle, a été confirmé d'une façon presque officieuse, immédiatement après sa mort, dans les titres d'homme de Dieu et de thaumaturge que la piété populaire lui avait décernés à l'avance. Ce n'est pas encore la canonisation officielle — il est

trop tôt pour y songer, puisque le cercueil vient à peine de se fermer, — mais ce sont les préliminaires qui l'annoncent et la préparent.

Le P. Jean de Cronstadt a été enterré, sur sa demande expresse, dans le monastère de femmes élevé par lui à Pétersbourg et qui était l'une de ses fondations préférées. De Cronstadt où il était mort jusqu'au lieu de sa sépulture à Pétersbourg, ce fut, sur tout le parcours du cortège funèbre, un concours extraordinaire de peuple. Les jours qui suivirent l'enterrement, des milliers et des milliers de personnes défilèrent auprès du tombeau; des malades et des infirmes de toute sorte s'en approchèrent avec l'espérance d'obtenir leur guérison ou leur soulagement. Dans les cercles des dévots et des admirateurs du P. Jean de Cronstadt, on raconta par la suite que de nombreuses grâces spirituelles et temporelles avaient été obtenues par son intercession. Son tombeau continue encore aujourd'hui à être un lieu de pèlerinage; on y vient des différents points de la Russie, même des plus éloignés. Bref, un véritable culte populaire s'est organisé autour de sa tombe et de sa mémoire. De plus, à la suite d'un rescrit impérial, en date du 12 janvier 1909, invitant le saint synode à perpétuer dans l'Eglise orthodoxe le souvenir du défunt, il a été décidé que, chaque année, au jour anniversaire de sa mort, des services funèbres seraient célébrés dans toutes les églises et chapelles de l'empire. Dans les établissements d'enseignement relevant du saint synode, le portrait du P. Jean serait mis à une place d'honneur, et dans les séminaires ecclésiastiques une mention spéciale serait faite, aux cours d'homilétique et de pastorale, de sa vie et de son activité pastorale.

Il n'est pas douteux qu'ainsi maintenu par la piété populaire, et déjà consacré par les autorités ecclésiastiques, le souvenir du P. Jean de Cronstadt ne vive dans l'Eglise orthodoxe, jusqu'au jour où une canonisation officielle viendra ajouter les dernières lignes à la légende hagiogra-

(1) *Echos d'Orient*, t. XII (1909), p. 144 sq.

phique qui s'élabore autour de son nom.

L'auréole de sainteté qui, de son vivant déjà, nimbait aux yeux de la foule le front du P. Jean de Cronstadt, était-elle bien authentique ou ne fut-elle qu'un reflet trompeur? Il serait excessif, de la part de qui ne prétend écrire qu'une simple chronique, de vouloir trancher cette question. Le P. Jean eut de son vivant des admirateurs fanatiques et aussi des détracteurs passionnés.

On sait qu'il se forma autour de lui une véritable secte dite des Johannites, qui voyait en lui un prophète et un envoyé de Dieu et l'honorait comme tel. La plus grande partie des adhérents de cette secte étaient des gens simples et ignorants, subissant cet entraînement mystique si facile à l'âme russe, mais d'une absolue bonne foi. Les chefs du mouvement semblent, au contraire, avoir été, pour la plupart, des intrigants ou des escrocs qui exploitèrent à leur profit, d'une part la renommée du P. Jean, d'autre part, la crédulité populaire. L'existence de la secte des Johannites n'est pas pour nous étonner : les sectes sont un fait normal de la vie religieuse et mystique du peuple russe. Mais ce qu'il y a de déconcertant, c'est que le P. Jean lui-même, à en juger du moins par les apparences, semble avoir au moins pactisé avec ceux qui trompaient le peuple à l'aide de son nom et de son influence. Il est certain qu'il admit dans son entourage, sinon dans son intimité, des individus fort peu recommandables et dont quelques-uns finirent par avoir des démêlés avec la justice pour cause d'escroquerie ou d'abus de confiance.

À admettre, ce qui n'est pas douteux, qu'il y eut simplement de sa part excès de confiance et que sa bonne foi ne peut être mise en cause, il n'en reste pas moins qu'à côté du bien considérable opéré par lui, il y eut autour de lui et à son propos, encore qu'à son insu peut-être, de graves abus et d'indignes supercheries. Son rôle bienfaisant s'en trouva réduit d'autant; et l'on s'explique dans une certaine mesure que les gens indifférents ou hostiles à la

religion — il s'en rencontre aussi en Russie — aient traité le P. Jean, de son vivant, de charlatan et d'exploiteur de la crédulité publique, et que d'autres, même religieux et croyants, aient éprouvé, eu égard à ces côtés fâcheux de son entourage, des doutes sérieux sur la qualité de sa sainteté et le bien fondé de sa renommée d'homme de Dieu.

C'est surtout pendant la crise révolutionnaire que les soupçons et les attaques se donnèrent libre cours contre le P. Jean de Cronstadt, de la part, il est vrai, d'éléments plutôt suspects. Comme il se trouvait être l'une des figures les plus marquantes et les plus populaires de l'Eglise et du clergé orthodoxe, en s'en prenant à sa personne, c'est l'Eglise elle-même que l'on voulait atteindre, et c'est le clergé orthodoxe tout entier dont on cherchait à rabaisser le prestige.

Le P. Jean une fois mort, toutes ces ombres se sont évanouies, et il n'est resté autour de sa mémoire que l'auréole du bien accompli par lui et de l'influence salutaire exercée sur des milliers et des milliers de ses compatriotes. Ce que le peuple russe goûtait en lui, c'était sa bonté, sa simplicité, le ton convaincu de sa prière, sa foi simple et sincère. Quant aux prodiges accomplis par sa prière ou à son intercession, il y croit fermement aussi. C'est ce qui permet de supposer en toute vraisemblance que le P. Jean de Cronstadt entrera un jour, peut-être sans trop tarder, dans le calendrier des saints de l'Eglise russe.

*
**

J'ai dit plus haut que l'Eglise orthodoxe cherchait en ce moment à raviver parmi le peuple l'intérêt pour les choses de la religion par le moyen de manifestations publiques, organisées autour des souvenirs du passé. Les fêtes qui se sont déroulées à Kachine, à l'occasion de la reprise du culte de la bienheureuse Anne Kachinska, en sont une preuve entre autres. Le cas de cette Bienheureuse est un cas assez spécial et qui mérite d'être relaté. Elle vécut

dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Appartenant par sa naissance à la lignée des princes de Rostof, elle fut mariée à Michel Iaroslavitch, cousin de saint Alexandre Nevski. Son mari, d'abord prince de Tver, puis grand-duc, fut tué à la Horde en 1318. La grande-duchesse prit alors le voile et s'enferma dans un couvent fondé par elle à Kachine, sa ville natale. Après de longues années de vie claustrale, elle mourut en odeur de sainteté et jouit immédiatement d'un culte populaire qui se maintint pendant trois siècles.

En 1649, eut lieu la reconnaissance de ses reliques, qui furent trouvées dans un état d'intégrité remarquable. La même année, un concile tenu à Moscou pour reviser et compléter le calendrier des saints de l'Eglise russe, la mit au nombre des Bienheureux à qui l'on rendrait un culte, et sa fête, fixée au 21 juillet, fut célébrée jusqu'en 1677. A cette date, un nouveau concile, présidé par le patriarche Joachim, prit occasion de divergences ou même de contradictions relevées à propos de la vie de la Bienheureuse entre les différents documents et chroniques qui en faisaient mention, pour reporter le décret de canonisation et suspendre le culte rendu à sa mémoire; jusqu'à ce que, disait la décision conciliaire, Dieu ait confirmé par des prodiges nouveaux la décision du concile de 1649. Une église dédiée à son nom fut consacrée au culte de tous les saints. De cette façon, Anne Kachinska, si vraiment elle était auprès de Dieu et méritait le nom de Bienheureuse, continuerait à jouir d'un culte collectif rendu à tous les saints.

Toutefois, la décision du Concile de 1677 ne prétendait pas supprimer le culte privé rendu à sa mémoire. Celui-ci continua à subsister parmi les habitants de la région où reposaient les restes de l'ancienne Bienheureuse. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, des pétitions furent adressées à l'autorité ecclésiastique en vue d'obtenir le rétablissement du culte public en son honneur. En 1908, le métropolitaine Antoine de Saint-Pétersbourg soumit la question aux évêques réunis à Kief, au nombre de

trente, à l'occasion du huit centième anniversaire de la fondation du monastère de Saint-Michel. L'Assemblée approuva le rétablissement du culte et adressa une pétition dans ce sens au saint synode. Le Congrès des missionnaires réuni également à Kief la même année se joignit à cette démarche, ainsi que le clergé et les fidèles de Tver et de Kachine. Le 7 novembre 1908, le procureur général du saint synode soumettait à l'empereur, au nom de ce dernier, une décision approuvant le rétablissement du culte public en l'honneur de la bienheureuse Anne Kachinska et fixait au 12 juin 1909 la date de la solennité. Confirmée par l'empereur, la décision du synode fut communiquée le 11 avril 1909 à M^{gr} Alexis, archevêque de Tver, dans l'éparchie duquel se trouve Kachine, puis à tous les fidèles de l'Eglise orthodoxe par une lettre circulaire du saint synode.

La réponse vint par une autre voie. Les fêtes en l'honneur de la bienheureuse Anne Kachinska eurent lieu à la date indiquée, avec le concours de plusieurs évêques et d'un nombreux clergé, et en présence de milliers de fidèles et de pèlerins venus des différents points de la région. Le gouvernement était représenté officiellement à ces solennités par l'armée et les autorités de la province. La grande-duchesse Elisabeth Féodorovna y représentait spécialement la famille impériale.

*
**

Parmi les régions de la Russie où le prestige de l'orthodoxie a le plus souffert, au cours de ces dernières années, viennent au premier rang les provinces de l'Ouest, qui furent autrefois le centre de l'Union. Officiellement supprimée au cours du XIX^e siècle, l'Union n'en a pas moins laissé dans ces régions des souvenirs vivaces, que de longues années de persécution n'ont pas réussi à extirper. On l'a bien vu lorsque fut proclamée, en 1905, la liberté de conscience. Des milliers d'anciens uniates ou de descendants d'uniates demandèrent à revenir au catholicisme et, faute de pouvoir reprendre leur rite traditionnel, pas-

sèrent au rite latin. Il y eut des villages où le prêtre orthodoxe resta absolument seul dans son église désertée.

Ces faits, grossis encore par la rumeur populaire, jetèrent l'inquiétude parmi les orthodoxes. En certains endroits, le bruit avait couru parmi les paysans, peu informés de ce qui se passait à Pétersbourg, que l'orthodoxie avait vécu, que le tsar avait passé au catholicisme et que tous ses sujets devaient y passer avec lui. Ajoutez à cela le trouble causé dans les esprits et les croyances par la propagande révolutionnaire, les soupçons soulevés contre le clergé et l'Église officielle par des meneurs juifs ou incroyants. D'autant plus accessible aux idées subversives qu'il est plus ignorant de sa foi religieuse, le paysan orthodoxe se prenait à douter de la solidité de cette orthodoxie à laquelle il tenait par habitude et par tradition plus que par conviction.

Maintenant que l'agitation révolutionnaire est matée et que l'émotion produite par les passages en masse au catholicisme s'est calmée, la vie religieuse des populations a repris, ou à peu près, son cours normal. Néanmoins, le clergé orthodoxe s'est rendu compte que l'orthodoxie n'était pas aussi forte dans ces régions qu'on aurait pu l'espérer, eu égard aux mesures de toutes sortes mises en œuvre depuis plus d'un siècle déjà pour la consolider. Le catholicisme, uniate ou latin, s'y montre un adversaire toujours redoutable, et qui le deviendra d'autant plus que la liberté de conscience sera plus assurée et plus réalisée en pratique.

Au Congrès des missionnaires à Kief, il y a deux ans, la question de la lutte contre le catholicisme dans les provinces de l'Ouest : Blanche Russie, Petite Russie, Pologne orientale, a tenu une place importante dans les travaux et les discussions des congressistes. Certaines mesures préconisées à ce Congrès, telles que réunion à la Russie de la province polonaise de Chelm, réorganisation des anciennes confréries orthodoxes de la région, renforcement de la vie paroissiale, augmentation

du nombre des missionnaires, sont à l'étude ou en voie de réalisation. Le Congrès avait également exprimé le vœu que l'on organisât dans la région de grandes démonstrations religieuses et populaires à l'occasion du transfert des reliques de la bienheureuse Euphrosyne de Polotsk. Ce point spécial du programme orthodoxe est actuellement exécuté, et ce, dans des conditions qu'il est intéressant de connaître.

Quelques mots d'abord sur la Bienheureuse en question. Elle vécut au XII^e siècle, dans la principauté de Polotsk, qui constituait l'apanage de son père, Georges Vseslavitch. Parvenue à l'âge nubile, elle refusa tous les prétendants qui aspiraient à sa main et alla s'enfermer dans le monastère gouverné par une de ses tantes. Après quelque temps de vie commune, elle demanda à l'évêque Elie l'autorisation de s'enfermer dans l'une des cellules attenantes à la cathédrale de Sainte-Sophie, à Polotsk, pour y mener une vie de recluse, partagée entre la prière et le travail, en particulier la transcription des manuscrits. Elle passa ainsi de longues années. Puis, sur l'inspiration de Dieu, elle se retira près d'une vieille église en bois, dans une localité située à quelque distance de Polotsk. Elle y jeta les fondations d'un monastère, qui, sous sa direction, devint bientôt si florissant qu'elle dut lui donner une succursale. Avant de mourir, la Bienheureuse voulut faire le pèlerinage des Lieux Saints. Elle partit, malgré les instances du clergé et du peuple qui craignaient de ne plus la revoir, avec un de ses frères et sa sœur, également religieuse. Les pèlerins passèrent par Constantinople, où ils furent reçus avec honneur par le patriarche et l'empereur Manuel Comnène. Une fois à Jérusalem, la Bienheureuse ne voulut plus retourner dans sa patrie. Elle mourut dans la Ville Sainte l'année 1173, et son corps fut déposé au monastère de Saint-Théodose. C'est de là qu'il fut transporté, après la prise de Jérusalem par Saladin, en 1187, à Kief, par des moines russes qui rentraient dans leur pays.

Pendant plus de sept cents ans, ses restes mortels ont reposé dans l'une des églises de la laure de Kief. Depuis longtemps, Polotsk revendiquait ses droits sur ces reliques et sollicitait leur transfert.

A l'heure où j'écris ces lignes, ce transfert est en train de s'effectuer. Les restes de la Bienheureuse ont quitté Kief il y a quelques jours et seront à Polotsk dans deux ou trois semaines, après un voyage triomphal à travers une partie de la Petite Russie et de la Blanche Russie.

On se sent ramené à quelques siècles en arrière, quand on lit le récit des manifestations de la piété populaire qui se produisent le long du parcours du pieux cortège. Ces manifestations ont, du reste, été soigneusement préparées. L'itinéraire a été combiné de façon à multiplier le nombre des localités touchées par le cortège ou traversées par lui. Dans les principales d'entre elles, on a prévu des stations, plus ou moins prolongées, suivant l'importance de l'endroit, et chacune de ces stations est l'occasion de fêtes et de cérémonies destinées à aviver l'enthousiasme religieux et la piété des populations. Le but poursuivi par le moyen de ces démonstrations publiques est très apparent; les organisateurs ne l'ont pas, du reste, dissimulé. Il s'agit d'affermir et de développer dans ces régions, témoins des luttes du catholicisme contre l'orthodoxie, le prestige de cette dernière, et de prouver à tous, amis et adversaires, sa vitalité et sa force.

Voici, du reste, quelques détails sur les fêtes du transfert et l'itinéraire suivi. Ces fêtes ont commencé le lundi de Pâques, 19 avril (v. s.) à Kief et s'y sont prolongées jusqu'au 22. Elles ont consisté, comme c'est l'usage en pareille circonstance, en longs et interminables offices de nuit, en liturgies solennelles, processions d'une église à l'autre, litanies, molébènes, etc., auxquels se complait la piété du peuple russe. Rehaussées par la présence de nombreux évêques, du clergé de la ville et des environs; d'une foule

innombrable de fidèles, parmi lesquels 20 000 à 30 000 pèlerins venus pour la circonstance, les solennités de Kief ont revêtu de plus un caractère officiel, grâce au concours des autorités de la ville et de la province, des délégués du ministère de l'Intérieur, du représentant de la famille impériale, le grand-duc Constantin Constantinovitch, et enfin des troupes de la garnison.

Le 22, vers midi, une immense procession s'est déroulée le long des pentes qui mènent de la laure au Dniéper, amenant au point d'embarquement les restes de la Bienheureuse. De là, sur un petit vapeur aménagé pour la circonstance et escorté d'autres vapeurs, le cortège spécialement destiné à accompagner les reliques s'est mis en route avec son précieux dépôt, pour remonter le Dniéper jusqu'à Orcha, dans le gouvernement de Mohilef. Plusieurs arrêts ont été prévus sur le parcours, pour permettre aux populations riveraines de vénérer les reliques. A Mohilef, chef-lieu de la province du même nom, station de deux jours, avec fêtes et pèlerinages des paroisses environnantes.

D'Orcha à Polotsk, le cortège accompagnant le corps de la Bienheureuse suit la voie de terre, à travers les gouvernements de Mohilef et de Vitebsk. Le clergé et les fidèles des localités traversées sont invités à se joindre au cortège et à l'accompagner tout le long du parcours effectué sur leur territoire respectif. Le 7 mai, les reliques arriveront à Vitebsk et y séjourneront jusqu'au 16 mai: de grandes solennités sont organisées pour cette période, qui attireront de nombreux pèlerins de toute la région. Les fêtes de la translation prendront fin à Polotsk, du 20 au 23 mai, date à laquelle le corps de la bienheureuse Euphrosyne sera définitivement déposé dans l'ancien monastère fondé par elle, aux portes de Polotsk.

Toute la région très vaste comprise dans l'itinéraire ci-dessus a été, comme je l'ai déjà rappelé, au XVIII^e et au XIX^e siècle, le théâtre de luttes acharnées entre l'orthodoxie et l'Union. Aujourd'hui, l'Union

n'existe plus officiellement, mais elle vit encore dans les souvenirs et peut-être les espérances d'une partie de la population. D'ailleurs, le catholicisme, représenté par un contingent assez considérable et assez actif de fidèles du rite latin, Polonais, Blancs Russiens et Petits Russiens, ne cesse pas d'inspirer à l'Eglise officielle orthodoxe de sérieuses inquiétudes sur l'avenir qui lui est réservé dans ces régions.

Voilà pourquoi celle-ci cherche par tous les moyens à fortifier son influence sur le peuple. Jusqu'ici, elle s'était surtout reposée sur l'administration et sur la police du soin de maintenir dans le bercail ses ouailles orthodoxes. Mais elle commence à se rendre compte de l'insuffisance et des inconvénients de pareils procédés. D'ailleurs, les modifications apportées dans la législation relative à la liberté de conscience ne permettent plus d'en user sur ce point aussi librement que par le passé. L'Eglise orthodoxe se voit donc obligée, pour défendre son influence et maintenir ses positions, de recourir à d'autres moyens, plus relevés et plus appropriés au but poursuivi. Puisse-t-elle s'y tenir, à l'exclusion des autres!

*
* *

Parmi les réformes qui sont actuellement à l'ordre du jour dans l'Eglise orthodoxe, celle du monachisme semble particulièrement urgente. Cette institution en Russie est depuis longtemps tombée dans un profond discrédit, et les plus fervents orthodoxes ne se font pas faute de critiquer amèrement la paresse, l'ignorance et, pour tout dire, l'inutilité tant sociale que religieuse d'une bonne partie de ceux qui font profession de la vie monastique dans les couvents actuels de la Russie.

Le fait est que, sauf rares exceptions, les moines, qui disposent souvent de ressources considérables, ne se rendent utiles ni à l'Eglise orthodoxe ni à la société. On ne pourrait guère avancer, pour les défendre, qu'ils exercent autour d'eux la bonne influence de la vie de prière, de

mortification et de travail. Si l'on continue généralement dans les monastères russes la tradition des longs et multiples offices du jour et de la nuit, c'est la plupart du temps sans aucun profit pour le véritable esprit de prière et de piété. L'office, qui en bien des couvents constitue à peu près la seule occupation du moine, n'est trop souvent pour lui qu'un métier ou une corvée, dont il s'acquitte par nécessité, et pour avoir droit au vivre et au couvert dans le couvent.

Certains monastères, les meilleurs naturellement, maintiennent en honneur le travail manuel, soit sous forme de métiers exercés à l'intérieur, soit sous forme d'entreprises agricoles ou autres. Le monastère de Valaam, par exemple, dans une île du Ladoga, comprend des ateliers de toutes sortes, entre lesquels sont répartis les moines : les habitants du couvent d'Archangel, sur la mer du Nord, se livrent à la pêche et ont une industrie florissante. Mais, dans nombre d'autres couvents, le travail manuel est plus ou moins délaissé; je ne parle pas de l'étude et des travaux intellectuels, pour lesquels les moines, de simples paysans pour la plupart, n'ont ni goût ni préparation. Il en résulte un état d'oisiveté et de paresse qui engendre d'autres vices. L'ivrognerie n'est guère moins en honneur parmi les moines que parmi le peuple russe, sans compter les anecdotes plus ou moins scabreuses qui courent sur leur compte et trouvent place parfois dans la chronique scandaleuse des journaux.

Pour essayer de remédier à cet état de choses, un Congrès des moines s'est réuni l'an dernier, au mois de juillet, à la laure Troitska-Serguievskaja, près de Moscou, sur l'initiative de M^{sr} Nikon, évêque de Vologda, et avec l'approbation du saint synode. Le Congrès comprenait environ une centaine de membres, higoumènes, archimandrites ou autres dignitaires du clergé monastique. M^{sr} Nikon, qui le présidait, soumit aux délibérations de l'assemblée un programme de réformes

rédigé par lui et comprenant vingt-deux points différents.

Je traduis le document à peu près en entier. Il a son intérêt comme exposé des faiblesses et des abus qui se sont glissés dans la vie des monastères russes :

1° Prenant en considération que la vie commune a toujours constitué l'idéal supérieur de la vie monastique, par le fait qu'elle favorise davantage l'observation des vœux de pauvreté et d'obéissance, ainsi que du travail et de la prière en commun, ne convient-il pas de l'introduire dans tous les couvents d'hommes et de femmes? Que s'il est difficile de l'introduire immédiatement et dans toute sa plénitude dans tous les couvents, comment y adapter progressivement l'organisation et la vie intérieure et dans quelle mesure, de façon à ne pas nuire aux couvents ainsi réformés? Et comment préserver ces derniers de l'influence des couvents non réformés?

2° Quelles mesures adopter pour renforcer l'influence éducatrice du service divin sur la vie spirituelle des habitants des couvents, et ce, en introduisant plus de piété et de dévotion dans l'exécution des offices, lectures, chants, et en favorisant l'usage quotidien des lectures édifiantes et des ouvrages des Pères?

3° Ne convient-il pas de supprimer totalement dans les monastères le chant en parties, pour éviter d'avoir des enfants dans les chœurs et d'attirer, sous prétexte d'études de chant, des novices gyrovagues, dans la plupart des cas ivrognes et indisciplinés? N'y a-t-il pas lieu également de supprimer les chœurs de professionnels?

4° Ne faut-il pas fixer dans chaque couvent un nombre de services liturgiques proportionné à son personnel sacerdotal; et ce, de façon à éviter l'admission aux ordres sacrés de sujets insuffisamment préparés?

5° Ne doit-on pas, pour préserver le monachisme du scandale de l'ivrognerie et des vices qui en découlent, introduire dans la cérémonie de la profession religieuse le vœu, déjà formulé en principe mais pas d'une manière suffisamment explicite et, par conséquent, obligatoire, surtout pour les simples, d'abstinence vis-à-vis de toute boisson alcoolique; si cela est impossible, n'y a-t-il pas lieu du moins

d'interdire l'usage du vin à la table commune et dans les appartements des supérieurs; et en général quelles mesures prendre pour inspirer aux moines l'aversion de ce vice honteux et pernicieux?

6° Que faire pour développer et renforcer l'usage, historiquement si efficace comme moyen de formation, de la soumission des jeunes moines aux anciens?

7° Comment supprimer la pratique si pernicieuse pour les moines, encore plus pour les novices, et si contraire d'ailleurs à l'esprit monastique, des permutations de couvent arbitraires et non motivées?

8° L'ignorance religieuse, regrettable chez les laïques, est inadmissible chez les habitants des couvents. Or, n'est-il pas triste et honteux de rencontrer des moines qui sont incapables de donner la moindre réponse aux questions les plus élémentaires touchant la foi orthodoxe et la vie monastique qu'ils pratiquent? Aussi ne convient-il pas d'établir pour les novices des cours ou des leçons de catéchisme, ne fût-ce que dans la limite du programme des écoles élémentaires, et d'instituer, avant l'admission à la profession, un examen sur ces questions? Les anciens ne devraient-ils pas, dans ce but, établir une liste des ouvrages ascétiques ou patristiques qui figureraient obligatoirement dans la bibliothèque de chaque couvent?

9° Ne serait-il pas bon, précisément pour relever le niveau intellectuel du monachisme, d'y attirer les prêtres veufs libres, qui ont du goût et des aptitudes pour la vie religieuse?

10° Un point particulièrement défectueux de la vie des monastères, c'est la question de ces moines qui, ayant depuis longtemps trahi leurs vœux et vivant d'une manière scandaleuse, n'acceptent plus de la discipline monastique que ce qui est absolument indispensable pour pouvoir rester dans leur couvent et y jouir du vivre et du couvert. Comment se comporter avec eux? Ne serait-il pas opportun de les renvoyer purement et simplement, sans être obligé de passer par les formalités interminables des admonitions et du jugement du tribunal consistorial, surtout s'il s'agit de sujets qui ne tiennent pas à quitter l'habit monastique, bien qu'ils aient depuis longtemps cessé de vivre en moines?

11° N'y aurait-il pas lieu de supprimer

pour les moines vicieux ces billets de sortie (*exeat*) qui leur permettent de se faire admettre dans d'autres monastères? Et quand un moine passe d'un monastère à un autre, ce ne devrait être qu'après entente préalable des supérieurs respectifs, et sur une attestation délivrée par le supérieur du premier monastère.

12° Il faudrait obtenir une stricte application de la loi qui défend le port de l'habit monastique à ceux qui ne sont pas moines, et ce, afin de les empêcher de tromper le peuple par le moyen de cet habit.

13° Qu'est-il possible de faire actuellement pour éloigner des monastères d'hommes le personnel féminin (filles de ferme, blanchisseuses, etc.) et des monastères de femmes le personnel masculin (gardiens, portiers, hommes de service, etc.)?

14° N'y a-t-il pas lieu d'organiser un contrôle sérieux sur la gestion économique des monastères et de confier la revision de leurs comptes à des membres du clergé séculier spécialement désignés à cet effet par l'évêque?

15°-17° Ne devrait-on pas établir comme règle que les *blagotchinnas* (visiteurs) des monastères doivent appartenir au clergé régulier et non au clergé séculier? Quant aux supérieurs des monastères, comment tolérer qu'on puisse les choisir parmi des sujets qui n'ont jamais fait de noviciat et n'ont même jamais vécu dans un monastère?

18° Dans quelle mesure permettre aux moines de circuler avec des icônes pour faire des collectes et, à ceux qui sont prêtres, d'administrer, même provisoirement, des paroisses en remplacement du curé?

19° Organiser dans les couvents l'œuvre des missions intérieures: direction des fidèles, conférences et réunions, lutte contre le *raskol* et les hérésies, diffusion d'imprimés dans un but apologétique et moral, organisation de pèlerinages, là où il y a lieu.

20° Question concernant spécialement l'organisation intérieure des couvents de femmes: nécessité d'introduire partout, sinon la vie commune complète, au moins la table commune. N'y aurait-il pas lieu de s'en tenir strictement à la règle que les aumôniers et les visiteurs des couvents de femmes doivent appartenir au clergé régulier?

21° Quel rôle utile à la société les moines et les religieuses pourraient-ils remplir en temps de guerre ou de troubles intérieurs?

22° N'y aurait pas lieu d'étudier la question de l'organisation d'un groupement de tous les monastères en une espèce de société de secours mutuels d'ordre spirituel qui ne viserait ni l'organisation administrative ni la gestion matérielle des couvents, mais seulement à y rétablir le véritable esprit monastique, y remettant en honneur la discipline, l'obéissance, la piété, la bonne exécution des offices, la fidélité à la règle et aux traditions des meilleurs temps du monachisme. En s'unissant, les monastères pourraient s'entraîner mutuellement à réaliser ce programme de réforme.

Tel était le programme proposé à l'examen du Congrès monastique. Qu'est-il advenu de ce programme au cours des délibérations? Il est difficile de le savoir, attendu que rien n'a été livré jusqu'ici au public des résolutions adoptées. A en croire des bruits qui paraissent fondés, le plan de réforme proposé aux moines par M^{gr} Nikon n'aurait pas été très bien accueilli par la majorité des gros dignitaires monastiques qui constituaient le Congrès. Et c'est assez vraisemblable. Il est toujours hasardeux dans n'importe quel domaine, spirituel ou temporel, de s'en remettre du soin d'une réforme à ceux qui sont mêlés plus ou moins aux abus qu'il s'agit de corriger. Il convient donc d'attendre encore avant de formuler un jugement définitif sur l'issue de la réforme en question.

*
**

Il serait, d'ailleurs, peut-être plus sage de chercher à créer du nouveau, en fait de couvents, que de prétendre réformer de vieilles institutions. C'est ce qui vient d'être tenté à Moscou par la grande-duchesse Elisabeth.

Femme du grand-duc Serge assassiné à Moscou il y a quelques années, cette princesse s'était depuis lors retirée à peu près complètement du monde pour se consacrer aux bonnes œuvres. Elle avait groupé autour d'elle, pour l'aider dans ses pieux

desseins, un certain nombre de dames ou de jeunes filles libérées de toute autre obligation. Après quelque temps d'essai, on sentit le besoin d'asseoir sur des bases plus solides le groupement en formation. La grande-duchesse résolut de fonder une véritable communauté de Sœurs de charité, mais sur des principes autres que ceux appliqués jusqu'ici en Russie. Il existe, en effet, dans ce pays de nombreux groupements féminins organisés en communauté, qui portent le titre de Sœurs de charité et en remplissent les fonctions. Ces Sœurs ont un costume et, plus ou moins, une règle avec la vie commune, mais dans des conditions de vie et d'indépendance qui ne permettent en aucune façon de les assimiler à nos Congrégations religieuses. Les jeunes filles qui en font partie ne sont engagées ni pour la vie ni pour un temps bien défini : elles peuvent se retirer quand il leur plaît pour se marier ou se consacrer à d'autres occupations. Et même pendant le temps qu'elles passent dans la communauté, elles jouissent d'une grande liberté pour ce qui concerne leurs dépenses personnelles, leurs sorties, leurs relations.

Ce n'est pas ce que voulait la grande-duchesse Elisabeth. Elle se mit à étudier l'organisation des Congrégations religieuses catholiques de femmes, se renseigna sur leurs règles et la vie de leurs fondatrices — entre autres elle eut entre les mains la vie de la fondatrice des Petites-Sœurs gardes-malades de l'Assomption — puis, sans tarder, commença à organiser la nouvelle communauté qu'elle rêvait. Vie commune, vœux, esprit, règle, pratiques, costume même, tout dans cette intéressante fondation s'inspira plus ou moins de nos Congrégations religieuses féminines. L'autorité ecclésiastique a sanctionné officiellement cette innovation — car c'en est une pour l'orthodoxie —

en admettant les religieuses en question à prononcer leurs vœux en public. C'est le métropolitain de Moscou lui-même qui a présidé la cérémonie et intronisé, par une bénédiction spéciale, l'ancienne grande-duchesse en qualité de supérieure de la communauté.

Voilà donc un point de plus sur lequel l'Eglise orthodoxe s'inspire de l'esprit et des pratiques du catholicisme. Il est remarquable que, depuis qu'il est question de réforme dans l'Eglise russe, il y a une tendance manifeste à emprunter à l'Eglise catholique un peu de ses procédés et de sa discipline. Je viens de la faire observer pour ce qui concerne la communauté fondée par la grande-duchesse Elisabeth.

Cette tendance apparaît également dans le projet de réforme proposé par M^{gr} Nikon pour les monastères et résumé ci-dessus. On pourrait en dire autant de la réforme des académies ecclésiastiques que le synode préparait depuis un certain temps et qui est en train de se réaliser. Le nouveau règlement qui va leur être appliqué les rapprochera davantage de nos grands Séminaires ou de nos Facultés de théologie.

Je ne mentionne que pour mémoire les résolutions adoptées au Congrès des missionnaires à Kief en vue de la lutte contre l'influence catholique dans les provinces de l'Ouest. On n'a rien trouvé de mieux pour y combattre le catholicisme que d'adopter en partie ses pratiques et ses procédés. Ceci est évidemment de bonne guerre. Il y aurait cependant mieux encore à faire : ce serait de s'inspirer du catholicisme, non pas pour mener contre lui une lutte stérile et sans aucun profit ni pour les partis en présence ni pour la religion, mais pour rivaliser avec lui dans le bien et préparer ainsi pour l'avenir un rapprochement fécond entre les deux Eglises.

J. B.

LA CRISE RELIGIEUSE EN ROUMANIE ⁽¹⁾

Nous disions en avril dernier que, malgré le vote unanime du saint synode, du 13 janvier, pour la modification immédiate des dispositions anticanoniques et antidogmatiques de la loi de réforme religieuse, le ministre des Cultes avait déclaré au Sénat ne vouloir rien changer à la loi et être décidé à en faire d'abord l'expérience. Le primat, qui avait pris part quelques semaines auparavant au vote du saint synode, déclara la loi excellente et l'idée du ministre meilleure encore.

M^{gr} Safirim, évêque de Roman, se contenta de demander communication des adresses échangées entre le président du saint synode (le primat) et le ministre de l'Instruction publique et des Cultes (M. Haret).

Le jour où le message royal de clôture de la session des corps législatifs devait être lu, M^{gr} Safirim rappela sa demande, la renouvela et déclara n'avoir reçu aucune communication d'actes. La question de la loi de réforme devait donc se poser une fois de plus devant le saint synode.

Dans la session du mois de mai, le président et les membres du saint synode, semblant peu disposés à accorder la parole à l'évêque de Roman, celui-ci déposa, contre le primat, un acte d'accusation pour hérésie, fornication et plagiat.

L'hérésie réside dans le fait connu de l'approbation et de l'appui donnés par le primat à une loi anticanonique et antidogmatique, tendant à transformer l'Eglise d'Etat en Eglise presbytérienne : c'est la loi de réforme religieuse, cause première du conflit actuel.

Il est avéré maintenant que les œuvres du primat, M^{gr} Mironesco, qui lui ont ouvert les portes de l'Université et de l'Académie, ne sont qu'un vulgaire plagiat des œuvres du R. P. Kathrein, S. J.

Le primat est accusé de fornication par

trois prêtres de son diocèse. Les actes d'accusation ont été adressés au saint synode quelques jours avant l'ouverture de la session du mois de mai. Les accusations sont si précises et d'une gravité telle que nous ne saurions les reproduire ici.

Il semblait que, dans l'intérêt de sa propre autorité morale, en général, et de celle du primat en particulier, le saint synode s'empresserait de sommer les accusateurs de fournir les preuves de leurs accusations. En effet, M^{gr} Safirim, ainsi que les trois prêtres, s'étaient déclarés, dans leur acte d'accusation, prêts à faire la preuve de ce qu'ils avançaient, et, au cas où ils ne le pourraient pas, à être punis à la place de celui qu'ils avaient accusé.

Mais tout procès a été soigneusement évité.

Le primat a présidé lui-même les séances où il était question des accusations portées contre lui.

Les prêtres accusateurs ont été l'objet de persécutions tout à fait illégales.

L'opinion publique en a conclu que les accusations étaient vraies, irréfutables et trop faciles à prouver.

Il est de toute évidence que si on avait pu espérer une issue heureuse du procès, on n'aurait pas hésité à le faire pour pouvoir déposer l'évêque de Roman et punir les trois prêtres.

Ou bien faut-il croire que la grande majorité des membres du saint synode, ne se sachant pas à l'abri de procès semblables, n'ont pas voulu créer un précédent de mauvais augure?

Toujours est-il que le saint synode a préféré déclarer tous les actes d'accusation *nuls et non avenues*.

La presse entière a reproduit les actes d'accusation, les a commentés, appréciés, jugés; le pays entier est au courant de tout ce qu'ils contenaient et le saint

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1910, p. 48-50, 183 sq.

synode les déclare « nuls et non venus » !

Le gouvernement ne veut pas modifier une loi qui le sera certainement au premier changement de ministère, et le saint synode, au lieu de faire son devoir, lance une encyclique au peuple orthodoxe roumain, tandis que le primat, pensant être très habile, a essayé de faire une diversion à cette triste situation en s'efforçant de se faire passer pour la victime de la « propagande catholique ».

Le ministre lui-même a reculé devant le ridicule d'une semblable affirmation, en déclarant que les catholiques n'étaient pour rien dans cette question.

Mais une solution s'imposait ; on choisit la plus mauvaise : le saint synode déclara que l'Eglise autocéphale orthodoxe roumaine n'avait rien à se reprocher, et le gouvernement, pour sortir d'embarras, déclara close la session du saint synode.

La pseudo-solution adoptée par le saint synode ne lui est pas absolument imputable, car il est juste de rappeler combien est grande l'autorité du gouvernement sur les membres du saint synode, et dans cette crise le gouvernement n'a pas eu un seul instant en vue l'intérêt de l'Eglise ; les intérêts politiques seuls l'ont préoccupé.

Et c'est une faute que la plupart des hommes commettent généralement, d'apporter au règlement des choses religieuses beaucoup plus le souci de la politique que celui des vrais intérêts de l'Eglise. L'entêtement et le manque de clairvoyance de ceux qui avaient provoqué le conflit dépassent décidément toutes les marges.

L'on est assez indifférent, ici, aux choses religieuses, surtout lorsqu'une crise se prolonge ainsi pendant des mois ; il faut pourtant reconnaître que celle-ci, la plus grave qu'on ait eue jusqu'ici, a eu un grand écho dans tout le pays.

Mais la portée politique du conflit est beaucoup plus grande qu'on ne le pensait, car elle peut conduire à la rupture des liens séculaires qui existent entre l'Eglise d'Etat et la « Grande Eglise ».

En effet, les trois prêtres accusateurs,

MM. Păunescu, Drăghici et Vasilescu, voyant que, par trois fois, leurs demandes étaient déclarées « nulles et non avenues », en ont appelé au patriarcat de Constantinople.

Dans l'acte adressé à S. B. M^{gr} Joachim III, les trois prêtres accusent l'Eglise d'Etat de permettre aux prêtres de marier la même personne jusqu'à cinq fois, de marier des gens dont le divorce n'a pas été prononcé par l'officialité, d'avoir même permis de donner la sépulture chrétienne aux enfants non baptisés. (Le saint synode est revenu dernièrement sur cette décision.)

Ils rappellent aussi l'appui donné par le primat aux dispositions anticanoniques et antidogmatiques de la loi de réforme religieuse, ainsi que les accusations apportées contre le primat. Ils demandent enfin que le chef de l'Eglise roumaine soit jugé, puni s'il est coupable et eux-mêmes relevés des punitions que leur a infligées le saint synode roumain.

A cause des rapports très tendus entre la Roumanie et la Grèce et de l'influence bien connue du gouvernement grec auprès du patriarcat du Phanar, l'appel au patriarche de Constantinople a été généralement considéré comme un acte anti-patriotique.

Sans doute, au point de vue purement politique, l'appel des prêtres est condamnable, puisqu'il semble donner à une institution grecque et, par suite, au gouvernement hellénique la possibilité de s'immiscer dans les affaires de l'Eglise nationale roumaine.

Mais ce n'est pas le seul point de vue auquel il importe de se placer si l'on veut faire preuve de quelque impartialité.

Les prêtres roumains n'ayant pu obtenir justice dans une question purement religieuse, devaient ou bien se sacrifier eux-mêmes ou bien s'adresser à une instance supérieure au saint synode roumain, c'est-à-dire au grand synode du patriarcat de Constantinople, auquel la constitution de l'Eglise reconnaît le droit de juger, en dernière instance, les questions canoniques et dogmatiques.

Joachim III peut donc fort bien intervenir et indiquer à l'Eglise roumaine la voie qu'elle doit suivre. Il est hors de doute que l'Eglise roumaine déclarera être Eglise autocéphale et n'avoir à recevoir d'instructions de personne. A la suite de quoi le patriarche peut déclarer l'Eglise roumaine schismatique.

*
**

En résumé, la situation est la même qu'au mois d'avril, aggravée cependant

par les incidents que nous venons de relater; la dignité de l'Eglise est gravement atteinte, l'autorité morale des membres du saint synode et du primat compromise.

La crise religieuse reprendra en automne avec l'ouverture du Parlement et du saint synode.

Et voilà la triste situation dans laquelle on se met quand on veut faire de l'Eglise une institution politique.

JEAN-MARIE.

LES ÉGLISES

ET LES ÉCOLES CONTESTÉES DE MACÉDOINE

Le dimanche 26 juin, deux jours avant sa séparation, la Chambre des députés ottomane votait définitivement le projet de loi présenté par le ministre Hakki-Pacha sur les églises et les écoles contestées entre le patriarcat œcuménique et l'exarchat bulgare dans les vilayets de la Turquie d'Europe. La veille, samedi, le débat avait commencé, et il fut mené, on peut bien le dire, tambour battant. Vainement les vingt-quatre députés grecs, appuyés par leurs trois collègues serbes, élevèrent-ils d'énergiques protestations; vainement l'un d'entre eux vint-il, au nom de tous, déposer sur la tribune une protestation collective; vainement sortirent-ils en corps de la salle des séances, le siège était fait depuis longtemps, et la loi fut votée presque exclusivement par des députés musulmans.

Le ministre de la Justice et des Cultes, un hodja, était venu déclarer à plusieurs reprises du haut de la tribune qu'il n'y avait aucune divergence dogmatique entre Grecs et Bulgares — deux peuples orthodoxes, — et que les Bulgares, là où ils étaient en majorité, pouvaient bien s'emparer des églises qui, jusque-là, leur avaient été communes avec les Grecs. Des

motifs politiques ont pu seuls déterminer pareil vote des députés musulmans, et ces motifs-là — d'après le ministère qui n'a cependant jamais osé l'avouer publiquement — feraient pencher la balance du côté des Bulgares. Un député grec fit alors cette juste remarque : « Le firman de 1872 qui a créé l'exarchat bulgare a fait la Bulgarie, la loi actuelle donnera la Macédoine à cette dernière »; mais sa voix se perdit dans le désert.

Le lundi 27 juin, en un tour de main et malgré quelques protestations timides et isolées, le Sénat approuvait le projet de loi; et le lendemain 28, Chambre et Sénat partaient en congé jusqu'au mois de décembre.

Voici la traduction des douze articles qui constituent la nouvelle loi; elle est faite sur le texte grec publié par les journaux de Constantinople :

ARTICLE PREMIER. — Le différend existant au sujet des églises et des écoles entre habitants qui relèvent, soit du patriarcat œcuménique, soit de l'exarchat bulgare, sera résolu conformément à cette loi.

ART. 2. — Si dans un hameau ou dans un bourg tous les habitants relèvent du patriarcat ou de l'exarchat, les églises et les

écoles seront considérées comme leur appartenant et seront remises entre leurs mains.

ART. 3. — Si, dans un village, dans un hameau ou dans un bourg, où se trouvent des églises et des écoles contestées, une partie des habitants relèvent du patriarcat et une autre partie de l'exarchat, ces églises et ces écoles seront livrées à la majorité qui doit atteindre les deux tiers de la population; quant à la minorité, elle sera aidée pécuniairement et selon ses moyens par la majorité pour construire de nouveaux édifices, et le gouvernement fournira le reste des dépenses.

ART. 4. — Si dans un hameau, un village ou un bourg, dont les habitants relèvent partie du patriarcat et partie de l'exarchat, il y a deux églises ou deux écoles contestées, on accordera à la majorité l'église ou l'école qu'elle voudra choisir, et l'autre église ou l'autre école sera laissée à la minorité.

ART. 5. — Le montant et la proportion du secours pécuniaire à accorder seront estimés et fixés par le gouvernement, selon ce que requiert la construction des églises ou des écoles, et aussi selon les cas. Par suite, le gouvernement procédera aux mesures requises, soit pour la manière de distribuer et d'employer la quote-part, soit aussi pour hâter et faciliter les constructions.

ART. 6. — Les secours pécuniaires du gouvernement sont uniquement réservés pour les cas où un conflit s'est élevé au sujet d'églises et d'écoles déjà existantes et qui n'a pas reçu de solution jusqu'à la promulgation de la présente loi; ils seront fournis en une seule fois et ne seront pas étendus aux différends analogues qui pourraient s'y ajouter.

ART. 7. — Le changement de sujétion spirituelle ou le retour à l'ancienne autorité spirituelle, faits après la promulgation et l'application de la présente loi, ne pourront pas servir à faire changer l'autorité de laquelle relèvent les églises et les écoles; par suite, si les membres d'une communauté, en totalité ou en partie, viennent à changer de sujétion spirituelle, ils seront libres de bâtir, mais à leurs propres frais, des édifices semblables.

ART. 8. — Si, dans une localité, ceux qui relèvent du patriarcat ou de l'exarchat demandent l'emploi d'une autre langue

que celle dont on use maintenant dans les écoles et dans les églises, et si, par suite du refus du patriarcat ou de l'exarchat, cela donne lieu à des conflits, dans le cas où la demande serait formulée par l'ensemble des habitants, les églises et les écoles seront données à cette majorité; dans le cas où elle ne serait appuyée que par une partie des habitants, leur prétention de participer aux églises et aux écoles existantes ne sera pas prise en considération, mais cette partie des habitants sera libre de bâtir les églises et les écoles qui lui conviendront. Les différends de cette sorte ne peuvent en aucune sorte prétendre à l'appui pécuniaire du gouvernement.

ART. 9. — Les articles 3 et 4 s'appliquent aussi aux églises qui, jusqu'à présent, étaient utilisées à tour de rôle par les deux nationalités; par suite, à partir de l'application effective des deux articles en question, le système de roulement sera supprimé.

ART. 10. — Les différends qui surgiraient au sujet des revenus des églises et des écoles seront solutionnés devant les tribunaux réguliers, ainsi que les autres procès concernant la propriété.

ART. 11. — Pour les églises que l'on bâtira avec l'aide pécuniaire du gouvernement et conformément à cette loi, il n'est pas besoin d'un iradé impérial; mais, sur la base de la décision y relative des conseils administratifs des vilayets, le vali accordera l'autorisation de commencer aussitôt les travaux; il enverra de même au ministère compétent les pièces y relatives pour l'expédition du règlement de la dîme, qui sera fixée selon la nature des terres sur lesquelles s'élèvera l'église.

ART. 12. — Les ministres de l'Intérieur et de la Justice sont chargés de l'exécution de la présente loi.

Voici maintenant, d'après un journal grec de Constantinople, le total des églises et des écoles auxquelles s'appliquerait la nouvelle loi. Elles sont réparties par diocèses et sous trois rubriques différentes, selon qu'elles ont été prises par les Bulgares, fermées par le gouvernement turc, ou qu'elles sont contestées, et cela depuis

1872 — date de la proclamation du schisme bulgare — jusqu'à l'année 1909.

Il y a en tout 191 églises prises, 37 contestées et 45 fermées; ce qui donne le chiffre global de 273 églises.

Il y a, de plus, 126 écoles prises, 40 contestées et 34 fermées; ce qui donne le chiffre global de 200 écoles.

I. THRACE.

1° Diocèse d'Héraclée : 11 églises prises, ainsi que 11 écoles.

2° Dercos : 4 églises prises et 4 écoles;

3° Maronia : 2 églises fermées ainsi que 2 écoles;

4° Vizya : 2 églises prises ainsi que 2 écoles;

5° Kirk-Klissé : 1 église fermée, 1 école prise et 1 école fermée.

II. MACÉDOINE.

1° Monastir : 3 églises fermées et 20 prises, 2 contestées; 16 écoles prises :

2° Mogléna : 4 églises fermées et 27 prises, 6 contestées; 6 écoles fermées et 19 prises;

3° Castoria : 39 églises prises et 14 contestées; 36 écoles prises et 13 contestées;

4° Prespa et Achrida : 2 églises fermées, 42 prises et 2 contestées; 29 écoles prises;

5° Dibra : 1 église fermée, 14 prises;

6° Corytsa : 2 églises prises, ainsi que 2 écoles;

7° Vodéna : 26 églises fermées, 18 prises et 11 contestées; 23 écoles fermées, 3 prises et 26 contestées;

8° Verria : 5 églises fermées;

9° Névrocop : 1 église fermée, 2 prises; 2 écoles prises, 1 contestée;

10° Durazzo : 2 églises contestées;

11° Uskub : 1 église prise, ainsi que 1 école.

C'est surtout en ces dernières années que la mainmise des Bulgares sur les églises et les écoles grecques se fait sentir : ainsi, en 1903, ils prennent 79 églises et 79 écoles; en 1904, ils

prennent 6 églises et 4 écoles; en 1905, ils prennent 18 églises et 22 écoles; en 1906, ils prennent 10 églises et 4 écoles; en 1907, ils prennent 3 églises et 3 écoles; en 1908, ils prennent 46 églises et 35 écoles; et en 1909, sous le régime de la Constitution, ils prennent encore une église. Donc, pendant les sept dernières années, les Bulgares ont pris 163 églises et 147 écoles.

Ces chiffres, il est vrai, proviennent de sources grecques, et l'on peut croire assurément que si nous avions consulté des sources bulgares, ils différeraient notablement. Par ailleurs, comme les Bulgares du royaume indépendant et de la Turquie ont manifesté leur joie du vote de cette loi, j'en conclus qu'ils n'ont pas été mal servis.

*
**

Nous n'entamerons pas ici de longues discussions sur la légitimité de cette loi. En droit strict, elle est nulle, une Chambre des députés n'ayant aucune compétence pour décider qui est le vrai propriétaire des églises et des écoles, pas plus du reste que des biens des particuliers. Cela est du ressort unique des tribunaux, qui jugent d'après les titres de propriété. Pour avoir méconnu ce principe de droit naturel, la Chambre des députés ottomane a donc commis une grave illégalité; c'est le premier pas fait dans une voie dangereuse et dont l'église bulgare pourrait avoir un jour à se repentir pour son propre compte.

Les Grecs qui crient bien haut — et avec raison — l'injustice flagrante commise à leur égard n'avaient, hier encore, que des éloges pour les législateurs de Paris qui ont dépouillé, en ces dix dernières années, l'Église et les Congrégations religieuses de France, de la manière que l'on sait. Nous n'avons pas comme eux deux poids et deux mesures, et nous flétrissons les injustices envers les Églises chrétiennes partout où on les commet.

Une chose peut-être plus grave encore que l'impunité accordée au rapt des

églises par les Bulgares, c'est l'autorisation donnée par l'article 8 aux Roumains et aux Albanais d'employer leur propre langue dans les offices liturgiques et dans les écoles, partout où ils forment la majorité de la population. Sur la base de cet article, il faut nous attendre à voir les propagandistes chrétiens de ces deux nationalités entrer en jeu et s'emparer des églises et des écoles comme les Bulgares l'ont déjà fait ailleurs. Quand les succès auront suffisamment couronné leurs efforts, nous verrons le gouvernement turc détacher à leur profit des fractions de territoire et créer au détriment du Phanar deux exarchats roumain et albanais. Cette perspective n'est pas pour nous surprendre, car nous l'avons annoncée dans cette revue depuis de longues années. C'est un coup porté au cœur du patriarcat œcuménique. Depuis le firman de 1872 qui créa l'exarchat bulgare, jamais l'hellénisme que représente l'institution religieuse du Phanar n'a été aussi durement frappé que par cet article 8. Le patriarche Joachim III n'y a vu qu'un soufflet appliqué sur la joue de l'Eglise et de la nation grecques: il se trompe. Un soufflet peut se rendre; un coup de poignard au cœur est toujours mortel.

*
*
*

Quelle a été l'attitude de l'Eglise phariote devant cette loi à laquelle elle ne s'attendait pas, au moins pour le moment? Depuis plus de six mois cette Eglise est en pleine anarchie. D'un côté, le patriarche Joachim III soutenu par la majorité des laïques; de l'autre, les évêques et le clergé instruit appuyés par un groupe d'intellectuels. Entre ces deux partis une lutte à mort, des polémiques néfastes dans les journaux, des scandales hebdomadaires soulevés dans tel ou tel diocèse contre tel ou tel métropolitain hostile au patriarche ou dont la conduite privée laisse fort à désirer. C'est le cas pour les métropoles de Chalcédoine, d'Andrinople, de Gallipoli, etc., etc. Jetons le voile sur ces conflits et sur ces turpitudes: elles

ne servent qu'à déshonorer l'Eglise et à faire tourner en dérision le nom chrétien que ces évêques et ces fidèles ont le tort de représenter.

Devant le nouveau danger qui la menace, l'Eglise grecque a eu la sagesse de mettre fin à ses discordes intérieures et de se grouper contre l'ennemi commun. Le mardi 28 juin, lendemain même du vote de la loi par le Sénat, le saint synode décide que les deux corps se réuniront le plus vite possible et qu'une Commission spéciale ira, sous la présidence du patriarche, déposer des protestations auprès des autorités turques. De fait, Joachim III, suivi des métropolitains de Pisidie et de Mitylène et du Kapou-Kéhaya, M. Oikiadès, se rend immédiatement après au ministère de la Justice, puis à la Sublime-Porte, puis au palais de Dolma-Baghtché, déposer la même protestation écrite. Le ministre de la Justice est absent, le grand-vizir est absent, le sultan communique avec le patriarche par l'intermédiaire d'un chambellan; bref, la Commission rentre au Phanar avec de bonnes paroles, mais sans avoir obtenu de résultat positif.

Le mercredi 29 juin, réunion extraordinaire des synodiques et des conseillers laïques, devant lesquels le patriarche rend compte de ses démarches de la veille. On décide de rédiger un mémoire qui, une fois approuvé par les deux Corps, sera remis au sultan, et d'expédier séance tenante un télégramme au souverain, pour que celui-ci n'appose pas sa signature au bas de la loi déjà votée par les deux Chambres. En voici le texte, tel que je l'ai lu dans les journaux :

Les deux Conseils réunis aujourd'hui ont pris officiellement connaissance des raisons que j'ai exposées hier à Votre Majesté Impériale au sujet du vote du projet de loi sur les églises de Macédoine. Je m'empresse de nouveau de prier, au nom des deux Conseils et de la nation au détriment de qui une injustice inouïe est commise, de rapporter le projet de loi conformément aux privilèges et aux droits de la nation.

Par malheur, ce télégramme ne parvient pas à destination ; il est arrêté en route par le directeur des cultes, lequel le transmet au grand-vizir, qui le communique au Conseil des ministres, et celui-ci décide de le garder. Tout cela est connu quelques jours après.

Le jeudi 30 juin, le mémoire rédigé en turc par M. Cosmidis, député grec de Constantinople, est approuvé par les deux Conseils réunis, et l'on décide qu'il sera remis au sultan Mehmed V par le patriarche, accompagné de deux synodiques et de deux membres laïques du Conseil mixte. En même temps, le Kapou-Kéhaya va communiquer la susdite décision au grand-vizir et s'informer du jour et de l'heure où le souverain pourra recevoir le patriarche en audience.

Le vendredi 1^{er} juillet, sur le refus du grand-vizir de ménager une entrevue entre le souverain et le patriarche, le mémoire est porté directement au palais. Est-il parvenu jusqu'au sultan ? C'est sans doute ce que l'on ignore. Les journaux le publient en attendant. Il est beaucoup trop long et ne renferme rien de bien spécial pour que nous le reproduisions ici, bien que dans l'ensemble il ne manque ni de fermeté ni de précision.

Le soir de ce même jour, le grand-vizir fait dire qu'il ne s'oppose pas absolument à l'entrevue, bien qu'il la juge tout à fait inutile. D'ailleurs, le même refus sera opposé à l'exarque bulgare, qui vient d'arriver de Sofia à Constantinople, et qui a demandé à voir le sultan — et cela afin de ménager la dignité et le prestige du patriarcat œcuménique.

Le samedi 2 juillet, quatrième réunion extraordinaire des deux Conseils. Les synodiques voudraient que Joachim III se rendît tout de suite au Palais, mais le patriarche et les membres laïques s'y opposent. Le but premier de cette visite était de remettre le mémoire au sultan à qui on l'a déjà envoyé. On décide alors que le patriarche verra le grand-vizir et s'entendra avec lui

pour l'audience à obtenir du souverain. Hakki-Pacha donner rendez-vous pour lundi, et, le soir même, il envoie la fameuse loi au sultan pour que celui-ci y appose sa signature.

Le dimanche 3 juillet, la loi est signée par le sultan, et le patriarche attend toujours son audience. Hakki-Pacha a gagné huit jours ; il a sans doute obtenu la neutralité des ambassades européennes en cas de conflit et place maintenant le Phanar et la nation grecque devant le fait accompli. Ceux-ci ont été joués comme de petits enfants.

Le lundi 4 juillet, entrevue du patriarche et du grand-vizir ; elle est très cordiale, très bienveillante, mais aussi très pauvre en résultats. Joachim III a obtenu de belles promesses, mais ni audience du sultan ni quoi que ce soit de tangible.

La semaine se passe ainsi en attente vaine. Toutes les heures de toutes les journées du souverain ont déjà reçu, paraît-il, une destination, et ce n'est que le 12 juillet que le patriarche obtient son audience, à la suite de laquelle sont prises les résolutions suivantes :

1^o Convocation immédiate d'une Assemblée nationale ;

2^o Envoi aux métropoles d'une circulaire qui renfermera l'historique de la question des églises et des droits du patriarcat ;

3^o Envoi aux six grandes puissances d'un mémoire protestant contre le mépris infligé aux droits du patriarcat que garantissaient les traités de Paris et de Berlin ;

4^o Dans le cas où le gouvernement s'opposerait à la convocation de l'Assemblée nationale, démission du patriarche et des deux Conseils, et fermeture de toutes les églises et de toutes les écoles grecques.

Le 20 juillet, l'affaire en est là. J'oubliais de dire que l'exarque bulgare a vu le sultan après le patriarche et qu'il lui a demandé la création de 4 nouveaux diocèses en Macédoine.

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

Chrysostomika. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte (407-1907). Fascicules II et III. Rome, Pustet, 1908. in-8°, p. 245-1151.

Il est bien quelque peu singulier de donner le nom de fascicule à l'énorme volume que constitue la deuxième partie des *Chrysostomika*, la partie liturgique (p. 245-969). Mais les liturgistes ne se plaindront assurément pas de la disproportion que présente cette livraison par rapport aux deux autres. Ils y trouveront : une bonne étude de Dom Placide de Meester sur les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome (p. 245-358); un travail du R. P. Giov. Aucher, mékhitariste, en italien, sur la version arménienne de cette liturgie (p. 359-404); la publication d'une version arabe inédite, par le R. P. Constantin Bacha, Basilien-Salvatorien (p. 405-471); l'excellente dissertation du R. P. Cyrille Charon sur le rite byzantin dans les patriarchats melkites (p. 473-718), déjà analysée dans nos colonnes; l'édition avec traduction latine de la liturgie syriaque des présanctifiés qui porte le nom de saint Jean Chrysostome, par H.-W. Codrington (p. 719-729); l'utile monographie des versions roumaines de la liturgie chrysostomienne, par Ch. Auner (p. 731-769), déjà signalée dans cette revue; une savante étude du docteur A. Baumstark, en allemand, sur la liturgie de saint Jean Chrysostome et la liturgie syriaque de Nestorius (p. 771-857); l'histoire de la rédaction slave de la liturgie de saint Jean Chrysostome, par le R. P. Alexis Pérowski (p. 859-928); enfin une bonne étude latine due à M. Joseph Bocian, sur les modifications apportées par les Ruthènes à ce texte slave (p. 929-969).

Le fascicule III, moins important et moins volumineux, renferme : le texte grec d'un discours inédit sur les chaînes de saint Pierre, attribué à saint Jean Chrysostome, publié par le R. P. Elie Batareikh, d'après le codex 9 de la bibliothèque de Jérusalem collationné avec le codex 817 du

Vatican (p. 973-1005); une étude du professeur H. Kellner, de Bonn, en allemand, sur le culte de saint Jean Chrysostome en Orient et en Occident. L'ouvrage se termine par deux dissertations en italien : un essai d'iconographie de saint Jean Chrysostome, par le professeur Wuescher-Becchi (p. 1013-1038), et une étude du R. P. Rocchi, Basilien de Grottaferrata, intitulée : *Lipsanologia*, c'est-à-dire histoire des reliques de saint Jean Chrysostome (p. 1013-1146).

Ces titres seuls font deviner l'intérêt de ces dissertations. La partie liturgique a été spécialement soignée et sera particulièrement utile. Un index alphabétique, en plus de la table des matières qui termine l'ouvrage, aurait été bien accueilli. Il est regrettable que quelques incorrections se soient glissées dans les études rédigées en français. Ainsi, p. 292, n. 1, nous lisons : « Identifier le patriarche *pour* Nicolas III. » Il y a çà et là de curieux accouplements de mots : par exemple, p. 322, « cette prière est *derechef double* »; p. 325, « sauf *derechef* ». Dom P. de Meester écrit (p. 292-293) Andide au lieu d'Andida; Métoque au lieu de Métokhion (p. 300, n. 1). On nous dit, p. 293, que, dans son commentaire liturgique, Nicolas Cabasilas « se laisse trop souvent emporter par sa haine aveugle contre les Latins »; c'est beaucoup dire pour le simple paragraphe touchant l'épiclese, où le liturgiste byzantin ne nous a pas, d'ailleurs, paru se départir beaucoup de son calme habituel. Ces menues critiques n'enlèvent rien de sa haute valeur au travail du docte Bénédictin. L'étude du R. P. Aucher me semble manquer un peu de critique. Il paraît admettre (p. 359-360) comme hors de doute l'authenticité chrysostomienne, au moins en tant que compilation ou restauration, de la liturgie qui porte le nom du saint docteur. Dom P. de Meester écrit *Khéroubicon*, tandis que le R. P. Bacha adopte la transcription *Chérouvicon*; dans un même ouvrage, l'uniformité serait désirable. A la dernière page de la table des matières, il faut supprimer le numéro XXIV, qui répète par erreur le numéro XXIII, avec, en plus, une erreur

de pagination qui est à corriger aussi aux pages 1014-1016 de l'ouvrage.

Malgré ces légères imperfections, les *Chrysostomika* constituent un bon monument scientifique du XV^e centenaire du grand docteur oriental,

S. SALAVILLE.

AURELIO PALMIERI, O. S. A., *Dositeo patriarca greco di Gerusalemme* (1641-1707). Florence, Libreria editrice fiorentina, 1909; in-8°, 96 pages.

Le patriarche Dosithée, dont les Grecs ont fêté le second centenaire en 1907, fut le principal personnage de l'Eglise grecque dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Son influence s'exerça sur toutes les Eglises orthodoxes et particulièrement sur l'Eglise russe. Mais son principal titre de gloire aux yeux de ses compatriotes est sa polémique rageuse contre le catholicisme. Le P. Palmieri nous donne de la vie et des œuvres de ce patriarche une bonne monographie. Les deux chapitres consacrés aux ouvrages et éditions publiés par lui sont particulièrement utiles et faciliteront la consultation des compilations indigestes du grand polémiste latinophobe. Quant au jugement peu flatteur que le P. Palmieri porte sur l'homme et l'écrivain, il nous paraît parfaitement justifié.

Il nous semble que cette monographie aurait pu être plus soignée en certains endroits. Les fautes d'impression, les dates fausses y sont nombreuses. Le concile de Iassy est tour à tour placé en 1641 (p. 15), en 1643 (p. 87), en 1642 (p. 91). En fait, c'est cette dernière date qui est la vraie. On fait mourir Nectaire en 1676 à la page 11 et en 1669 à la page 81. A la page 38, on lit qu'en 1682 Dosithée écrivait une lettre au patriarche de Moscou, Adrien. Or, Adrien ne devint patriarche qu'en 1690. On trouve aussi des fautes dans la transcription des dates aux pages 27, 65, 66. Méléce Syrigos est mort en 1664 et non en 1662. Hypsilantis est cité pour la première fois à la page 69, sans qu'on donne le titre de l'ouvrage consulté. L'auteur hésite à se prononcer sur l'authenticité de la confession de foi de Cyrille Lucar. Le doute ne paraît guère permis, après les documents publiés par M. Legrand. On aurait désiré quelques détails de plus sur l'origine, l'histoire, la

valeur dogmatique de la confession de Dosithée. Dans une note (p. 15-16), l'auteur dit qu'on ne comprend pas comment l'Eglise est infaillible, si les patriarches sont sujets à l'erreur. M. Chrysostome Papadopoulos lui a répondu avec raison (Νέα Στιών, mai-juin 1909, p. 358) que d'après la théologie orthodoxe, l'infaillibilité réside dans le corps épiscopal pris dans son ensemble.

M. JUGIE.

CARRA DE VAUX (Bon) : *La doctrine de l'Islam*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1909. Un vol. in-16, iv-320 pages. Prix : 4 francs.

M. le baron Carra de Vaux, bien connu par ses ouvrages antérieurs sur le mahométisme, sur Avicenne, sur Gazali, offre au public dans la *Doctrine de l'Islam* une description complète, mais sans minutie, de l'islamisme orthodoxe. L'ouvrage est d'agréable lecture et contient plusieurs illustrations. L'auteur ne se contente pas de décrire les doctrines, les mœurs et les coutumes de l'islamisme; il les apprécie et les compare de temps en temps aux doctrines et aux mœurs des autres religions, particulièrement du christianisme, auquel l'Islam a beaucoup emprunté, surtout pour ce qui touche à la mystique. Le dernier chapitre intitulé : *l'Avenir de l'Islam*, mérite particulièrement d'attirer l'attention.

M. JUGIE.

M.-B. SCHWALM, des Frères Prêcheurs, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*. Paris, Gabalda, 1910, in-12, xx-590 pages. Prix : 4 francs.

Attiré par l'étude des faits sociaux, le R. P. Schwalm a voulu appliquer dans toute sa rigueur la méthode de Le Play et de son école à la description de la vie privée du peuple juif à l'époque de Notre-Seigneur. Il est peu banal de voir un théologien thomiste faire appel à l'exégèse et à la science sociale, pour se rendre maître d'un sujet qui n'avait jamais été traité de ce point de vue. Cette collaboration inattendue, mais justifiée dans la matière, nous a valu un livre savant, solide, original, bien écrit et très intéressant.

L'auteur étudie successivement le type social du paysan juif, l'industrie et les artisans, le commerce et l'argent, le déve-

loppement et la crise de la propriété. Tout cela est divisé en chapitres et en numéros si bien coordonnés qu'ils ont l'air de s'appeler les uns les autres par la force même des principes. Une des choses qui frappent le plus, c'est de voir « combien peu est fondé le préjugé courant qui regarde les Juifs comme n'ayant jamais tenu beaucoup à la vie agricole. C'est de l'anachronisme. On apprécie le passé de ce peuple en gros et sans nuances, d'après le type exclusivement commercial et financier, qui seul est demeuré, depuis la dispersion de la race, dans les juiveries des villes grecques, romaines ou médiévales. Au temps de Jésus et en Palestine, les Juifs sont, au contraire, agriculteurs ».

A la lecture de ces pages attachantes, une foule de petits détails de l'Évangile s'éclairent d'une lumière nouvelle, et on peut en dire autant de toute la Bible, car le contenu de l'ouvrage déborde de beaucoup le titre; il s'agit aussi bien du peuple juif de l'Ancien Testament que du peuple juif contemporain de Jésus-Christ. Ainsi le voulait l'application même de la méthode sociale, qui ne se résout pas à dépeindre le présent sans en chercher l'explication dans le passé. Nous sommes amenés de la sorte jusqu'aux origines du peuple juif, et nous comprenons en même temps quel rôle important pourrait jouer la science sociale dans la datation raisonnée des lois qui ont été codifiées dans l'Ancien Testament. Il est à croire qu'avec cet appui et ce contrôle l'exégèse arrivera un jour à des résultats qui rallieront tous les suffrages.

Après avoir étudié la vie privée, le R. P. Schwalm devait, dans une série de volumes, porter son examen sur les institutions religieuses et la vie publique du peuple juif; puis sur la vie sociale de Jésus-Christ, la vie sociale de l'Église naissante et la vie sociale de saint Paul. La mort a mis à néant ce vaste projet : elle n'a même pas permis à l'auteur de revoir lui-même tout son travail une dernière fois. De là, sans doute, quelques répétitions, quelques apparences de contradiction comme entre les pages 170 sq. et les pages 24 et 80, et autres petites négligences dont le reviseur, le R. P. A. Gardeil, demande humblement à endosser la responsabilité. Remercions plutôt celui-ci d'avoir facilité par sa tâche obscure l'apparition d'un travail, qui prouve

de la bonne manière que les Dominicains français prétendent ne rester étrangers à aucune des branches de la science et que, de cette prétention, ils savent se tirer toujours avec honneur. S. VANDERSTUYF.

C. TOUSSAINT, *Épîtres de saint Paul, Leçons d'exégèse*. Lettres aux Thessaloniens, aux Galates, aux Corinthiens. Paris. G. Beauchesne, 1909, in-8°, 502 pages. Prix : 5 francs.

Voici un excellent ouvrage d'exégèse qui tient le milieu entre les livres purement scientifiques et les ouvrages de vulgarisation, mais qui est composé d'après la vraie méthode qui convient à ces sortes de travaux. Saisir dans sa finesse propre et sa physionomie native les pensées d'un auteur, montrer la filiation des idées en s'inspirant de l'histoire de l'auteur, des coutumes, du milieu où il vivait et de la philologie pour interpréter les textes : telle est bien la vraie méthode de l'exégèse formulée par M. Toussaint dans sa préface.

Passant de la théorie à la pratique, l'auteur montre admirablement la situation de l'Apôtre et des églises ou communautés chrétiennes auxquelles il s'adressait dans ses épîtres. On ne saurait trop louer chez lui, et la clarté de l'exposition, et la connaissance approfondie de l'antiquité païenne et chrétienne qu'elle révèle, et le souci de ne pas exagérer dans ses conclusions. Aussi bien, les autres volumes en préparation, composés d'après les mêmes principes, seront-ils les bienvenus.

Cependant, après lui avoir rappelé que certains néologismes, tels que *proseuque*, traduction de προσευχή, prière, ont peu de chance d'être agréés; j'attirerai son attention sur deux points où, de bonne foi, il me paraît avoir exagéré.

D'abord, il a bien dépeint le caractère des Grecs, peuple ami du jeu, de l'art, de la jouissance sous toutes ses formes, disposé à faire de la vie une partie de plaisir et une gracieuse idylle. Mais peut-être ce caractère voluptueux est-il un peu surfait. Le paganisme a sans doute, là comme ailleurs, produit ses fruits de corruption. Mais ici une distinction est à faire. Porté par la supériorité de sa culture littéraire aux plaisirs de l'esprit, l'esprit grec a surtout recherché, en dilettante, ce qu'il avait

d'esthétique et de raffiné dans les jouissances de la vie : telle est la conclusion à laquelle on arrive quand on compare la littérature et l'art grecs avec la littérature et l'art romains, à coup sûr beaucoup moins chastes. Le cas de Corinthe, qui était un port de mer exceptionnellement corrompu en comparaison des autres villes, ne permet pas la généralisation que l'auteur a cru devoir faire. Taine, avec sa *Philosophie de l'art en Grèce*, et Renan, avec son *Saint Paul*, tous les deux avec leur conception a-prioriste et fantaisiste de l'histoire, ont été pour lui de mauvais conseillers. Enfin, s'il faut convenir que l'esprit grec est particulièrement léger, il y a loin de cette affirmation à celle-ci (p. 252) : « Le Grec n'a jamais rien compris à ce qu'on appelle terreurs, angoisses morales, craintes religieuses, larmes, piété, onction, componction intérieure, retour de l'âme sur sa destinée. » L'histoire du mysticisme grec à Byzance révèle, au contraire, que l'une des idées sur lesquelles insistent surtout les auteurs ascétiques est celle de la componction du cœur, ἡ κατάνυξις τῆς καρδίας.

En second lieu, commentant le *stimulus carnis* de *II Cor.* xii, 7, l'auteur, pour prouver que l'Apôtre n'éprouvait pas de tentations charnelles, en donne cette mauvaise raison, p. 499 : « Paul n'avait pas à tirer gloire de cette infirmité. » (Au contraire, elle aurait manifesté davantage la puissance de la grâce divine), alors qu'il suffisait de comparer *II Cor.* xii, 7 et *I Cor.* vii, 7, 9, et de raisonner ainsi : saint Paul voudrait que tous les chrétiens exposés à l'incontinence eussent reçu le don dont il est favorisé (*I Cor.* vii, 7) ; donc il a reçu ce don ; donc il est préservé des feux impurs de la concupiscence dont il parle v. 9 ; donc le *stimulus carnis* désigne une autre infirmité. Du reste, ces deux observations — hâtons-nous de le dire — n'enlèvent rien au mérite d'un ouvrage de réelle valeur.

E. MONTMASSON.

VERDUNOY, *L'Eglise apostolique. Actes d'apôtres, Epîtres, Apocalypse*, traduction et commentaire avec deux cartes en couleurs. Paris, V. Lecoffre, 1909, in-8°, vii-540 pages. Prix : 3 fr. 50.

Cet ouvrage fait suite à celui que le même auteur a publié sur les *Évangiles* en 1907,

et dont les *Echos d'Orient* ont apprécié la valeur. Rédigé d'après la même méthode et dans le même esprit, il est avant tout un manuel pratique et un précis que les élèves et les professeurs suivront avec fruit.

Après une introduction générale qui renseigne le lecteur sur l'organisation et la situation dans le monde de l'Eglise primitive, l'auteur étudie tour à tour les Actes des apôtres, les Epîtres et l'Apocalypse, et donne à propos de chaque livre étudié l'origine, l'analyse, l'appréciation et le résultat de l'ouvrage. La traduction du texte sacré est généralement fidèle, parfois trop littérale ; l'analyse et les explications sont sobres, ordinairement claires et précises ; à chaque instant se trahit la très louable préoccupation de l'auteur de se faire comprendre de tous. A ces qualités intrinsèques de l'ouvrage, il faut ajouter l'utilité qui résultera pour le lecteur de l'examen de deux superbes cartes représentant, la première, les deux premières missions de saint Paul ; la seconde, la troisième mission.

Ces éloges faits, j'attire l'attention de l'auteur sur quelques inexactitudes et sur quelques négligences de style. Page 33 : parlant du perclus guéri par saint Pierre (*Act.* iii), il dit dans son commentaire : « Et l'homme, aussitôt, de gambader..... » L'expression est triviale. P. 41, le verset 53 du chapitre vii est traduit : *Vous qui avez reçu la loi par l'intermédiaire d'anges*. Le mot *intermédiaire* ne rend pas toute l'idée exprimée par le mot grec διαταγίς *égard, considération, autorité de, disposition*. P. 52, le verset 1 du chapitre ix relatif à la conversion de saint Paul est ainsi traduit : *Cependant Paul, respirant..... afin que, s'il trouvait des partisans de la voie, hommes et femmes, il les amenât liés.....* Or, les mots *croyance, religion, secte*, rendraient plus clairement l'idée exprimée par l'expression grecque τῆς ὁδοῦ ὄντας que le mot *voie*, trop vague en français. P. 11, l'auteur dit sans réserve : « Aux temps apostoliques, des prophètes annonçaient l'avenir. » C'est juste ; mais il laisse entendre que le mot προφήτης = nâbi avait, à cette époque, la même signification qu'aux temps d'Elie ou d'Isaïe. Or, s'il signifie encore *hérald de l'avenir*, il signifie souvent *prédicateur*.

Enfin, puisque cet ouvrage est un résumé sous beaucoup de rapports, pourquoi, à côté des explications littéraires par lesquelles

l'auteur rattache l'Apocalypse de saint Jean aux apocalypses juives, ne pas rapporter toutes les opinions reçues sur l'interprétation de ce livre mystérieux? De plus, trop satisfait de remplir son rôle de vulgarisateur, pourquoi l'auteur, en quête de nouvelles lumières sur ce problème, n'aurait-il pas donné son opinion personnelle? Le progrès scientifique ne consiste pas seulement dans la mise au jour d'un texte inédit ou dans la publication d'un manuscrit très ancien resté ignoré : dans le domaine des idées, il consiste surtout à trouver et à proposer de nouvelles solutions aux grands problèmes restés jusqu'ici sans réponse satisfaisante. Par suite, quand on a rapporté les opinions reçues, il est utile de compléter le travail des devanciers par l'apport de ses découvertes personnelles.

E. MONTMASSON.

A. DE POULPIQUET, O. P., *La notion de catholicité* (collection *Science et religion*). Paris, Bloud, 1910, 1 vol. in-16, 62 pages. Prix : 0 fr. 60.

Les apologistes et les théologiens ont pris l'habitude de ne considérer dans la note de catholicité qui doit distinguer la véritable Eglise que le côté extérieur et quantitatif. Le P. de Poulpiquet vient heureusement leur rappeler que c'est là une vue incomplète et superficielle, et que l'universalisme qu'implique la notion de catholicité doit s'entendre avant tout d'un universalisme spirituel, qui explique et fonde l'universalité d'extension. L'Eglise est catholique parce que dégagée de tous les particularismes humains; particularisme du moi individuel, particularisme de la faction politique ou de l'école philosophique, particularisme national, elle sait se maintenir, tant par sa conduite que par sa doctrine, au-dessus de toutes les contingences humaines, dans le domaine des choses spirituelles et éternelles, où tous les hommes peuvent fraterniser sous le regard de Dieu,

Il est facile à l'auteur de montrer que seule l'Eglise romaine a su garder à travers les siècles et garde encore l'universalisme propre à la véritable Eglise. Il fait remarquer avec raison que les Eglises autocrates d'Orient ont versé dans le particularisme national. Il termine en montrant

que l'universalisme de la véritable Eglise n'a pu résister aux attaques des divers particularismes que grâce à une intervention surnaturelle. La catholicité devient ainsi un motif de crédibilité capable d'impressionner l'incrédule.

M. JUGIE.

JULES MARTIN, *Pétau (1583-1652)* (collection *Science et religion*). Paris, Bloud, 1910, 1 vol. in-16, 71 pages. Prix : 0 fr. 60.

Donner une sorte de tableau synoptique de l'œuvre théologique de Pétau, en faire ressortir les thèses principales, reproduire même à l'occasion certains textes patristiques particulièrement importants, tel est le but que s'est proposé et qu'a fort bien réalisé M. l'abbé J. Martin dans cet opuscule, destiné à rendre les plus grands services à tous ceux qui s'occupent de théologie positive.

M. JUGIE.

F. J. DÆLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Eine religionsgeschichtliche Studie*. Paderborn, F. Schœningh, 1909, in-8°, xi-175 pages. Prix : 5 marks. (Collection des *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* t. III, fasc. I et II.)

Cette intéressante monographie de l'exorcisme dans l'ancien rituel baptismal fait partie d'une collection catholique d'*Etudes pour l'histoire de l'antiquité*, patronnée par la Gœrres-Gesellschaft et dirigée par les trois savants professeurs E. Drerup, de Munich; H. Grimme et J. P. Kirsch, de Fribourg (Suisse). L'auteur du présent ouvrage y examine les origines de l'exorcisme baptismal et les divers rites auxquels il a donné lieu dans les Eglises d'Orient et d'Occident. C'est un excellent travail de liturgie scientifique et qui, comme l'indique avec raison M. Dælger dans sa préface, offre par surcroît un grand intérêt pour certaines questions de théologie. Cette dernière observation s'applique spécialement à la note supplémentaire sur la consécration ou bénédiction de l'eau baptismale qui termine cette remarquable étude.

S. SALAVILLE.

J. SCHÆFER, *Basilii des Grossen Bezie-hungen zum Abendlande*. Munster, As-

chendorff, 1909, in-8°, VIII-208 pages. Prix : 5 marks.

Cette étude détaillée des *rappports de saint Basile le Grand avec l'Occident* (360-379) est un chapitre fort intéressant de l'histoire de l'Eglise au IV^e siècle. Par un clair exposé des faits, l'auteur y montre les efforts accomplis par l'évêque de Césarée pour rendre, par l'intervention de l'Eglise d'Occident et surtout du pape saint Damase, la paix et l'union avec la foi nicéenne aux Eglises orientales dont les lettres de saint Basile retracent à maintes reprises le sombre tableau. Si le vaillant lutteur capadocien n'eut pas de son vivant la joie de voir réaliser toutes ses espérances, celles-ci trouvèrent en partie leur accomplissement au concile d'Antioche qui se tint en octobre 379, neuf mois après sa mort.

Ce travail, très méthodique et très complet, a valu à M. J. Schæfer le titre de docteur en théologie à l'Université catholique de Fribourg (Suisse). Il présente, outre un intérêt historique très vif, un grand intérêt d'actualité pour tous ceux que préoccupe la grave question de l'union des Eglises et le triste état présent de l'Orient chrétien. Puissent ceux-là s'inspirer pleinement de ce sentiment de l'unité et de ce sens catholique qui animait saint Basile et qui lui faisait tourner ses regards avec tant de persistance, malgré certaines vivacités provoquées par de très explicables malentendus, vers l'Occident et vers Rome !

S. SALAVILLE.

Zwanzigster internationaler eucharistischer Kongress in Cöln. Cologne, P. Bachem, 1909, in-8°, 956 pages.

Nous recommandons volontiers à nos lecteurs cet imposant compte rendu du Congrès eucharistique de Cologne. C'est un beau volume, magnifiquement illustré, qui contient, entre autres choses intéressantes, un excellent travail de S. A. R. le prince Max de Saxe sur la doctrine eucharistique de saint Cyrille de Jérusalem et un rapport bien documenté sur l'Eucharistie et les Eglises d'Orient, écrit par un des rédacteurs de cette revue, le R. P. Salaville. A signaler aussi les mémoires sur le culte latreutique de la sainte Eucharistie dans son développement historique et

liturgique (Dr Brandt, de Bonn), sur l'Eucharistie et l'unité de l'Eglise (Dr Meyenberg), sur les processions eucharistiques (abbé Odenthal).

D. SERVIÈRE.

W. MILLER, *Monemvasia*. Dans *Journal of Hellenic studies*, t. XXVII (1907), p. 229-301, avec 2 planches et illustrations.

Cet article est une excellente étude sur Monembasie ou, comme disaient nos aïeux, Malvoisie, du XIII^e siècle à la conquête turque. La célèbre forteresse, qu'on a nommée à juste titre le Gibraltar de la Grèce, ne tomba qu'en 1245 au pouvoir des Francs, plus exactement de Guillaume Villehardouin; elle revint à l'empire grec dès 1262, et de ce moment date son importance. Mahomet II n'osa pas l'attaquer. Après s'être donnés quelque temps à Pie II, les habitants, en 1463 ou 1464, acceptèrent une garnison vénitienne. En 1540, Venise perdait Monembasie pour toujours, sauf une courte réoccupation à la fin du XVII^e siècle. Je regrette que le savant auteur n'ait pas dressé la liste des évêques et métropolitains grecs et latins de cette ville, où le catholicisme semble avoir rencontré de réelles sympathies.

R. BOUSQUET.

C. CERNAIANU, *Biserica și Românișmul, studiu istoric*. Bucarest, D. C. Ionescu, 1909, in-8°, 168 pages. Prix : 2 francs.

En quatre longs chapitres, l'auteur de ce petit ouvrage établit l'étroite connexion qui existe entre la religion et le progrès national en Roumanie. Pour prouver l'existence de ce parallélisme entre le développement du christianisme et l'essor de la civilisation sur les bords du Danube, M. Cernaianu refait à grands traits l'histoire ecclésiastique de la Roumanie : évangélisée par saint Paul dans son deuxième et dans son troisième voyages (?), subissant l'influence des Latins jusqu'au X^e siècle, la Roumanie reçoit dans sa liturgie, à partir du X^e siècle, le rite slave. Cependant, à cause du mélange de races qui sont venues camper sur les rives danubiennes, trois langues se disputent le monopole de la liturgie : le slave, le grec, le roumain.

Après le triomphe éphémère du slave, après les succès partiels du grec, le roumain acquiert la suprématie comme langue nationale, sans réussir, toutefois, à secouer totalement le joug de la langue slave dans le domaine liturgique.

A vrai dire, ce petit livre n'apprend presque rien de nouveau à l'historien qui a étudié sérieusement l'*Histoire de l'Église roumaine* et l'*Histoire de l'Etat roumain*, de M. Jorga, deux ouvrages dont les *Échos d'Orient* ont parlé récemment. Du moins, ces pages mettent en lumière, dans un relief saisissant, la profonde compénétration qui existe entre les idées religieuses et la civilisation de la Roumanie : à ce titre, elles sont grandement instructives. Je ferai cependant à l'auteur une double observation. Il fait commencer la deuxième et la troisième mission de saint Paul en 50 et en 53, alors que les meilleurs critiques les datent de l'an 52 et de l'an 54. En second lieu, une table analytique des matières aurait été fort appréciée du lecteur qui, malgré l'intérêt que présente l'ouvrage, est visiblement fatigué à la fin de chacun de ces quatre chapitres un peu trop longs.

E. MONTMASSON.

M. LEPIN, *La valeur historique du quatrième Évangile*. Paris, Letouzey et Ané, 1910, 2 vol. in-8°, VIII-645, 403 pages. Prix : 8 francs les deux volumes.

Cet ouvrage fait suite à celui de M. Lepin sur les *Théories de M. Loisy*, dont nous avons déjà rendu compte. Réfuter l'interprétation exclusivement allégorique du quatrième Évangile, mise en avant par M. Loisy à la suite de Strauss, Baur, Holtzmann, P.-W. Schmiedel et J. Réville ; prouver l'authenticité et l'historicité de cet Évangile : tel est le but que s'est proposé l'auteur.

Dans le premier volume, M. Lepin, examinant les uns après les autres les récits et les faits rapportés par saint Jean, montre que la théorie exclusivement symboliste n'explique suffisamment ni les récits de miracles reliés à des sentences symboliques, ni les autres épisodes du début et de la fin du ministère du Christ, ni les faits de la passion, de la sépulture et de la résurrection.

Sa critique paraît décisive, notamment en ce qui regarde les miracles de la multi-

plication des pains, de la guérison de l'aveugle-né et de la résurrection de Lazare. Mais, à propos de l'onction de Béthanie, le savant exégète se fonde sur une base peu solide pour corriger la traduction que donne M. Loisy du passage (*Joan. XII, 7*) : « Ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό = Laisse-la (cette femme), afin qu'elle le garde (ce parfum) pour le jour de ma sépulture. » M. Lepin, se basant sur l'aoriste τηρήσῃ, traduit : « Ne lui reprochez pas (à cette femme) de ne pas l'avoir vendu (ce parfum) afin qu'elle l'ait gardé pour le jour de ma sépulture », interprétation contestable, car l'aoriste indique souvent, même dans le Nouveau Testament, non une action réellement passée, mais une action logiquement antérieure à une autre. Il est vrai que les versions Peschito et Sinaïtique ont le parfait τηρήκεν qui accentue encore le sens du passé ; mais, comme le remarque M. Lepin lui-même, c'est une correction tendancieuse du vrai texte dont il n'y a pas à tenir compte.

Dans le second volume, pour analyser les discours et les idées de saint Jean, l'auteur en étudie tour à tour le style et les procédés littéraires, explique leur uniformité, établit un rapport entre ces idées et les idées et les faits postérieurs à Jésus, et précise les caractères spéciaux du Christ johannique. Moins exclusivement critique et plus philosophique que la première, cette seconde partie est aussi plus instructive.

Je ferai cependant deux remarques : 1° la distinction établie par l'auteur, p. 129, entre l'allégorie et la parabole, me paraît incomplète. M. Lepin écrit : « La raison commune de la comparaison exprimée dans la parabole est sous-entendue dans l'allégorie. » Ce n'est qu'une partie de la vérité, et l'on doit ajouter ceci : la parabole ne met jamais en scène des êtres qui parlent ou agissent contrairement à leur nature ; l'allégorie, plus générale, peut, au contraire, prêter même à des êtres inanimés les sentiments et la voix humaine : (Cf. I Cor. XI, 12-22), l'allégorie des membres du corps qui discutent sur leurs mérites respectifs ; 2° à la page 298, traduisant le passage de l'Apocalypse (XXII, 17), M. Lepin aurait pu éviter de rendre ὕδωρ ζωῆς par *eau de vie* !

Du reste, ces observations n'enlèvent rien à la valeur de ces deux volumes, dans lesquels l'auteur, dépouillant les théories

de M. Loisy de leur clinquant scientifique, a bien montré ce que la méthode symboliste de ce critique renferme d'arbitraire.

E. MONTMASSON.

Congrès eucharistique international de Jérusalem. Paris, Feron-Vrau 1906, in-8°, LXI-754 pages.

Nous venons bien en retard pour recommander à nos lecteurs ce beau volume, venu lui-même après son heure par suite de diverses circonstances. Celles-ci ont fait différer jusqu'en 1906 la publication du compte rendu du VIII^e Congrès eucharistique international, tenu à Jérusalem, en 1893, sous la haute présidence de S. Em. le cardinal Langénieux, légat de Léon XIII. Les *Echos d'Orient* se doivent cependant à eux-mêmes d'attirer sur cet ouvrage l'attention de tous ceux, catholiques ou dissidents, qu'intéressent le passé, le présent et l'avenir de l'Orient chrétien, ainsi que la grande mais délicate question de l'union des Eglises.

Outre le souvenir du véritable événement que fut ce Congrès, on aura plaisir et profit à lire les mémoires qui y furent présentés et qui, pour ne pas viser directement à faire œuvre scientifique, n'en renferment pas moins, sur les diverses liturgies (grecques, syriennes, arméniennes, slaves, melkites, maronites, coptes), sur la doctrine et le culte eucharistiques en Orient, des renseignements fort instructifs et puisés aux bonnes sources par des hommes compétents. A côté des discours du cardinal légat, de M^{gr} Doutreloux, évêque de Liège et président du Comité permanent des Congrès eucharistiques, on trouvera là de suggestifs rapports signés de M^{gr} Piavi, patriarche latin de Jérusalem; de M^{gr} Grégoire Ioussef, patriarche grec melkite d'Antioche, et des représentants les plus distingués de l'épiscopat et du clergé catholique en Orient. Pour citer quelques noms, mentionnons NN. SS. Rahmani, Géraïgiry, Hoyek, Debs, Menini, Petkoff, Aggiar, Macaire, etc. Signalons aussi les dissertations de Dom Pellegrini sur le rite grec à Grotta-Ferrata; du P. Jacques de Castelmadama, Custode de Terre Sainte, sur la tradition de l'Eglise de Jérusalem au sujet de la doctrine et du culte eucharistiques; du P. Tondini, sur l'église gréco-russe; de Don

Jean Marta, sur le Cénacle; des PP. Michel, Cré, Couturier, des Pères Blancs, sur divers sujets liturgiques; de M^{gr} Chabot, sur les psaumes et l'Eucharistie; du P. Lagrange, prieur de Saint-Etienne, quelques pages très doctes et pleines d'à-propos sur les processions antiques chez les Egyptiens, les Babyloniens et les Hébreux. Il est regrettable que les citations grecques aient été ça et là victimes d'assez nombreuses fautes d'impression.

On a reproduit en de belles illustrations les traits des prélats et des principaux membres du Congrès, en héliogravure ceux de Léon XIII, du cardinal Langénieux, de M^{gr} Doutreloux, de M^{gr} Piavi et de M^{gr} Grégoire Ioussef. Notons, au-dessous de la gravure de la page 130, une coquille typographique: *Tarse*, pour *Thrace*. Texte et illustrations sont de nature à intéresser tous ceux que préoccupe le sort des diverses Eglises catholiques orientales.

S. SALAVILLE.

K. BOECKENHOFF, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten.* Paderborn, F. Schoeningh, 1903, in-8°, VII-142 pages. Prix: 4 marks.

Cette monographie, écrite par un auteur catholique, suit à travers la littérature chrétienne des cinq premiers siècles l'influence qu'a exercée sur la discipline ecclésiastique le décret apostolique de Jérusalem (*Act.* xv, 20-29) prescrivant aux païens convertis de s'abstenir des viandes immolées aux dieux, du sang des animaux étouffés, et de l'impureté. Cette influence a laissé des traces dans les livres pénitentiels du moyen âge, on en retrouve encore dans les euchologes orientaux; et l'on sait que les polémistes latins du moyen âge traitaient volontiers de pratiques judaïques certaines observances grecques, dont quelques-unes sont encore en usage parmi le peuple et semblent bien avoir une relation réelle avec les théories formalistes de la pureté et de l'impureté légales. L'ouvrage de M. Boeckenhoff doit être lu par ceux qui désirent connaître sur ce point la pensée de l'antiquité chrétienne, depuis les apôtres jusqu'aux grands docteurs du IV^e et du V^e siècle, saint Cyrille, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Augustin.

S. SALAVILLE.

LE P. D'ALZON ET L'ORIENT

A PROPOS DE SON CENTENAIRE

Le 30 août 1810, naissait au Vigan, petite ville du midi de la France, un homme que l'histoire impartiale ne fera pas difficulté de ranger parmi les personnages les plus remarquables et les plus influents de l'Eglise de France au XIX^e siècle, et à qui les rédacteurs des *Echos d'Orient* ont le bonheur de pouvoir donner le doux nom de père. Emmanuel d'Alzon, fondateur et premier Supérieur général des Augustins de l'Assomption, fut une de ces nobles et grandes âmes que Dieu envoie de temps en temps à son Eglise pour remplir quelque sublime mission, et auxquelles il départit, pour cette raison, les dons les plus excellents de la nature et de la grâce. Sa vie fut celle d'un véritable serviteur de Dieu. Une pensée unique la domine et la résume : celle qui est exprimée par ces mots de la prière dominicale, laissés comme devise à ses enfants spirituels : *Adveniat regnum tuum*. Travailler au règne de Dieu sur la terre, telle fut sa préoccupation constante, tel le but auquel tendirent tous ses efforts et pour lequel il sacrifia, avec une brillante fortune, un avenir encore plus brillant, que lui promettaient les dons supérieurs dont la nature l'avait enrichi.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter, même en résumé, une vie si belle et si harmonieuse, qui, lorsqu'elle sera écrite, sera pour tous ceux qui la liront une leçon de mâle courage et d'idéale vertu. Il suffit à notre piété filiale de faire connaître à nos lecteurs, à l'occasion du centenaire de sa naissance, ce que notre Père pensa de l'Orient chrétien, ce que sa grande âme d'apôtre rêva et, le mot ne paraît pas trop fort, prophétisa, pour ramener au centre de l'unité les Eglises séparées; ce que des circonstances providentielles créèrent de relations entre lui et ces pays où domine le schisme photien et vers

lesquels, malgré les ruines amoncelées par les siècles, ne cesse de regarder l'Occident.

L'Orient ! Comment aurait-il échappé à l'attention de celui dont le zèle apostolique ne connaissait point d'autres bornes que celles du royaume de Jésus-Christ ? Comment le schisme déplorable qui fait vivre, loin du bercail de Pierre, dans une désolante stérilité spirituelle, plus de 100 millions de chrétiens, n'aurait-il point paru à notre Père comme un des grands ennemis de l'avènement du règne de Jésus, dont la volonté est qu'il n'y ait qu'un bercail et qu'un pasteur, et qui a prié pour que ses disciples soient consommés dans l'unité de la vérité et de l'amour ? Comment son regard d'aigle illuminé par la foi n'aurait-il point aperçu tout ce qu'aurait donné dans le passé, et tout ce que donnerait de nos jours à l'Eglise de Dieu de force intime et d'expansion fécondante et civilisatrice une Russie catholique, animée de l'esprit de zèle et devenue le sergent de Dieu et le héraut de l'Evangile en Extrême-Orient ? Cela, notre Père l'a vu, et à ses fils spirituels il a assigné, dans son testament, comme un des principaux buts à poursuivre, la destruction du schisme oriental.

Dès sa jeunesse, le P. d'Alzon eut pour l'Orient chrétien, j'entends celui des premiers siècles, un véritable culte. Parmi les docteurs de l'Eglise, saint Augustin et saint Thomas ne furent pas les seuls à nourrir son intelligence et à entretenir sa piété; les Pères grecs lui furent aussi familiers :

Il avait lu, écrit le P. Bouvy, souvent dans le texte grec, Denys l'Aréopagite, Clément d'Alexandrie, saint Athanase, saint Basile le Grand, saint Grégoire de Nazianze. Je lui ai vu souvent entre les mains les beaux volumes de l'édition de saint Ephrem d'As-

semani... Surtout il lisait saint Jean Chrysostome. Dans un article des *Annales de Philosophie chrétienne* du mois de février 1839, il établit entre le grand docteur oriental et saint Augustin un parallèle qui a son intérêt et qui prouve combien déjà il avait étudié l'un et l'autre (1).

Si, par les chefs-d'œuvre de ses docteurs, l'Orient d'autrefois procurait de douces jouissances à son intelligence et à son cœur, l'Orient moderne attira de bonne heure son attention. L'odieuse persécution que l'empereur Nicolas 1^{er} fit subir aux Uniates de Pologne l'émut profondément. En 1846, il offrit dans son collège de Nîmes l'hospitalité à deux Pères polonais, le P. Jérôme Kaisiewicz et le P. Semenko, et s'entretint longuement avec eux de l'Orient et de la Russie.

Je suis heureux, écrit-il à cette occasion, de pouvoir honorer ces braves religieux, qui veulent se dévouer à ramener l'unité dans le sein du schisme oriental. Le but de leur Institut est la réconciliation de l'Eglise d'Orient avec l'Eglise d'Occident par la conversion de la Russie, conversion à laquelle ils se dévoueront quand le Pape le voudra. Ce projet me paraît magnifique, et il offre le plus bel avenir à ces Messieurs (2).

Ce projet magnifique ne fit sans doute à cette époque sur l'esprit de notre Père qu'une impression fugitive. Il ne songeait pas encore à travailler lui-même à sa réalisation, si ce n'est en aidant de son argent et de son influence les Pères Résurrectionnistes à poursuivre leur œuvre, et en s'intéressant à la fondation à Rome d'un couvent de Sœurs Basiliennes par la célèbre Mère Macrine (3). Bien que nous ne puissions l'affirmer positivement, faute de documents, il n'est pas téméraire de supposer que les événements de la guerre de Crimée lui suggérèrent des pensées d'apo-

stolat en Orient. Quelques années plus tard, en 1861, nous voyons le Père tourner ses regards vers Jérusalem, dont il voudrait faire un centre de prières. Dès le 21 septembre de cette année, il écrit à la supérieure des Assomptiades, la Mère Marie-Eugénie, pour lui proposer d'acheter le tombeau de la Sainte Vierge, dans la vallée du Cédron.

Ce que je voulais vous dire, le voici : 1° que le tombeau de la Sainte Vierge me semblerait admirablement gardé par les religieuses de l'Assomption ; 2° que ce tombeau occupé par les schismatiques appartient aux Latins, et que des négociations ont lieu pour le leur faire rendre ; 3° qu'il n'est pas plus exposé et même moins haut que tout autre point de la Syrie et de la Judée ; 4° que le patriarche, M^{sr} Valerga, pourrait être mis dans nos intérêts ; 5° que si vous faites un établissement en Orient, je voudrais vous le voir former à Jérusalem, au tombeau de la Sainte Vierge.....

Quant au Cénacle, il faudrait l'acheter aussi ; je le crois à vendre. J'avais pensé au tombeau de la Sainte Vierge pour vous, au Cénacle pour nous. J'y mettrais volontiers le prix du Vigan (1) ; j'y pense depuis deux mois (2).

L'affaire fut renvoyée. Le Père la reprend deux ans plus tard :

Voulez-vous ou ne voulez-vous pas, décidément, la place où la tradition porte que mourut la Sainte Vierge et où certainement elle a vécu de très longues années ? Oui ou non ? Si vous ne répondez pas, ce sera nous (3).

Pas plus que les Assomptiades, les Assomptionnistes n'ont réussi à acquérir le tombeau de la Vierge. Ils ont du moins obtenu pour la chapelle de leur hôtellerie de Notre-Dame de France l'indulgence attachée à la visite de ce sanctuaire. C'est le cas de rappeler que beaucoup de prophéties doivent s'entendre au sens spirituel. Le projet relatif au Cénacle n'a pas

(1) E. BOUVY, *le P. d'Alzon homme de doctrine*, dans *l'Assomption et ses œuvres*. Paris, 1893, p. 152-153.

(2) E. BAILLY. *Notes et documents pour servir à l'histoire du P. d'Alzon*. Paris, t. III, p. 545-546.

(3) *Ibid.*, p. 548.

(1) Une terre de famille appartenant au P. d'Alzon.

(2) *Les Origines de l'Assomption*. Tours, 1902, t. IV, p. 71-72.

(3) *Ibid.*

non plus abouti, mais les Assomptionnistes possèdent actuellement tout à côté un vaste terrain, d'où l'on pourrait entendre la voix du divin Maître faisant à ses disciples son discours d'adieu.

Le jour approche où le P. d'Alzon va recevoir des indications providentielles sur la mission de sa Congrégation en Orient. Les lecteurs de cette revue connaissent bien le mouvement vers l'Eglise romaine



LE P. D'ALZON, FONDATEUR DES ASSOMPTIONNISTES

qui se produisit en Bulgarie en 1860 (1). Le grand pape Pie IX, de sainte mémoire, s'intéressait vivement aux Eglises séparées, et, dès les débuts de son pontificat,

en 1848, il avait adressé aux Orientaux une paternelle invitation à l'union, qui méritait d'être mieux accueillie qu'elle ne le fut par les chefs de l'Orthodoxie. Il ne pouvait que favoriser de tout son pouvoir toute tentative de faire cesser le schisme. Aussi la supplique des délégués bulgares demandant leur réunion à l'Eglise catholique reçut-elle à Rome un accueil favo-

(1) Voir en particulier l'article de C. FABRÈGUES, *le Vicariat apostolique bulgare de Thrace (Echos d'Orient, t. VII, 1904, p. 35 et 80, et les récents articles de C. ARMANET, le Mouvement des Bulgares vers Rome en 1860.*

rable. Malgré la prompte et honteuse défection de Sokolski, consacré par Pie IX lui-même archevêque uni de la Bulgarie, défection qui eut pour résultat d'arrêter le mouvement unioniste, le Pape songea à trouver des ouvriers à la nouvelle vigne, qui, après les brillantes promesses du début, menaçait de redevenir lambruche.

Parmi les élus qui attirèrent les regards du Vicaire de Jésus-Christ, se trouva le P. d'Alzon. C'était en 1862. Notre Père s'était rendu à Rome pour la canonisation des martyrs japonais. Voici comment il raconte lui-même, dans un discours prononcé le 1^{er} août 1862 à la distribution des prix du collège de Nîmes, ce qui se passa entre lui et Pie IX :

Lorsque j'arrivai à Rome, il y a bientôt trois mois, je ne me doutais certainement pas que, parmi les ouvriers sur lesquels le Pape devait jeter les yeux pour ramener certaines populations de l'empire turc à l'unité, se trouveraient les membres de notre très humble et très modeste Congrégation..... Tous, nous pûmes recueillir des paroles pleines de bonté. Pour moi, j'entendis le Souverain Pontife bénir ce qu'il appelait mes œuvres d'Orient et d'Occident.

Le sentiment indicible que j'éprouvai alors devait pourtant être surpassé par celui que je ressentis, quelques heures plus tard, en me voyant appelé à une audience particulière que je n'aurais osé solliciter du Souverain Pontife au milieu de son immense surcroît de travail. Le Pape voulut bien me parler de l'Orient. Ce qui se passa dans les précieux instants qui me furent accordés, le respect, vous le comprenez, m'empêche de le répéter; mais j'emportai le droit, presque la mission, d'étudier cette question si grave du retour à la foi des populations orientales, et de chercher, avec l'aide de plusieurs personnages éminents, quels seraient les moyens à prendre pour atteindre le but indiqué (1).

C'est pour mieux étudier cette grave question et se rendre compte par lui-même des facilités comme des obstacles de l'entreprise que le Pape lui confiait, que

le Père s'embarqua pour Constantinople, dès les premiers jours de 1863. Il y séjourna près de trois mois, pendant lesquels il fit l'admiration de la colonie catholique de la ville. Rappelons quelques souvenirs de son passage :

Le délégué du Saint-Siège, M^{sr} Brunoni, le pria de prêcher le Carême dans la cathédrale de Saint-Jean Chrysostome, et la foule se pressa nombreuse au pied de la chaire; les Dames de Sion lui demandèrent une retraite pour les élèves de leur pensionnat de Péra. Les Sœurs de Charité furent les témoins de son zèle pour les malades qu'il visitait dans leur hôpital du Taxim; les Frères des Ecoles chrétiennes n'ont pas oublié les instructions qu'il adressa à leurs enfants, et aussi qu'il leur vola le meilleur élève de leurs classes, le P. Pierre Descamps; les religieux Géorgiens reçurent ses générosités et ses conseils. Un jour, le Père vint prier dans leur chapelle de Notre-Dame de Lourdes; le fondateur lui exposa son indigence et, ce qui était facile d'ailleurs, toucha si bien son cœur que le P. d'Alzon lui dit :

— Que puis-je faire pour vous?

— Oh! donnez-nous une vache, répondit le Supérieur général, vous me sauvez.

La vache fut donnée; elle n'y est plus, bien sûr, mais elle fut une fondation, car les Géorgiens ont eu depuis une vacherie modèle.

Les Lazaristes le firent prêcher à leurs élèves de Bébek, ravissant collège sur le Bosphore, où il rencontra cet admirable religieux qui avait nom M. Boré (1).

Si, de la côte d'Europe, nous suivons notre Père sur la côte d'Asie, nous aurons encore à glaner quelques souvenirs, d'autant plus chers à notre cœur qu'ils nous touchent de plus près :

Le 11 avril 1863, en la fête de saint Léon le Grand, le P. d'Alzon prenait un caïque à Constantinople, traversait le Bosphore, et, après une petite heure de navigation, abordait à Chalcedoine, où il disait la sainte messe dans l'église consacrée à Marie montée au ciel, à sainte Euphémie,

(1) *L'Assomption et ses œuvres*, p. 409-411.

(1) J. MAUBON, *le P. d'Alzon et l'Orient*, dans *L'Assomption et ses œuvres*, p. 416-417.

la vierge martyre de Chalcedoine, et à saint Léon, le pape du concile qui a vengé la sainte Humanité du Sauveur contre Eutychès.

Après sa messe, le Père parcourut le pays, visita l'emplacement du conciliabule du Chêne où fut condamné saint Jean Chrysostome, la pointe du phare où campa l'armée de Godefroy de Bouillon, immobilisée là par la trahison de l'empereur byzantin. Puis, s'arrêtant au point culminant de la presqu'île, et contemplant le spectacle qu'il avait devant lui, le plus beau peut-être que l'œil puisse voir sur la terre, il s'assit sur un bloc de granit, au pied d'un térébinthe, et s'adressant au jeune missionnaire qui desservait Chalcedoine et qui était assez découragé dans son stérile apostolat, il lui dit : « Mon fils, confiance, tenez bon ; Chalcedoine renaîtra, et, un jour, ma Congrégation viendra ici vous aider. » A vingt-trois ans de distance, le 29 juin 1886, écrit le P. Maubon, j'étais assis sur le même granit, à l'ombre du vieux térébinthe, et ce même missionnaire, me racontant cette prophétie, me disait : — Votre Père était un saint, il a prophétisé : fondez ici un Séminaire oriental (1).

Avec le voyage du P. d'Alzon à Constantinople coïncida la fondation du couvent des Dames de Sion à Kadi-Keuï.

A la veille de son départ pour l'Italie, lisons-nous dans la vie du P. Marie-Théodore Ratisbonne, le P. d'Alzon fut invité à accompagner M^{re} Brunoni dans une visite à Kadi-Keuï. « Nous avons à peine quitté l'église où se fait notre station matinale, relate la correspondance des Sœurs, quand on vint nous avertir qu'une messe allait y être dite en présence de l'archevêque, messe après laquelle une allocution nous serait adressée. Le P. d'Alzon montait à l'autel, et c'était par sa voix que, devant les fidèles convoqués pour la circonstance, notre premier pasteur voulait nous souhaiter la bienvenue. L'ordre de l'archevêque nous ayant fait passer au premier rang du dernier où nous avions pris place, nous recueillîmes de la bouche du P. d'Alzon de précieux encouragements dont voici la substance :

« Depuis peu de jours seulement, mes Sœurs, vous êtes dans ce pays, et quel motif vous y amène? Vous venez faire connaître et aimer Marie sur une terre où, depuis des siècles, elle n'est plus invoquée. Laissant à d'autres le soin d'élever les monuments commémoratifs des actes accomplis près d'ici, vous venez assembler et façonner des pierres vivantes, et vous dites : « A nous les enfants! » Vous venez prêcher d'exemple; car si la parole émeut, c'est l'exemple qui entraîne. Mais n'oubliez pas que la croix seule féconde les œuvres et fait germer la sainteté en nous et autour de nous!

» Si, quelque jour, vous sentiez l'isolement sur ces terres infidèles, n'oubliez pas que vous êtes un rameau du grand arbre de votre famille religieuse, dont nulle distance ne peut vous séparer, et restez-lui étroitement unies. Le pasteur qui vous a appelées aura d'ailleurs pour vous le cœur d'un père; en vous donnant cette assurance, je ne suis que l'interprète de ses sentiments. Mes vœux à moi se résument en un seul : Soyez remplies de l'esprit apostolique! Soyez apostoliques dans le sacrifice, dans le dévouement, dans la pauvreté; apostoliques enfin dans la perfection que vous avez embrassée ». (1)

*
**

Ce n'était point en touriste, comme Chateaubriand et Lamartine, mais en apôtre, comme saint François d'Assise et saint Ignace de Loyola, que le P. d'Alzon avait entrepris son voyage d'Orient. C'est en apôtre qu'il étudia le pays et ses habitants, toujours préoccupé du but qu'il avait amené : le retour des Eglises séparées au centre de l'unité catholique. Il est à peine arrivé dans la capitale ottomane qu'il écrit à la Mère Marie-Eugénie :

Me voilà depuis trois jours à Constantinople. Mon voyage a été très heureux, sauf les deux premiers jours, où j'ai été malade, mais pas trop..... J'ai plusieurs questions à vous faire.

1° Feriez-vous un pensionnat à Philippo-

(1) *Ibid.*, p. 426-427.

(1) *Le P. Marie-Théodore Ratisbonne, d'après sa correspondance et les écrits contemporains*, t. II. Paris, 1905, p. 194-195.

poli? Ce sera un jour la ville la plus importante après Constantinople, où les Dames de Sion ont pris place; mais feriez-vous ici une école normale de maîtresses d'école? Quand et dans quelles conditions? Les écoles telles qu'il les faut dans cette ville ne peuvent vous aller; mais vous pourriez former des maîtresses, et, tôt ou tard, il faudra une école normale.

2° Ici, vous pourrez pénétrer par l'adoration; vous trouverez plus de vocations pour la contemplation que pour l'action; mais tout est cher, le terrain est à 300 francs le mètre. En face, à Chalcédoine, c'est autre chose; mais ce qu'il faudrait surtout, ce serait de montrer à Constantinople Notre-Seigneur honoré. Les évêques schismatiques ne disent heureusement la messe qu'une fois par mois; les prêtres, tous les huit jours. Les profanations des saintes Espèces sont horribles par la négligence, la malpropreté et l'ignorance du clergé. Le viatique pour les malades ne se consacre que le Jeudi-Saint; ce qu'il devient après, Dieu seul le sait.

Le bien à faire ici doit être par les écoles du peuple, en prenant de jeunes Bulgares ou Grecs, et en les formant à la science et au zèle apostolique.

Adieu, ma fille, priez beaucoup et faites prier; nous sommes, en Occident, les enfants gâtés de Notre-Seigneur, nous n'y songeons pas assez. C'est là pourtant une dette terrible devant laquelle doivent disparaître toutes les dettes des hommes. Quand on voit l'Eglise mutilée à ce point, on se demande ce que signifient certaines peines et certains froissements. Nous sommes des égoïstes et des ingrats de penser à nous, quand Jésus-Christ et son Eglise sont si horriblement traités (1).

Ce ne fut pas la seule proposition que le Père fit à la Supérieure générale des Assomptiades :

Si vous vouliez envoyer des religieuses à Belgrade, en Serbie, écrit-il dans une autre lettre, vous feriez, paraît-il, les plus merveilleuses affaires. Pour l'Eglise, il faudrait surtout des Françaises (2).

De retour en France, il parle à la Supé-

rieure d'une fondation à Varna et d'une autre à Andrinople. Aucun de ces projets n'aboutit. Après avoir longtemps hésité et mûrement réfléchi, la Mère Marie-Eugénie crut devoir répondre aux instances de son directeur par un non catégorique.

On devine que ce refus dut être pénible au cœur apostolique de notre Père, qui, lorsqu'il s'agissait de la gloire de Dieu et du salut des âmes, ne calculait point trop avec les obstacles. C'est alors qu'il songea à fonder une Congrégation nouvelle de religieuses, spécialement destinées à seconder les missionnaires d'Orient dans leur apostolat. Telle fut l'origine de la Congrégation des Oblates de l'Assomption. La maison-mère s'ouvrit au Vigan en 1865. Dès 1868, un premier essaim prenait son vol vers la Bulgarie. Depuis cette époque, les Oblates de l'Assomption ont admirablement répondu aux desseins du fondateur et par leurs écoles, leurs dispensaires et leur dévouement à toute épreuve, se sont attiré la reconnaissance des populations orientales, sans distinction de race ni de religion. Les missionnaires les avaient précédées en Bulgarie de quelques années.

Le P. Galabert partait en 1863, se mettait à la disposition de l'évêque bulgare uni, M^{re} Popoff, parcourait la Thrace, la Macédoine, la Roumélie, la Bulgarie, s'établissait à Philippopoli, sur les bords de la Maritza, recevait en 1864 et 1865 un renfort de quelques religieux, fondait une école, un patronage, choisissait quelques pauvres enfants pour les diriger vers le sacerdoce, jetait tous les germes de notre mission slave, et réjouissait le Père en regardant du côté de la Russie (1).

On voit par ce qui précède l'importance que le P. d'Alzon attachait aux œuvres d'enseignement pour atteindre le but désiré : l'union des Eglises. Il a exprimé sa pensée sur ce point, d'une manière encore plus expresse dans un discours prononcé à la distribution des prix du collège de Nîmes, le 1^{er} août 1863, dis-

(1) *Origines de l'Assomption*, loc. cit., p. 73-75.

(2) *Ibid.*

(1) *L'Assomption et ses œuvres*, p. 419.

cours où il a comme condensé le résultat des observations faites pendant son voyage en Orient, et dont il nous faut maintenant donner quelques extraits. Voici d'abord ce qu'il dit sur la mission des Congrégations enseignantes :

Ce qu'il faut, c'est avant tout l'instruction donnée avec l'esprit d'initiative et de prosélytisme catholique; encore une fois, il faut des missionnaires. On ne saurait faire des appels trop répétés aux âmes que poussent l'amour d'une grande cause et le désir d'accroître le royaume de Jésus-Christ et de l'Eglise. La moisson mûrit, elle attend des ouvriers..... Les hommes n'y suffiront pas. On a observé depuis longtemps que le siècle où a été proclamé le dogme de l'Immaculée Conception était celui où les femmes semblaient avoir reçu une place plus grande dans l'Eglise de Dieu. Les merveilles accomplies par les Sœurs de Charité, les Dames de Sion et d'autres Congrégations; les religieuses arméniennes, fondées par M^{sr} Hassoun; les essais tentés pour des établissements analogues chez les Grecs catholiques, et les résultats obtenus, malgré bien des obstacles, sont un gage du bien qui sera fait, le jour où de nouveaux essaims partis de l'Occident iront peupler ces régions, affaissées sans doute, mais disposées à recevoir la vérité sous toutes les formes de l'enseignement. Que des écoles, des pensionnats, des maisons de providence se multiplient sur ces terres avides de foi! Que, de leur côté, les écoles de garçons, les colonies agricoles soient confiées à des corporations d'hommes, et l'on verra, avant quelques années, l'Orient bénir l'Eglise romaine qui lui aura rendu la vérité, bénir la France qui lui aura fourni des ouvriers évangéliques (1).

Mais ce n'est pas encore là, aux yeux du Père, l'œuvre la plus importante et la plus nécessaire. Il a, au cours de son voyage, sondé les plaies du clergé oriental « affaissé sous le joug des usurpations du pouvoir civil, souvent dégradé par la simonie, incapable de remplir sa sublime mission ». Aussi la formation d'un clergé indigène est pour lui la chose capitale :

Une œuvre plus féconde doit être tentée. Envoyer des missionnaires et des religieuses est chose excellente, mais c'est chose de transition; l'important est d'avoir un clergé indigène, et je suis fier, je l'avoue, que le Souverain Pontife ait bien voulu me laisser le soin de concourir à en préparer un, par la fondation d'un Séminaire. *Je voudrais établir une maison d'études ecclésiastiques près des lieux illustrés par les persécutions de saint Jean Chrysostome, et de la place où furent les ruines du temple qui abrita le concile de Chalcedoine*, cette assemblée qui proclamait si haut les prérogatives des Pontifes romains, comme une protestation anticipée de l'Orient contre le schisme de Photius. Constantinople et ses environs offrent de ces merveilleuses situations, où les souvenirs semblent jaillir de terre. *Un Séminaire patriarcal, où des Bulgares et des Grecs pourraient former, avec la bénédiction des Souverains Pontifes, un noyau fécond*, et où, tout en resserrant le lien de l'unité avec le centre romain, ils s'exerceraient à se suffire à eux-mêmes, ne serait-ce pas le moyen le plus puissant de prouver à ces populations, jalouses de leur rite, qu'on veut leur conserver soigneusement le symbole le plus précieux de leur nationalité et les préparer à vivre de leur propre vie, dès qu'elles auront un nombre suffisant de prêtres vertueux et instruits (1).

La Providence s'est plu à réaliser les désirs de notre Père. Kadi-Keui, l'antique Chalcedoine, possède une maison d'études ecclésiastiques et un Séminaire où des Bulgares et des Grecs se préparent à devenir les ouvriers zélés de l'union. L'une et l'autre sans doute sont encore bien modestes, mais, du haut du ciel, la protection de notre Père vaudra au grain de sénevé, qui a déjà levé, de nouveaux accroissements. Les *Echos d'Orient* sont un rameau de ce jeune arbre, un rameau qui vient d'atteindre ses treize ans. C'est le commencement de l'adolescence.

Pour favoriser le retour des Orientaux, le P. d'Alzon préconise un autre moyen,

(1) *Ibid.*, p. 445-446.

(1) *Ibid.*, p. 446-447.

qui n'a pas encore été mis en œuvre, mais qui le sera sans doute un jour :

Parlerai-je enfin, dit-il, d'un projet dont l'élaboration doit se faire sans doute dans des régions plus hautes? J'ai entendu souvent demander pourquoi le patriarche catholique de Constantinople ne résiderait pas auprès de son siège? Jérusalem n'a-t-elle pas un patriarcat catholique? Pourquoi la ville des Chrysostome, des Grégoire, des Ignace, en est-elle dépouillée? De grandes difficultés s'élèvent, je le sais, et peut-être, si j'en énumérais quelques-unes, toucherais-je, bien malgré moi, à des questions politiques que je veux éviter. Qu'il me soit permis, du moins, d'indiquer ma conviction profondément réfléchie. Un patriarche catholique, dans certaines conditions, loin de nuire à l'influence française, l'augmenterait tôt ou tard, au contraire, et rendrait bien plus facile le mouvement de retour des diverses nationalités vers l'unité romaine. Les hommes ont toujours aimé la dignité dans leurs chefs; et les Orientaux, en comparant le pasteur schismatique au pasteur légitime, seraient réduits, par l'évidence des faits, à constater de quel côté se trouve la majesté du droit et de la vérité.

S'adressant directement à ses jeunes auditeurs du collège de Nîmes, le Père, avec une largeur de vue remarquable, ouvre devant leur avenir des horizons nouveaux et leur montre du geste l'Orient, qui leur sourit :

Le dévouement traditionnel de votre pays vous porte-t-il aux conquêtes de l'intelligence? Voilà un champ digne de vous, ouvert à vos explorations et à vos travaux. Vos prétentions sont-elles plus humbles? Eh bien! vous avez un moyen d'ennobler une carrière modeste. L'industrie, le commerce vous attire? Voyez quelles barrières s'abaissent devant vous du côté de l'Orient. Portez-y vos espérances et vos efforts; mais, en vous rappelant que vous êtes chrétiens, sachez, quoique dans de prudentes limites, servir les intérêts de la foi. Il est de tradition, dans ces pays où nous avons laissé tant de gloire, de confondre l'influence catholique et l'influence française. Dans la mesure de votre pouvoir,

augmentez l'union de ces deux grandes forces.

Si le Père indique si bien les moyens de ramener l'Orient à l'unité catholique, il n'oublie pas de signaler les redoutables obstacles auxquels se heurte depuis si longtemps le zèle des missionnaires. Avec la franchise qui le caractérisait, il trace des Grecs de nos jours un portrait peu flatté et dit sur leur compte de dures vérités dont conviennent du reste les meilleurs des leurs, à certains moments où des déboires mérités viennent leur ouvrir les yeux sur leurs défauts.

Chez les Grecs, l'orgueil des souvenirs est toujours debout. Parce qu'ils habitent Athènes et Lacédémone; parce qu'ils ont quelques bourgs appelés Argos ou Mycènes; parce que, du haut des barques de leurs pêcheurs, ils peuvent saluer Salamine, et qu'ils ont un port appelé Le Pirée; parce qu'ils possèdent l'emplacement du Portique et le jardin où poussaient les platanes d'Académos, ils se croient les héritiers en ligne directe de Thémistocle et d'Agésilas, de Socrate et de Platon, de Démosthène et de Périclès. Il est vrai que, lorsqu'on va au fond des choses et des hommes, on est exposé à quelques désenchantements; mais tant que les murs de Justinien entoureront Stamboul, tant que Sainte-Sophie dressera sa coupole à côté du vieil Hippodrome, les Grecs croiront toujours que l'ombre de Constantin va se lever pour refouler les Turcs dans leurs déserts et ressusciter l'empire de la nouvelle Rome.

L'orgueil dans les choses religieuses n'est pas moindre; vainement les patriarches consentent-ils à recevoir l'investiture par les mains du sultan ou de son vizir; vainement se voient-ils élus et déposés de leurs sièges, avec une rapidité qui sent plus la spéculation de quelques banquiers schismatiques et l'avarice des Turcs que la majesté des prétendus rivaux des Pontifes romains: ils ne s'en croient pas moins les vrais successeurs de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome! Et ces hommes, à qui il n'est pas permis de faire la moindre visite sans un firman de la Porte, croient avoir conservé la liberté de l'Eglise orientale, parce qu'ils ont

rompu avec le chef de l'Eglise catholique. Ajoutez à cela une intelligence vive, pleine de finesse, subtile pour l'objection, mais où l'absence de tout esprit de suite se fait malheureusement sentir à chaque instant, et vous aurez un des principaux motifs qui poussent les Grecs dans les chicanes de la sophistique, comme dans un refuge où ils s'abritent contre le remords d'avoir fait tant de mal à l'Eglise de Dieu.

Forcée de renoncer à la vie politique, leur activité s'est développée dans le commerce, où ils ont déployé une incontestable habileté. Malheureusement, quand le vrai fond religieux manque, et qu'on préfère les formules du culte aux grandes lois de la morale, maintenues par un enseignement infailible contre les entraînements de la convoitise et de l'amour du lucre, la conscience est exposée à recevoir bien des blessures, et l'on finit par ne plus saisir la différence qui sépare l'habileté honnête de l'habileté qui ne l'est pas. Enfin, l'ignorance du peuple et de la plus grande partie du clergé, les influences délétères du rationalisme théologique apporté en Orient par quelques jeunes théologiens qui ont été puiser la science aux sources allemandes, seraient la cause du découragement le plus profond, si, à côté de ces tristes choses, on ne sentait des aspirations meilleures, et si l'on ne voyait les hommes les plus autorisés faire, quoique en secret, les plus étonnantes tentatives de rapprochement.

L'orgueil des souvenirs, l'excès de finesse dans les affaires, l'affaissement des caractères, le culte de l'or, l'ignorance, la corruption de la doctrine, tels sont les grands obstacles contre lesquels il faudra lutter, pour rendre la vie au schisme oriental. Ajoutez que les chefs, intéressés à maintenir l'état actuel des choses, présentent sans cesse aux peuples, pour les empêcher de revenir à l'unité, la peur de perdre leur rite, qui est pour eux le symbole de leur nationalité; et vous comprendrez quel effroi Rome peut inspirer à des chrétiens sans instruction, et qui pourtant, au milieu de l'affaissement le plus déplorable, ont eu le courage quatre fois séculaire de résister à toutes les persécutions musulmanes.

Malgré ces difficultés prévues, le P. d'Alzon reste optimiste. Ce qui lui donne de l'espoir, c'est d'abord les tentatives de

rapprochement entre les diverses races chrétiennes de l'empire turc, qui se manifestaient alors pour secouer le joug ottoman; c'est ensuite l'intérêt même qu'ont les Turcs à favoriser le catholicisme, car « la Porte s'aperçoit tous les jours que, parmi les chrétiens, ses meilleurs sujets sont les catholiques »; c'est surtout le mouvement vers Rome qui commence à se dessiner en Bulgarie et ailleurs :

Chose étonnante! Tandis que la révolution semble faire de plus désespérés efforts pour abattre la Papauté, en détruire le prestige sous le poids de la calomnie, lui arracher comme le dernier lambeau de son pouvoir extérieur, l'Orient commence à tourner les yeux vers Rome, avec une plus vive confiance que le salut lui viendra de là. Bien des haines s'apaisent, bien des préjugés s'effacent; on prélude à des essais de réconciliation. Serait-ce l'application de cette loi mystérieuse dont les chrétiens ont le secret et qui veut que, comme la première mère des hommes, l'Eglise enfante dans la douleur, et qu'elle ne soit féconde qu'à la condition de souffrir? Prêtez l'oreille, regardez attentivement; je ne sais quelle agitation religieuse vous frappera. J'ai pu, pour ma part, observer, avec des nuances diverses, ce mouvement de régénération chez les Arméniens, les Bulgares et les Grecs.

Voilà près de cinquante ans que ces choses ont été dites. Les résultats obtenus depuis lors sont sans doute assez maigres, mais ils suffisent à enraciner au fond de nos cœurs un invincible espoir. L'idée de l'union des Eglises fait lentement mais sûrement son chemin, au milieu des bouleversements imprévus dont l'Orient a été dernièrement le théâtre. Le fossé des préjugés séculaires se comble tous les jours un peu. Les rayons de la vérité de mieux en mieux connue dissipent les grossiers nuages amoncelés par l'erreur et le mensonge et percent les toiles d'araignée de la chicane et de la sophistique; surtout une douce atmosphère de charité enveloppe les cœurs et commence ici et là à faire des conquêtes. Si le schisme doit

un jour cesser définitivement, si l'Orient et l'Occident doivent de nouveau être unis dans une même foi sous la houlette de Pierre, pour combattre le bon combat et faire briller partout les lumières de l'Evan-

gile, ce sera la gloire de notre Père d'avoir contribué pour sa bonne part à la réalisation de ce beau rêve.

M. JUGIE.

Constantinople.

POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE

DU CHRISTIANISME

On prêche de tous côtés aujourd'hui — et ce n'est pas nous qui nous en plaindrons — le recours aux sources originales pour l'étude du passé chrétien. Malheureusement, ces sources ne sont pas toujours de facile accès. Les collections patristiques ou conciliaires sont difficilement abordables en dehors des grandes bibliothèques; de plus, le format de ces collections n'en permet guère l'usage dans les cours et conférences.

C'est pour obvier à ces inconvénients que MM. les abbés Hemmer et Lejay, du clergé de Paris, ont entrepris de publier, en un format commode et à un prix modique, les œuvres les plus importantes à connaître pour l'histoire du christianisme, de ses dogmes, de ses institutions, de sa liturgie (1). Les ouvrages trop longs seront présentés dans leurs parties essentielles, reliées par des analyses. Les autres seront reproduits intégralement: c'est le cas de tous ceux qui ont été publiés jusqu'ici dans la collection. Le texte original, grec ou latin, est toujours accompagné d'une traduction française. Des introductions précises fournissent les données indispensables sur la biographie de l'auteur, les circonstances où furent composés ses écrits, les renseignements utiles à l'intelligence d'un ouvrage et à l'appréciation de sa valeur historique. Chaque

volume est muni d'un index détaillé des matières, comprenant les noms propres, les ouvrages cités par l'auteur, les faits principaux, les termes philosophiques et théologiques pouvant aider à une recherche, à une comparaison. C'est naturellement le meilleur texte connu que l'on reproduit, en l'accompagnant d'indications sur l'état actuel de la science et les progrès qui peuvent rester à accomplir.

De 1904 au début de 1910, douze premiers volumes ont paru, qui ont reçu partout un excellent accueil et qui se recommandent d'eux-mêmes aux lecteurs des *Echos d'Orient* (1).

(1) Voici, dans l'ordre de leur apparition, les douze premiers volumes des *Textes et documents*:

1. JUSTIN, *Apologies*, par L. PAUTIGNY; in-12, xxxvi-200 pages, 2 fr. 50. — 2. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, I, I à IV, par E. GRAPIN; VIII-514 pages, 4 francs. — 3. TERTULLIEN, *De Pœnitentia, De Pudicitia*, par P. DE LABRIOLLE; LXVII-237 pages, 3 francs. — 4. TERTULLIEN, *De Præscriptione Hæreticorum*, par P. DE LABRIOLLE; LXVIII-114 pages, 2 francs. — 5. LES PÈRES APOSTOLIQUES. I, *Doctrine des apôtres, Épître de Barnabé*, par H. HEMMER, G. OGER et A. LAURENT; CXVI-122 pages, 2 fr. 50. — 6. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, par F. BOULENGER; CXV-252 pages, 3 francs. — 7. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours catéchétique*, par L. MÉRIDIER; LXXXV-211 pages, 3 francs. — 8 et 11. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, par G. ARCHAMBAULT; C-362 et 396 pages, 3 fr. 50 chaque volume. — 9. PHILON, *Commentaire allégorique des saintes Lois. Traités I à III*, par E. BRÉHIER; XXXVIII-330 pages, 3 fr. 50. — 10. LES PÈRES APOSTOLIQUES. II, CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens, Homélie du II^e siècle*, par H. HEMMER; LXXIV-204 pages, 3 francs. — 12. LES PÈRES APOSTOLIQUES. III, IGNACE D'ANTIOCHE ET POLYCARPE DE SMYRNE, *Épîtres, Martyre de Polycarpe*, par A. LELONG; LXXX-187 pages, 3 francs.

(1) *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*, publiés sous la direction de H. HEMMER et P. LEJAY. Paris, A. Picard, 1904 sq.

Les Pères apostoliques ont eu déjà les honneurs de trois volumes, en attendant plusieurs autres qui s'annoncent prochains. La *Didaché* ou *Doctrine des apôtres* et l'*Épître de Barnabé* ont été éditées par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent. A signaler, comme modèle du genre, l'introduction à la *Didaché* par M. Hemmer. On trouve là, outre l'histoire littéraire du document, des renseignements très précieux sur les institutions qu'il mentionne : baptême, jours de jeûne, temps de la prière, Eucharistie ; ministère de la parole : apôtres, prophètes, docteurs ; hiérarchie ; confession des péchés.

C'est encore M. Hemmer qui a édité l'*Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens* et l'*Homélie pseudo-clémentine* du II^e siècle. Ici encore, outre la traduction, qui rendra de grands services, l'introduction sera très appréciée des théologiens, des liturgistes et des historiens, pour les indications qu'elle fournit sur les institutions et les doctrines : l'Écriture Sainte dans l'Épître de saint Clément, l'organisation de la communauté chrétienne, la primauté de l'Église romaine, la persécution de Néron ; les doctrines sur Dieu, le Christ, la Trinité ; la grande prière des chapitres LXIX-LXXI, qui est une perle de la liturgie antique.

Excellente aussi, l'introduction mise par M. A. Lelong en tête des *Épîtres de saint Ignace d'Antioche* et de saint Polycarpe de Smyrne, ainsi que du *Martyrium Polycarpi*. L'éditeur y examine le texte, l'authenticité, le style, le contenu doctrinal — assez riche, comme on sait — de ces divers écrits. Ce dernier paragraphe de l'introduction est une très utile analyse à laquelle les historiens du dogme et les théologiens voudront souvent avoir recours. Nous regrettons seulement que M. Lelong n'ait pas cru devoir souligner, dans la suscription de la lettre de saint Ignace aux Romains, les allusions assez claires à la primauté que des critiques comme Duchesne, Batiffol, Funk, Ermoni, Tixeront, ne font pas difficulté d'admettre. Même observation à propos de l'allusion à la venue de saint

Pierre et saint Paul à Rome, mentionnée au quatrième paragraphe de cette même lettre aux Romains, dont l'éditeur dit avec raison qu'elle est « peut-être le plus beau morceau, en tout cas « l'un des joyaux » de la littérature chrétienne primitive » selon le mot de Renan » (1).

C'est un intérêt d'un genre un peu différent, philosophique et exégétique tout ensemble, que présente le *Commentaire allégorique des saintes Lois* de Philon, édité par M. Emile Bréhier. C'est le début du vaste Commentaire allégorique de la Genèse, c'est-à-dire de l'ensemble d'écrits qui nous fait le mieux pénétrer dans la pensée et la méthode du célèbre écrivain judéo-alexandrin. Il y est question de la création de l'âme humaine avec l'intelligence, la sensation et les passions, puis de sa séduction par le plaisir, de l'entraînement de l'intelligence vers le monde sensible et des conséquences qui en résultent. Pourquoi ce volume ne contient-il pas, comme les précédents, une table détaillée des excellents renseignements fournis par l'introduction ?

Saint Justin doit à M. L. Pautigny l'édition de ses *Apologies*, qui ont eu l'honneur d'ouvrir la collection des *Textes et documents*, et à M. G. Archambault l'édition du *Dialogue avec Tryphon*. Cette dernière publication, qui mérite des éloges au point de vue philologique, malgré quelques imperfections signalées çà et là par les critiques, laisse place à des *desiderata* théologiques assez sérieux en ce qui concerne l'analyse du contenu doctrinal, à peu près absente de l'introduction, et l'interprétation donnée à certains passages, par exemple, sur le Christ-Ange, le Saint-Esprit, les mythes païens, etc.

M. P. de Labriolle a donné une excellente édition de trois traités de Tertullien : le *De pœnitentia*, le *De pudicitia* et le *De præscriptione hæreticorum*, dont il est superflu de souligner l'importance historique, dogmatique et apologétique. La traduction française mise en regard du

(1) A. LELONG, *Op. cit.*, p. xxx.

texte est très soignée, et il faut féliciter le savant professeur de l'Université catholique de Fribourg de nous avoir facilité la lecture du fougueux Africain.

C'est un prêtre de paroisse — il nous plaît de noter à son honneur ce détail, — M. l'abbé Grapin, curé-doyen de Nuits (Côte-d'Or), qui s'est chargé d'éditer pour la collection *l'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Elle formera trois volumes, dont le premier (livres I-IV) a paru en 1905, et dont les deux autres sont annoncés pour fin 1910. L'introduction, par une disposition que nous n'aurons pas à regretter si elle nous vaut de plus exactes informations critiques et le bénéfice des derniers travaux, a été réservée pour le tome III. Le texte adopté est celui de Schwartz. La traduction sait allier l'élégance et la fidélité. On a cherché la commodité même matérielle par les titres courants et quelques indications chronologiques insérées çà et là (1).

Les discours funèbres de saint Grégoire de Nazianze en l'honneur de son frère saint Césaire et de son ami saint Basile offrent un intérêt principalement littéraire. L'introduction dont les fait précéder M. F. Boulenger, maître de conférences à la Faculté catholique des lettres de Lille, et la traduction qu'il met en regard du texte grec aideront à en goûter plus aisément le charme.

Il faut en dire autant du *Discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse*, dont l'édition est faite par M. L. Méridier. On sait que ce discours s'adresse aux catéchistes comme un manuel destiné à fournir une réponse aux objections courantes : il contient en résumé toute la théologie du grand docteur cappadocien, le plus spéculatif des Pères orientaux du IV^e siècle. Tout en louant l'érudition philologique de M. Méridier et l'élégance de sa traduction, maints théologiens et maints critiques interpréteront autrement que lui certaines expressions de saint Grégoire de Nysse et, par exemple, sa doctrine sur la trans-

formation des éléments eucharistiques. M. Méridier, en ne prêtant au saint docteur que la théorie du changement de forme et non de substance, me paraît donner au mot εἶδος un sens trop restreint, exclu d'ailleurs par la phrase finale du chapitre xxxvii, où il est dit que Dieu, « par la vertu de la consécration, *transélémente la nature* des espèces, μεταστοιχείωσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν » (1). Pour étudier des écrits doctrinaux comme le Discours catéchétique et nombre d'autres, le critique devrait toujours être doublé d'un théologien. Il serait, croyons-nous, dans l'intérêt de la collection de réaliser dans tous ses volumes, comme elle l'a déjà fait dans plusieurs, l'union de la compétence théologique avec la compétence critique. C'est un des perfectionnements que nous voudrions voir apporter aux publications des *Textes et documents*.

Les éditeurs ont déjà tenu compte de certains *desiderata*. Il faut leur savoir gré d'avoir, à partir du huitième volume, placé au bas des pages les notes critiques et explicatives, auparavant transcrites d'affilée au début ou à la fin du livre et fort exposées de ce fait à être oubliées malgré la prière adressée au lecteur de s'y reporter d'office en étudiant un passage. A partir de ce même tome VIII apparaît régulièrement, au verso de la page finale, l'*Imprimatur* dont on avait d'abord omis la formalité. Cette mise en règle a l'avantage de montrer que l'on a affaire à une collection catholique. Pourquoi n'inscrirait-on pas, dans les titres des volumes, devant le nom des personnages honorés par l'Eglise d'un culte officiel, l'épithète de *saint*, si facile à abrégier au cas où la place manquerait? Je sais bien que cette suppression est de mode dans l'Allemagne savante; mais pourquoi introduire parmi nous cette laïcisation d'outre-Rhin?

Ces réserves faites et ces *desiderata* exprimés, nous sommes à l'aise pour sou-

(1) E. GRAPIN, *op. cit.* p. vi.

(1) MÉRIDIER, *op. cit.*, p. LIII-LV, 173-183, et spécialement 182, lignes 10, 11.

haïter aux *Textes et documents* le succès qu'ils mériteront de plus en plus. Les critiques allemands, qui ont pourtant chez eux certaines collections similaires, telles celles de Krüger et de Rauschen, ont fort loué la nouvelle collection française pour sa bonne tenue scientifique, sa grande commodité et la modicité de son prix. Aux ouvrages déjà édités, d'autres vont se joindre : signalons plusieurs volumes des Apocryphes du Nouveau Testament, le Pasteur d'Herma, les Constitutions apostoliques, l'Histoire lausiaque de Palladius, les Stromates et le Protreptique de Clément d'Alexandrie, l'*Adversus hæreses* de saint Irénée, le *De principiis* d'Origène, sans compter les principaux écrits de tous les grands docteurs d'Orient et d'Occident. On annonce aussi la préparation de recueils de conciles : conciles grecs, conciles africains, conciles mérovingiens ; d'un recueil d'inscriptions chrétiennes, de textes liturgiques, etc. C'est dire que les *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* formeront un véritable *Corpus* des principales sources chrétiennes. Ces volumes rendront de grands services pour

la vérification des écrits patristiques ou conciliaires et faciliteront dans une large mesure la louable habitude de juger d'un document par son ensemble et non point par un texte isolé, souvent mal compris.

Faut-il ajouter que nous saluons volontiers dans cette collection un nouveau moyen d'opérer peu à peu le rapprochement désiré entre l'Orient et l'Occident ? A entendre, par exemple, l'auteur de la *Didaché*, saint Clément de Rome, saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe de Smyrne, prêcher d'un ton à la fois ferme et ému l'unité de l'Eglise, on ne peut que gémir sur les divisions survenues au cours des siècles et prier pour la réunion des frères séparés. Soyez unis, écrivait saint Ignace aux Ephésiens, « comme l'Eglise l'est à Jésus-Christ, et Jésus-Christ à son Père, dans l'harmonie de l'universelle unité » (1). Les *Textes et documents*, en facilitant à tous l'étude de ceux qui ont été nos communs ancêtres dans la foi, aideront à réaliser de plus en plus ce que Newman appelait le *sacramentum unitatis*.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

FORMATION DE L'ÉGLISE DE PERSE

En Perse, comme dans la plupart des autres contrées, les origines du christianisme s'enveloppent d'une profonde obscurité. Certes ! si l'on voulait prêter l'oreille au chant berceur de la légende, la lumière jaillirait à flot ; mais ici, comme ailleurs, mieux vaut s'en tenir à la vérité toute nue, encore que la légende ne soit bien souvent qu'un embellissement, tout au plus une légère déformation de la réalité.

Dès les premiers jours, nous le savons par les *Actes des apôtres* (1), la religion chrétienne a pénétré dans ce que l'on est convenu d'appeler l'empire perse. Parmi

les témoins oculaires, et sans doute aussi les premiers convertis de la prédication de saint Pierre, le jour de la Pentecôte qui suivit la mort du Christ, saint Luc mentionne « des Parthes, des Mèdes, des Elamites et des habitants de la Mésopotamie », tous citoyens de l'empire parthe ou perse, comme on dira plus tard. L'activité religieuse de ces premiers chrétiens dut se borner aux colonies juives dont ils étaient membres et qui, depuis la captivité, avaient atteint en Babylonie et dans la Chaldée un degré de prospérité et

(1) Act. II, 9.

(1) SAINT IGNACE D'ANTIOCHE, *Eph.*, V, édition A. Lelong, p. 11.

d'éclat inouï; cependant, si l'on en juge par les traces qu'a laissées le judéo-christianisme dans ces régions, le succès fut assez restreint, car c'est à peine si, de-ci de-là, dans quelques récits des Talmuds ou des Targums, perce une allusion discrète et voilée aux sectateurs de la nouvelle religion. Quant aux conquêtes que le christianisme aura pu faire parmi les derniers tenants du paganisme chaldéen, parmi les Mandéens, nous ne sommes pas mieux renseignés. Les ouvrages des Mandéens que nous avons encore ne parlent jamais de Jésus, mais ils semblent avoir une certaine connaissance de ses disciples, des Nazaréens, pour lesquels ils professent une grande estime.

Les Juifs de la Chaldée venus à Jérusalem et convertis par le prince des apôtres ne sont peut-être pas les seuls missionnaires des provinces de l'empire perse. Si l'on ajoute foi à la tradition unanime des Syriens, l'apôtre saint Thomas a aussi évangélisé la Perse, et l'on doit reconnaître que cette croyance populaire repose sur des fondements assez anciens. Dans un fragment conservé par Eusèbe (1), Origène en appelle à une ancienne tradition, d'après laquelle saint Thomas a évangélisé la Parthie. Les *Acta S. Thomæ*, dont la rédaction remonte à la seconde moitié du III^e siècle (2), ne sont pas d'un autre sentiment et font mourir l'apôtre dans la région nord-ouest de l'Inde actuelle. Deux témoignages d'une aussi belle antiquité ne pouvaient être passés sous silence, quand il s'agit des origines du christianisme en Perse.

D'après le *Livre des lois des pays* ou dialogue de Bardesane le Perse, rédigé par son disciple Philippe, dans les premières années du III^e siècle, la religion chrétienne était alors répandue dans toutes les pro-

vinces de l'empire perse. Voici ce passage trop peu connu et qui présente un intérêt particulier :

Que dirons-nous encore de cette nouvelle famille de nous autres chrétiens que le Messie a produite en tout pays et en tout lieu par son arrivée? Voici que nous tous, chrétiens, en quelque lieu que nous soyons, nous sommes désignés par le nom seul du Messie, nous nous réunissons le jour du dimanche et nous abstenons de nourriture les jours désignés; nos frères de Gaule n'épousent pas de mâles, chez les *Parthes* ils ne prennent pas deux femmes, en Judée ils ne sont pas circoncis. Et nos sœurs chez les Gèles et les *Couchans* n'ont pas commerce avec les étrangers, nos frères de *Perse* n'épousent pas leurs filles; en *Médie* ils ne fuient pas leurs morts; on ne les enterre pas vivants; on ne les donne pas en nourriture aux chiens; à Edesse, ils ne tuent pas leurs femmes ou leurs sœurs adultères, mais s'éloignent d'elles et les livrent au jugement de Dieu; dans le pays de *Houtra*, ils ne lapident pas les voleurs, mais, partout où ils sont, les lois du pays ne les éloignent pas de la loi de leur Messie (1).

Vers le milieu du III^e siècle, Denys d'Alexandrie connaît aussi en Mésopotamie des Eglises qui sont en relation avec les autres Eglises (2). L'historien Sozomène, d'ordinaire bien renseigné, fait venir d'Edesse et d'Arménie les missionnaires qui auraient établi en Perse les premières communautés chrétiennes (3). Pour Edesse, qui fut de bonne heure un centre très intense de vie intellectuelle et religieuse, le fait est incontestable; l'Arménie, au contraire, qui n'est guère venue au chris-

(1) *Hist. ecclés.*, III, 1, dans MIGNE, *P. G.*, t. XX, col. 213 seq.

(2) RUBENS DUVAL, *la Littérature syriaque*. Paris, 1899, p. 98-100. Il est admis aujourd'hui que le transfert des reliques de saint Thomas a eu lieu des Indes à Edesse, en l'année 232 de notre ère. Cela suppose évidemment que la tradition de l'apostolat de l'apôtre en ces contrées remonte encore plus haut.

(1) EUSÈBE, *Præparatio evangelica*, VI, 10, dans *P. G.*, t. XXI, col. 476. L'ouvrage de Bardesane cité par Eusèbe a été retrouvé dans sa langue originale, le syriaque, dont M. Nau a donné une excellente traduction française avec des notes, *Bardesane l'astrologue. Le livre des lois des pays*, Paris, 1899. C'est à ce dernier travail qu'est empruntée la traduction ci-dessus; j'ai seulement souligné les noms des provinces ou des peuples qui faisaient ou ont fait ensuite partie de l'empire perse.

(2) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, VII, 5, dans *P. G.*, t. XX, col. 644.

(3) *Hist. ecclés.*, II, 8, dans *P. G.*, t. LXVII, col. 956.

tianisme avant le IV^e siècle, n'a pu exercer qu'une influence secondaire et sur des régions où la nouvelle religion n'avait sans doute pas encore pénétré.

Quoi qu'il en soit de ce renseignement particulier, il est indéniable qu'au III^e siècle de nombreuses Eglises chrétiennes, ayant une hiérarchie tout aussi régulière que dans le reste de la chrétienté, existaient à peu près dans toutes les provinces de l'empire perse, et même au delà, par exemple chez les Couchans de la Bactriane. Les textes cités, les *Acta Archelai cum Manete*, le fait que Sapor I^{er} et ses successeurs, à la suite de campagnes heureuses en Céléstyrie, transportèrent en deçà de l'Euphrate et du Tigre un grand nombre de prisonniers chrétiens, parfois même des communautés entières, tout nous oblige à admettre cette conclusion (1).

Aucun lien ne rattachait ces Eglises les unes aux autres. Les circonscriptions diocésaines étaient assez vaguement délimitées. Une même ville pouvait posséder à la fois plusieurs évêques. C'était même, aux environs de 340, le cas de Beit-Lapat dont les deux pasteurs, Gadiab et Sabina, subirent ensemble le martyre.

Au commencement du IV^e siècle, Papa bar Aggai (évêque de Séleucie-Ctésiphon) forma le dessein de fédérer toutes les chrétiennes persanes sous l'hégémonie de l'évêque des villes royales, Séleucie-Ctésiphon, agissant comme délégué général, pour l'empire sassanide, des Pères occidentaux, c'est-à-dire des évêques de la Mésopotamie et de la Syrie euphratésienne.

Son projet souleva les plus vives oppositions. Les principaux adversaires de l'évêque de Séleucie furent.... Milès et Simon Barsabbae....., qui sont mentionnés dans deux documents du V^e siècle : les actes du synode de Dadicho (424) et la passion

de Milès attribuée à Maruta. Milès représentait les collègues de Papa et Simon les propres clercs du fils d'Aggai (Papa), mécontents de leurs chefs (1).

D'après les actes du concile de 424, voici comment les choses se seraient passées :

De ces rebelles, les uns s'étaient faits accusateurs, les autres témoins; et Mar Milès, avec les vertueux évêques comme lui, reçurent les témoignages de ces rebelles en qualité de juges. Alors qu'ils n'avaient pas le droit de se faire juges, ils prononcèrent la déposition et la destitution de Mar Papa..... Comme à un homme malfaisant, ils lui composèrent une histoire et ils en firent courir de nombreux exemplaires en beaucoup d'endroits. Ensuite, lorsque cela vint à la connaissance des Pères occidentaux et qu'ils eurent reconnu par un examen diligent la calomnie de ces rebelles dont l'iniquité fut dévoilée, tous ces évêques rebelles, dont les uns s'étaient faits accusateurs et les autres témoins, furent destitués et dépouillés du titre de leur ordre.... Tout ce qui avait été fait contre Mar Papa fut détruit et annulé par les Pères (occidentaux). A cause de ses œuvres glorieuses et de son zèle ardent pour la religion, parce qu'il s'était conduit avec plus d'éclat que tous ses prédécesseurs, en retour, il fut vengé de cette assemblée faite contre lui par ses disciples qui n'en avaient pas le droit.

Les Pères (occidentaux) ordonnèrent : « Mar Papa sera proclamé en tête de tous dans le livre des vivants (diptyques), et tous ses prédécesseurs seront proclamés après lui.... Dans la région orientale, dans le siège patriarcal établi dans la ville de Séleucie, dans la grande église de Koké, les évêques ne peuvent tenir une assemblée contre leur chef et leur maître, car ils n'ont point le pouvoir de se faire ses juges; qu'ils sachent qu'ils n'ont pas le droit d'étendre la main sur ce qui ne leur a été donné ni par Dieu ni par les hommes.

Les choses ont été définies par nos anciens Pères de l'Occident et ont été envoyées par écrit à nos anciens Pères de l'Orient (2).

(1) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, VIII, 12, dans P. G., t. XX, col. 770, parle aussi de martyrs dans la partie romaine de la Mésopotamie pendant la persécution de Dioclétien, et, au témoignage de Constantin, les Perses se glorifiaient d'avoir offert chez eux un asile aux chrétiens persécutés, en les laissant libres de pratiquer leur religion, EUSÈBE, *Vita Constantini*, II, 53; IV, 8, 13, dans P. G., t. XX, col. 1029, 1157.

(1) J. LABOURT, *le Christianisme dans l'empire perse*. Paris, 1904, p. 21 seq.

(2) CHABOT, *Synodicon orientale*. Paris, 1902, p. 238-292.

La dernière phrase semble insinuer que les évêques syriens de la Mésopotamie et du patriarcat d'Antioche, ceux que le concile de 424 appelle « les Pères occidentaux » parce qu'ils étaient sujets de l'empire romain, se réunirent en synode et, à la demande de Papa ou de leur propre initiative, réglèrent définitivement la hiérarchie ecclésiastique dans l'empire des Sassanides. L'évêque de Séleucie-Ctésiphon fut établi chef religieux ou catholicos, patriarche, dira-t-on plus tard, de tous les évêques, tandis que lui-même était, à son tour, placé sous le protectorat plus ou moins accusé des évêques syriens et, par-dessus leur tête, de l'évêque d'Antioche. Cette subordination de Séleucie aux prélats romains remonte-t-elle seulement aux premières années du iv^e siècle, au concile qui rétablit Papa dans sa situation primitive? Bien que les documents fassent défaut, la chose en elle-même est peu probable, car l'intervention si énergique et si décisive des évêques syriens ne s'expliquerait guère dans ce cas. Pour que ces prélats s'immiscent avec tant d'autorité dans les affaires ecclésiastiques d'un pays qui n'était pas le leur, une certaine dépendance de l'Eglise de Perse ou, tout au moins, de l'Eglise de Séleucie vis-à-vis de l'Eglise antiochienne a dû exister de fort bonne heure. Les faits, la légende, la situation géographique, tout, en un mot, réclame qu'il en soit ainsi.

Par ailleurs, les désordres qui troublèrent à plusieurs reprises l'Eglise de Perse au cours du iv^e et du v^e siècle indiquent assez que la prépondérance de Séleucie-Ctésiphon sur les autres villes épiscopales de l'empire perse ne fut pas acceptée sans contestation, et, par suite, qu'elle pourrait bien avoir été imposée par le gouvernement de Papa sans trop de raisons légitimes. Que l'évêque de Séleucie trouvât son compte à dépendre plus ou moins nominalement de l'Eglise d'Antioche et des Pères occidentaux, tant que son autorité à lui sur toutes les chrétientés et sur tous les diocèses de l'empire perse n'était pas reconnue d'une manière irrévocable, rien

de plus aisé à concevoir, et il eût été, de sa part, peu politique d'agir différemment, mais les autres évêques perses, qui avaient jusque-là dirigé leurs fidèles sans trop se soucier de l'autorité de l'évêque de Séleucie ni de celle des Pères occidentaux, ne virent pas avec la même complaisance s'établir le nouvel ordre de choses. Plusieurs d'entre eux, et non des moindres, parmi les métropolitains, n'acceptèrent que sous le coup de la force cette suprématie religieuse de la capitale politique, et, dans la suite, chaque fois qu'une occasion favorable s'en offrit, ils s'efforcèrent de se soustraire à sa primauté.

L'homélie XIV d'Afraat, écrite en l'année 344 et qui a si diversement exercé la sagacité des critiques, paraît bien viser des actes récents de rébellion qui se seraient produits sous le pontificat de Simon Barsabbae, le successeur de Papa. On remarquait, dit Afraat :

Notre frère orné de la tiare; *mal vu de ses compatriotes, il alla chercher d'autres rois éloignés* et leur demanda des chaînes et des liens qu'il distribua dans son pays et dans sa ville. Il aurait dû plutôt, ce roi orné de la tiare, demander aux rois ses collègues, des cadeaux qu'il aurait distribués aux princes et aux citoyens de son pays et de sa ville, au lieu de chaînes et de liens (1).

Sous les images poétiques dont se sert le sage Persan, la réalité se laisse aisément entrevoir. Sentant son autorité contestée, méconnue peut-être par ses collègues, comme l'avait été déjà celle de son prédécesseur, Simon a imité son exemple et recouru « aux rois éloignés », c'est-à-dire aux Pères occidentaux, qui ont une seconde fois marqué leur intervention en faisant reconnaître par tous la suprématie de l'évêque de Séleucie; mais, comme la première fois, ce n'est que par la violence que l'on a eu raison de l'opposition de l'épiscopat persan. Telle est, du moins, l'explication la plus vraisemblable de ce

(1) PARISOT, *Patrologia syriaca*. Paris, 1894, t. I., col. 587.

passage d'Afraat, qui a pourtant, il faut bien le dire, reçu d'autres interprétations.

*
* *

Pendant la plus grande partie du iv^e siècle, les persécutions sanglantes de Sapor II et des autres souverains ne permettent guère à l'Eglise de Perse de prendre le développement qu'aurait demandé l'état normal des choses. Evêques, prêtres, moines et fidèles sont saisis, emprisonnés, soumis à des tortures raffinées qu'a pu seule inventer la nature voluptueuse des Orientaux. A la place des héros tombés glorieusement sur le champ du martyr surgissent tout d'abord d'autres soldats qui succombent, comme eux, d'une mort éclatante ; mais, peu à peu, les vides augmentent, les rangs s'éclaircissent, des églises restent privées de prêtres, des diocèses sont dépourvus de pasteurs ; la plus grande confusion règne à tous les degrés de la hiérarchie. L'Eglise de Séleucie en ressent le contre-coup autant et plus que toutes les autres. Depuis la mort de Barba-Chemin, son évêque, martyrisé en l'année 346, jusqu'à l'avènement d'Isaac en 399, la vacance du siège est à peu près ininterrompue. Le concile de Séleucie en 424 nous dit, il est vrai, qu'Isaac restaura le suprême principat, vacant depuis vingt-deux ans (1) ; mais de quel principat s'agit-il exactement ? Est-ce du siège épiscopal de Séleucie qui serait resté vacant de 377 à 399, date de l'avènement d'Isaac ? Est-ce plutôt de la suprématie hiérarchique de l'évêque de Séleucie qu'on aurait méconnue pendant ce laps de temps ? Je ne sais. Toujours est-il qu'une crise religieuse intérieure succéda aux violentes persécutions des rois sassanides et qu'elle ne prit fin que par une troisième intervention des « Pères occidentaux ».

Ce fut Maruta, le célèbre évêque de Maïpherqat ou Martyropolis, qui en fut le

principal agent. Pendant un séjour de trois ans (408-410) en Perse, qu'il avait déjà visitée auparavant, il s'entremît avec succès auprès des évêques et auprès du roi Iazdgerd pour ramener la paix dans l'Eglise agitée et imposer à nouveau l'autorité de l'évêque de Séleucie. Par ses soins, un grand concile fut tenu en l'année 410 et, « par un examen diligent, Mar Maruta fit condamner les rebelles et réorganisa tout ce qui avait été troublé par ces évêques indociles » (1). Il le fit, déclarèrent expressément les actes du concile de 424, à la demande des évêques syriens compris dans l'empire romain.

Cela parvint à la connaissance des *Pères de l'Occident*, et, par leurs écrits et leurs suffrages, et aussi par l'ordre de la royauté chrétienne (l'empereur romain), l'évêque Mar Maruta fut envoyé près de Yezdegerd, roi des rois. Il vint et il se présenta à lui avec les présents considérables qu'il avait apportés avec lui. Par l'ordre de Yezdegerd, roi des rois, il y eut un synode des évêques..... (2)

Ainsi qu'il l'avait fait dans deux circonstances analogues, l'épiscopat syrien de l'empire romain avait, une fois de plus, agi en faveur d'Isaac, catholicos de Séleucie, et imposé son autorité et sa suprématie à l'obéissance des évêques persans. Les actes du concile de Séleucie, février 410, que nous avons encore (3), ne laissent pas de doute sur ce point.

Ces choses advinrent, disent-ils, par la diligence et par les soins de l'apôtre, messager de paix, que Dieu, dans ses miséricordes, envoya en Orient, le Père sage, le chef honorable, Mar Maruta, évêque, qui fut le médiateur de la paix et de la concorde entre l'Orient et l'Occident..... et aussi par le soin des chefs et des Pères évêques de la contrée des Romains : Porphyrios, évêque, catholicos d'Antioche ; Acace, évêque d'Alep ; Paqida, évêque d'Edesse ; Eusèbe, évêque de Tella ; Acace, d'Amid et tous ceux qui sont dignes d'un

(1) CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 292 : « Mar Isaac....., par les mains duquel fut restitué, après avoir vaqué pendant vingt-deux ans, le principat du suprême sacerdoce sur le peuple chrétien et qui exalta l'Eglise par la reconstitution du principat ».

(1) CHABOT *op. cit.*, p. 293.

(2) CHABOT, *op. et loc. cit.*

(3) CHABOT, *op. cit.*, p. 254 seq.

bon souvenir....., car, éloignés de nous de corps, ils ont montré pleinement l'excellence de leur charité envers nous, ainsi que la sollicitude de leur prudence, en écrivant une lettre à leur frère honoré, la gloire de nos Eglises, Mar Maruta, et en demandant avec de véritables serments qu'elle fût lue sans retard devant le roi des rois, illustre et victorieux (1).

Dans plusieurs de ses canons, et notamment dans les canons XII et XVIII, le concile de 410 reconnut le titulaire de Séleucie pour le chef suprême de l'Eglise de Perse.

Nous acceptons tous volontairement, dit le canon XII, et nous avons reçu ordre de Yezdegerd, roi des rois, nous tous évêques de ces contrées de l'Orient et ceux qui viendront après nous, d'obéir en toutes choses justes et prescrites à l'évêque, catholicos, archevêque, métropolitain de Séleucie et Ctésiphon, jusqu'à la venue du Christ, c'est-à-dire à tout évêque qui siègera sur le trône sublime de cette Eglise de Koké (2).

Et le canon XVIII confirme cette décision en décrétant que toute contestation entre un évêque suffragant et son métropolitain devra être portée devant le tribunal du grand métropolitain, le catholicos évêque de Séleucie (3).

Au-dessous de ce catholicos ou grand métropolitain se tiennent les métropolitains ordinaires, desquels dépendent les provinces ecclésiastiques, subdivisées elles-mêmes en un certain nombre d'évêchés suffragants. D'après le canon X, chacun de ces métropolitains « a l'autorité sur

trois, quatre ou cinq évêques » (1), et le canon XI attribue à chaque suffragant une portion de territoire bien déterminée, en prescrivant « qu'un évêque ne franchisse pas irrégulièrement les limites de son collègue » (2). Le nombre de ces provinces ecclésiastiques est fixé à cinq par le canon XXI, sans parler de la province patriarcale de Séleucie qui comptait un siège suffragant, Kachkar, dont le titulaire gouvernait l'Eglise de Perse en qualité de *locum tenens*, à la mort du catholicos. C'était, par ordre de dignité, les métropoles de Beit-Lapat, Nisibe, Pherat, Arbèle et Karka de Beit-Slokh, qui commandaient respectivement aux provinces de Beit-Houzayê, de Beit-Arbayê, de Maïchan, d'Adiabène et de Beit-Garmaï (3).

Le nombre des évêchés suffragants, tel que le fixa le concile de 410, est de vingt-cinq, dont un pour la métropole de Séleucie, quatre pour celle de Beit-Lapat, six pour celle de Nisibe, trois pour celle de Pherat, six pour celle d'Arbèle et cinq pour celle de Karka. Ces trente et un diocèses, métropoles et évêchés suffragants compris, ne constituaient pas tous les diocèses de l'Eglise de Perse; il y en avait de plus, dans les provinces lointaines, un certain nombre que le concile signale sous la rubrique générale: « les évêques des diocèses éloignés de Perse, des îles, du Beit-Madayê, du Beit-Raziqayê et même du pays d'Abrachahr » (4). On parle aussi d'un évêque établi par le grand métropolitain pour les îles de Ardaï et de Tôdourou, de sorte que l'on peut compter une quarantaine de diocèses pour l'ensemble de l'Eglise de Perse.

*
*
*

L'autorité de l'évêque de Séleucie, imposée et reconnue une troisième fois au concile de 410, se vit encore contestée sous le pontificat de Yahbalaha (415-420). A ce que rapportent les actes du concile de 424 :

(1) CHABOT, *op. cit.*, p. 255 seq.

(2) CHABOT, *op. cit.*, p. 266.

(3) « L'évêque métropolitain qui est établi sur ses frères les évêques de divers lieux, qui a droit, de leur part, à l'honneur de sa dignité, doit de son côté écrire au grand métropolitain et l'avertir de tout ce qui arrive parmi les évêques, ses voisins, placés sous sa juridiction..... Si une affaire quelconque est trop grave pour le métropolitain, et s'il ne peut la résoudre pacifiquement, qu'il écrive et fasse savoir la chose au grand métropolitain et il évitera le blâme; il appartiendra au catholicos, selon sa sagesse, de donner des ordres et de résoudre les difficultés. » (CHABOT, *op. cit.* p. 270.)

(1) CHABOT, *op. cit.*, p. 266.

(2) CHABOT, *op. et loc. cit.*

(3) CHABOT, *op. cit.*, p. 272.

(4) CHABOT, *op. cit.*, p. 273.

Les rebelles et les orgueilleux, grâce à l'aide de quelques chrétiens puissants et au secours des gens du dehors, ravirent à leur profit la dignité épiscopale..... et ne purent être amenés à obéir à l'autorité de Mar Yahbalaha. Ils troublèrent et scandalisèrent bien des gens ; ils excitèrent des schismes et des divisions dans l'Eglise. Par un message de paix, ces choses furent connues de nos *Pères occidentaux*, qui les firent eux-mêmes savoir à leur empereur. D'un commun accord ils envoyèrent une personne zélée et digne de cette mission, qui se montra fidèle, et par les règles qu'elle imposa, et par le jugement qu'elle porta contre les rebelles, et par la grande paix qu'elle procura du temps du catholicos Mar Yahbalaha. Vous le savez, ô mes Pères, chaque fois que le schisme et la discorde ont existé chez nous, les Pères occidentaux ont été les soutiens et les auxiliaires de cette paternité (l'évêque de Séleucie), à laquelle nous tous, en qualité de disciples et d'enfants, sommes liés et attachés comme les membres de tout le corps le sont à la tête, reine des membres (1).

La « personne zélée », déléguée par les Pères occidentaux au secours du catholicos Yahbalaha et de l'Eglise de Perse, n'est autre qu'Acace, évêque d'Amid, qui se rendit en 419 à Séleucie pour diverses missions diplomatiques et religieuses, fit tenir et dirigea en partie le concile de 420 qui mit un terme aux troubles des années précédentes (2). On y adopta, avec les mesures canoniques prises par le concile de 410, les canons de divers conciles tenus par les Pères occidentaux, notamment ceux de Nicée, d'Ancyre en 314, de Néocésarée, de Gangres en 343, d'Antioche en 341 et de Laodicée de Phrygie vers l'année 365.

Quatre ans après, en 424, trente-six évêques de Perse étaient encore réunis à Markabta des Tayyayé et s'employaient à remédier à la situation intérieure de leur Eglise. Les mesures prises à Séleucie en 410 par le catholicos Isaac et l'Occidental Maruta n'avaient pu, par suite de circon-

stances défavorables, être mises à exécution. Si certains évêques étaient disposés à les accepter, d'autres, qui ne voulaient à aucun prix du principat religieux de Séleucie, s'en étaient immédiatement affranchis. Renouvelées en 420, ces mesures avaient été négligées presque aussitôt, et le second successeur de Yahbalaha, le catholicos Dadicho, devant la grandeur de la tâche à accomplir, avait pris la résolution de se retirer. Était-ce de sa part volonté sincère d'en finir une fois pour toutes avec l'esprit d'opposition et de résistance qui régnait à l'état endémique parmi les évêques persans? ou bien cette démission n'était-elle qu'une fausse sortie, un calcul habile pour secouer la tutelle gênante des Pères occidentaux, en mettant le marché en main à tout son épiscopat? Je ne sais; toujours est-il que Dadicho sut admirablement profiter de la situation pour consolider son pouvoir et le dégager à jamais de toute sujétion vis-à-vis des Pères occidentaux.

Les nombreux évêques présents à ce concile supplièrent donc le catholicos.

Mar Dadicho et lui demandèrent de retourner à son siège, de se remettre à la tête de l'Eglise de Dieu, de reprendre la direction de la bergerie du Christ, dans tous les pays de l'Orient, qui lui a été confiée dans le Christ par le sacerdoce suprême qu'il a reçu, comme à Pierre, le chef des apôtres (1)..... Par la parole de Dieu, ajoutent-ils, nous définissons *que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarcat, que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ*. Nous définissons et sanctionnons cette constitution qui est indissoluble et indestructible, car nous la définissons par la Trinité sainte. Par la parole de la Trinité, il n'est permis à personne de tenir un synode contre le catholicos ni de susciter des querelles, des schismes, des divisions..... Pour aucun motif, on ne pourra penser ou dire que le catholicos de l'Orient peut être jugé par ceux qui sont

(1) CHABOT, *op. cit.*, p. 293.

(2) CHABOT, *op. cit.*, p. 276-284.

(1) CHABOT, *op. cit.*, p. 286.

au-dessous de lui ou par un patriarche comme lui ; *lui-même doit être le juge de tous ceux qui sont au-dessous de lui, et son propre jugement est réservé au Christ qui l'a choisi, élevé et placé à la tête de son Eglise* ; car il a plu à sa majesté infinie que son autorité souveraine soit perpétuée et honorée dans le principat de son Eglise⁽¹⁾.

Si les actes du concile de 424 sont authentiques — et les objections soulevées contre lui ne sont pas irréfutables, — il s'ensuit qu'un pas décisif a été fait alors dans la voie de l'émancipation. De par ce concile, le titulaire de Séleucie-Ctésiphon est déclaré patriarche comme les grands hiérarques d'Antioche ou d'Alexandrie ; ayant en main une autorité absolue sur les évêques qui relèvent de lui, il ne dépend lui-même d'aucun autre tribunal, sauf de celui du Christ, auquel son propre jugement est réservé. Il est pour les évêques de Perse « le Pierre, chef de l'assemblée ecclésiastique », et, par suite, tout protectorat nominal ou réel de l'Eglise antiochienne sur celle de Perse est aboli définitivement. L'Eglise de Perse a proclamé son indépendance ; elle a posé un acte qui la sépare désormais de l'Eglise syrienne occidentale et du reste de la catholicité. Pas plus d'union avec Antioche qu'avec Alexandrie ou Constantinople, c'est l'autonomie complète, et, hélas ! aussi le commencement de la rupture avec les Eglises de l'Occident grec ou latin.

Lorsque, vingt ou trente ans plus tard,

une violente réaction se dessine dans le patriarcat d'Antioche contre la théologie de Nestorius et celle du concile de Chalcédoine sur l'union hypostatique du Verbe, l'Ecole des Perses à Edesse embrasse ardemment cette théologie et lutte avec ténacité contre la doctrine monophysite, qui se confond trop souvent avec les idées religieuses des empereurs romains. Il y a là pour une Eglise nationale en quête de raisons théologiques pour obtenir son affranchissement un excellent terrain de lutte qu'elle ne saurait négliger. Plus les Eglises byzantines se rapprochent des prétendues idées cyrilliennes, plus l'Eglise de Perse repousse celles-ci avec horreur ; et quand l'Hénotique est devenu la loi religieuse de l'empire byzantin (482), les évêques de Perse font leurs la doctrine de Nestorius et celle de Chalcédoine, et, en repoussant le célibat ecclésiastique, soit avant, soit après le sacerdoce pour tous les prêtres et évêques (486), ils reculent de plus en plus la barrière qui les sépare du monde romain.

Désormais, l'Eglise de Perse aura sa vie propre et indépendante ; vie agitée toujours, glorieuse parfois, et qu'elle communiquera aux peuples de l'Asie, en portant la bonne nouvelle du christianisme jusqu'au centre de la Chine et sur les rives de la mer du Japon.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

LES ŒUVRES DE JEAN EUGENIKOS

(*Fin* ^[2].)

VIII. PRÉFACE.

Le cod. 8 du pl. 86 de la Laurentienne contient, fol. 304 v^o, sous le titre de : *προθεωρία*, une préface pour les *Ethiopiennes*

d'Héliodore, publiée par Bandini, *Catalogus cod. graecorum biblioth. Laurentianæ*, t. III, col. 322-323.

IX. DÉBUT DE TESTAMENT.

Réflexions sur l'inéluctabilité de la mort, sous le titre de : *διαθήκης προέμμιον* : cod.

(1) CHABOT, *op. cit.*, p. 295 seq.

(2) Voir *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 111-114.

Paris. 2075, fol. 316 v^o. Le morceau finit brusquement par les mots : λέγω τοίνυν, ὅτι, qui devaient être le début du testament proprement dit; c'est une minute ou brouillon avec corrections nombreuses par l'auteur. Il y en a une copie dans le cod. Paris. suppl. 475, fol. 62 v^o-63 v^o (1).

X. LETTRES.

Le cod. Paris. 2075, contient 36 lettres proprement dites ou rapports sous forme de lettres; un certain nombre sont à l'état de minutes. De ces intéressants documents, 18 ont été publiés par E. Legrand dans l'appendice de son recueil. *Cent dix lettres grecques de François Filelfe, Paris, 1892* (2).

Fol. 46. Au moine Gennade Scholarios, pour le féliciter d'avoir embrassé l'état monastique. Minute; les dernières lignes en partie rognées; il existe une transcription mieux conservée de cette lettre, fol. 311-311 v^o.

Fol. 46 v^o. A Scholarios. Jean lui écrit de Sparte à Constantinople; il lui parle d'un évêque expulsé de son siège pour ses sentiments unionistes; déplore les divisions qui troublent l'Empire; rappelle son retour aux saines idées de Marc d'Ephèse.

Fol. 47. A Pepagomenos. Il le remercie de l'intérêt témoigné à sa personne et à la cause qu'il défend; lui promet ses prières; lui demande d'écrire souvent ainsi que ses deux fils, dont l'un s'appelle Nicolas, et sa femme. Editée par Legrand, *op. cit.*, p. 307.

Fol. 234-236 v^o. Au despote Constantin

Paléologue. Condoléances sur la mort de sa femme. Constantin Dragasès se maria deux fois: la première, en juillet 1428, avec Théodora, fille de Léonard Tocco et nièce de Charles Tocco, despote d'Epire, laquelle mourut en novembre 1429; la seconde, en 1441, avec Catherine, fille de Gattilusio, sire de Lesbos, qui mourut en 1442. Il s'agit probablement de sa première épouse.

Fol. 288-293 v^o. A l'empereur Constantin Paléologue. Exhortation à rompre l'union avec Rome, œuvre de son frère Jean, à l'exemple d'Andronic et de Théodora après la mort de Manuel Comnène. Eloge de Marc d'Ephèse. Jean affirme que la majorité des grands est unioniste, mais par intérêt, et qu'ils ne se gênent d'ailleurs pas pour recourir aux services du clergé de l'autre parti; celui-ci est écarté de Sainte-Sophie et des autres églises de Constantinople depuis dix ans et ne fait pas mémoire de Constantin. Cette diatribe a été écrite en 1449 à Constantinople même.

Fol. 294-299. A [Luc] Notaras. C'est un défaut de croire qu'on sait tout, dit Jean à son correspondant; il est des choses que celui-ci ne connaît pas assez, comme la théologie. On comprend qu'il va être tout le temps question de controverse. Le nomophylax, qui ne prévoyait pas la future encyclique d'Anthime VII en réponse à Léon XIII, admet huit conciles œcuméniques, dont le huitième a annulé les actes du septième! Il adjoint complaisamment Grégoire Palamas et son propre frère Marc au chœur des grands docteurs de l'Eglise. Il engage Notaras à ne plus fréquenter le patriarche Grégoire, un latinisant inguérissable; l'invite à tendre une main secourable à ceux qui tombent dans l'abîme de l'erreur; le conjure de suivre l'exemple de ses parents et des chrétiens demeurés fidèles, qui attendent de Dieu seul la fin de leurs maux, non, comme les latinophrones, de quelques vaisseaux et de l'or de l'Occident. Notons encore une vive critique de l'empereur Jean, qui favorise le latinisme pour éviter le péril

(1) Ce manuscrit a été copié à Constantinople en 1643 par le hiéromoine Cosmas, originaire de Macédoine. Outre les œuvres de Jean Eugenikos que j'y ai signalées, il contient les vers sur les évangélistes, sur David et sur Dalila. Le traité sur le symbole est incomplet de la fin; le copiste a aussi omis plusieurs paragraphes çà et là et corrigé dans le sens catholique ce que dit Jean de la prétendue interdiction de modifier le symbole; il avait sans doute corrigé de même le passage sur la procession du Saint-Esprit, et le feuillet a été arraché plus tard par une main orthodoxe.

(2) Le regretté savant avait commencé à préparer l'édition d'autres morceaux; j'ai eu ses notes entre les mains, grâce à M. H. Pernot, que je remercie vivement de son obligeance.

musulman, sans voir que le latinisme est un péril plus grave. Si Notaras n'a pas prononcé la fameuse parole : « Plutôt le turban que la tiare », Jean Eugenikos, lui, a écrit textuellement :

Il est impossible de trouver plus grand danger et plus générale calamité que le gouffre de l'impiété; or, nous croyons absolument que le latinisme n'est pas autre chose : tant qu'il reste le maître, c'est une vraie captivité, plus amère que toute conquête et que toute captivité de la part des barbares : ἀγγμαλωσία ἐστὶν ἀληθινὴ πᾶσις ἀλώσεως βαρβαρικῆς καὶ ἀγγμαλωσίας πικροτέρα.

Fol. 299 v^o-300 v^o. A Notaras. Que l'apôtre Thomas a réellement palpé le côté de Notre-Seigneur, ce que certains nient à tort.

Fol. 301-301 v^o. A l'empereur. Sur la procession du Saint-Esprit, dont Jean l'avait entretenu la veille de vive voix. La doctrine des Latins, bien qu'ils rejettent l'erreur de Sabellius et la dualité des principes, est contraire à l'enseignement de saint Jean Damascène et inconciliable avec la doctrine grecque.

Fol. 302-302 v^o. A Gémiste. Jean écrit du Péloponèse où il s'ennuie à mourir; il voudrait aller à Constantinople et prie Gémiste de lui écrire plus souvent. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 291.

Fol. 302 v^o. Au despote David. Jean, exilé de Constantinople, lui envoie l'oraison funèbre de Marc d'Ephèse, pour lui et l'empereur son frère; il lui demande de lui écrire et espère aller bientôt le rejoindre. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 296.

Fol. 303-303 v. A [Georges] Amirutzis. Jean lui envoie aussi, pour lui et l'empereur, l'éloge de Marc; il ne croit pas aux médisants qui représentent Amirutzis comme un unioniste, mais voudrait cependant le voir se prononcer plus clairement. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 304.

Fol. 303 v^o. A Pepagomenos. Réponse à une lettre que Jean a communiquée à un groupe d'amis, parmi lesquels un certain Nicolas, peut-être le fils de Pepagomenos, qui, on l'a vu, portait ce nom. Jean

remercie son ami des bienfaits reçus. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 308.

Fol. 304-304 v^o. A Scholarios. Condolescences pour les persécutions qu'il subit de la part des unionistes, λυμεώνων καὶ μαγείρων. Jean espère qu'il viendra bientôt le rejoindre en Péloponèse. Lui-même, cédant aux instances de Notaras, est allé à Constantinople, mais a été obligé d'en repartir. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 301.

Fol. 304 v^o-305. A Scholarios. Jean lui annonce que plusieurs de ses parents et amis sont morts et d'autres malades de la peste; à ces deuils vient s'ajouter la nouvelle transmise par Scholarios du danger où se trouve le jeune Théodore, disciple et parent de celui-ci. Quant aux loups au milieu desquels ils se trouvent tous les deux, c'est-à-dire des unionistes, Jean s'en moque, comme Scholarios lui-même.

Fol. 305 v^o-306. A Sérapion. Lettre écrite de Constantinople. Jean raconte aussi qu'il a perdu de nombreux amis et parents morts de la peste; il parle de la persécution que subissent les antiunionistes dans la capitale; il partira au printemps avec sa famille. De Mantinée, en s'embarquant, il lui avait déjà envoyé une lettre; il va le rejoindre, non pour un jour, comme il l'a déjà fait, mais pour vivre avec lui; il finit en lui demandant des prières et de lui écrire. Sérapion est un prêtre ou un hiéromoine, sans doute du Péloponèse.

Fol. 306 v^o-307. A Bessarion, « avant le latinisme ». Jean le remercie des prières faites à l'occasion de la mort de certains de ses parents; il parle des entretiens agréables qu'il a avec Gabriel, le messager de Bessarion, et regrette que ses deux dernières missives ne soient pas arrivées à destination : l'une avait été confiée au général Frangopoulos, et il engage Bessarion à la réclamer; l'autre à Alexis Lascaris, avec des lettres d'Isidore, « père spirituel » ou confesseur. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 292.

Fol. 307 v^o-308. Au prince Nicéphore. Jean a appris par un ami qu'on l'a dénigré

auprès du prince et s'étonne que celui-ci puisse prêter l'oreille aux médisances qui ne peuvent venir que de gens pervertis par le latinisme. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 298.

Fol. 308^v. A Scholarios. Remerciements pour une lettre reçue; compliments; Jean se réjouit de la guérison de Théodore et de la cessation de la peste à Constantinople. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 302.

Fol. 309-309^v. A Canavoutzis. Jean se plaint de la rareté de ses lettres; il envoie la sienne par le frère de Canavoutzis, dont il vient d'avoir la visite; compliments pour Antoine [Malaspina], qu'il prie aussi de lui écrire plus souvent. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 306.

Fol. 309^v. Au seigneur Antoine Malaspina. Jean lui reproche son silence: est-il dû au souvenir des querelles passées? Quant à lui, ce qui l'a empêché d'écrire, ce sont, entre autres choses, son voyage à Constantinople, les persécutions, la mort de son frère Marc. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 305.

Fol. 310-310^v. Au grand-duc Notaras. Jean lui reproche aussi de ne pas lui écrire, en particulier pour lui donner des nouvelles de ses proches. Il l'exhorte à combattre vigoureusement les novateurs, au lieu de les appuyer, comme il en avait eu d'abord l'idée.

Fol. 311. Au grand-duc Notaras. Jean proteste qu'il ne changera jamais d'avis au sujet de ce qu'il croit être la vérité; devrait-il rester seul de son opinion; que Notaras adresse à d'autres ses insinuations.

Fol. 312, 312^v, 317, 317^v (par suite d'une interversion dans les feuillets du manuscrit). Exhortation au despote, « pour l'Eglise du Christ ». Minute. Envoyée du Péloponèse à Constantin Dragasès vers 1442. Jean maintient avoir fait œuvre pie en tout ce qu'il a dit, écrit et signé contre les doctrines nouvelles; il justifie par des exemples tirés de l'Écriture la haine qu'il éprouve pour les Latins. C'est avec l'autorisation du despote qu'il a combattu son évêque, défendant au peuple de le suivre. Mais le pays aura bientôt toutes les idées

de la capitale: Lacédémone, Amyclae, Monembasie, Maïne et Helos sont en danger. Que le despote continue à protéger la religion avec le zèle dont lui et son épouse font preuve maintenant; il n'y a rien à craindre quand on n'a pour adversaires que deux ou trois moines. Constantinople ne s'est déclarée pour l'Union que par crainte des Francs, des Turcs, du Pape et du patriarche Grégoire. Dieu a mis Constantin sur le trône pour sauver son peuple du latinisme. Jean indique à l'empereur les moyens à prendre: il faut déposer les évêques favorables à l'Union, s'ils ne veulent pas se soumettre. Ces évêques sont ceux de Caryopolis, peut-être guérissable encore, et d'Amyclae, celui-ci incurable; parmi les suffragants de Monembasie, ceux de Maïne et d'Helos, partisans entêtés du latinisme.

Fol. 313-313^v. A la sœur de l'impératrice. Exhortation à passer pieusement le jeûne qui précède la fête de l'Assomption.

Fol. 318-319. Au grand ecclésiarque Syropoulos. On sait que, comme tant d'autres, Syropoulos, après avoir signé l'acte d'union de Florence, s'était rétracté une fois de retour en Orient. Au témoignage de Jean, ses œuvres et ses discours prouvent une conversion sincère; aussi est-il en butte à des ennuis: pour y échapper, Jean lui conseille de se faire moine comme Gennade. Qu'il travaille à prémunir les fidèles contre les latinisants et se montre ainsi le digne émule de Marc d'Ephèse.

Fol. 319-319^v. A Isidore. Jean lui souhaite la santé du corps pour être à même de guérir les âmes des autres; il lui cite l'exemple de Gennade et l'exhorte à préférer toujours les choses divines aux intérêts humains. Le peuple réclame encore pour pasteur l'apostat qui erre à Méthone ou dans l'Achaïe, prêchant l'Union: on peut craindre que ce démon n'entraîne tout le monde après lui, car il se vante d'avoir pour partisans tous les sénateurs et ce peuple imbécile et traître par intérêt aux traditions de ses pères. Lettre éditée par E. Legrand, *op. cit.*,

p. 294, comme adressée à Isidore de Kiev : c'est évidemment une erreur ; elle doit avoir pour destinataire cet Isidore, confesseur, dont il a été question dans une lettre précédente.

Fol. 320. Au prince Nicéphore. Jean n'a pas oublié les bienfaits reçus du prince quand il vivait auprès de lui et pendant son exil ; son long silence a pour cause ses incessantes pérégrinations et le manque de messenger ; il le prie de lui écrire plus souvent, ne serait-ce que de courts billets. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 297.

Fol. 320 v^o-321. A Gennade Scholarios. Après avoir rappelé les liens d'amitié qui unissaient Gennade à Marc d'Ephèse et l'unissent à lui-même, Jean exhorte son correspondant à soutenir par ses paroles et ses écrits la faiblesse des fidèles, à imposer silence à ceux qui cherchent à les détourner de la voie droite, à ne pas suivre ces hypocrites, qui sont plutôt des bœufs ou des bêtes féroces que des hommes, et qui ne sont pas plus des chrétiens que lui, Jean, n'est un nègre.

Fol. 321-321 v^o. Au même. Jean s'informe de la cause du long silence de Gennade : est-ce le danger que court l'empire à cause de l'Union ? ou est-ce parce que la lettre de Gennade s'est perdue ? Qu'il écrive pour consoler un exilé et qu'il prie pour lui.

Fol. 322-323. Au même. Minute. Cette lettre doit être communiquée à l'empereur, aux habitants de Constantinople, à tous les fidèles. Jean charge Gennade de pousser l'empereur à la rupture de l'Union, qui dure depuis quinze ans. Ce n'est qu'un violent réquisitoire contre les Latins : ils ont autrefois pris et pillé la capitale ; les alliances conclues avec eux n'ont abouti à rien. Nombreuses sont les preuves de leur inertie, en dernier lieu l'affaire de Thessalonique, qu'ils n'ont ni protégée ni secourue. La nation ne doit pas oublier les sentiments qui animaient les ancêtres : ils ne se confiaient qu'à eux-mêmes et à leur foi, cette foi dans laquelle il est glorieux de mourir. Qu'a gagné l'empereur Jean à sa funeste condescendance ? Comme le lui prédisait Marc d'Ephèse, lui et le

faux concile de Florence seront maudits des siècles à venir pour la perte de tant d'âmes qu'ils ont occasionnée. De même le sang des chrétiens qui tombent sous le glaive des infidèles crie justice contre les gouvernants actuels. C'est la vengeance divine qui se fait sentir ; c'est l'Union qui est cause de tous les maux dont souffre l'empire.

Fol. 323 v^o. Au prince [Nicéphore ?]. Jean s'excuse de n'avoir pas répondu à deux lettres reçues pendant ses voyages et envoie au prince son éloge de Trébizonde. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 299.

Fol. 324. A Amiroutzis. Jean se plaint de la négligence de son ami à son égard ; il désirerait voir l'empereur pour savoir s'il doit rester là où il est ou venir s'occuper de ses affaires. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 303.

Fol. 324. Au despote David. Jean lui envoie son éloge de Trébizonde. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 297.

Fol. 324. Au grand protosyncelle Nil. Jean s'annonce et demande le bon accueil de Nil, un Athénien, son ancien compagnon d'exil. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 301.

Fol. 324. A Asan. Jean lui parle de ses pérégrinations et de ses souffrances ; il pardonne à ses persécuteurs ; l'empereur et le temps l'ont forcé à passer l'hiver où il se trouve, mais il espère voir Asan au printemps. Editée par E. Legrand, *op. cit.*, p. 309.

Fol. 325. Aux empereurs de Trébizonde. Compliments adressés soit à Manuel III et Alexis IV, qui régnèrent conjointement, soit à Alexis IV et Alexandre, qui régnèrent de même. Minute.

Fol. 325. [A Antoine Malaspina.] Minute. Pas de titre, mais le nom d'Antoine est inséré dans la première phrase. La dernière ligne a disparu par suite de l'usure du papier. Jean a reçu la visite de Manuel, beau-frère d'Antoine. Il lui demande de lui écrire et parle avec tristesse de son exil et des malheurs de l'empire (1).

(1) Sur ce personnage, voir E. LEGRAND, *op. cit.*, p. 306.

XI. RÉCIT DE VOYAGE

Cod. Paris. 2075, fol. 244 bis-281 v^o: λόγος διαλαμβάνων τὸ κατ' αὐτὸν ἐξαιτίον παρὰ θεοῦ θαῦμα τῆς τοῦ ἐν θαλάσσει πικροῦ θανάτου ἀπαλλαγῆς ἀκριβῶς τε πάντα καὶ ἀψευδῶς καὶ εὐχαριστήριος ἐν μέρει. Ennuyé de voir les négociations traîner en longueur, et effrayé par la peste, Jean Eugénikos quitta Ferrare le 14 septembre [1438] et descendit le Pô jusqu'à Venise, où il retrouva ses deux serviteurs, l'un venu d'Orient avec lui, l'autre rencontré en Italie. Les voyageurs s'embarquèrent quelques jours plus tard. En face de Rimini, ils furent saisis par une violente tempête; le bateau qui les portait sombra; Jean se sauva en barque avec 32 compagnons, aborda près de Portoloro et se rendit de là à Ancône; il y avait eu 36 victimes.

Le récit des événements ne manque pas d'intérêt, bien que déparé par d'inutiles longueurs, assaisonné de trop de citations homériques et surtout de trop de textes bibliques. Un curieux passage est celui où Jean se fait donner un pain,

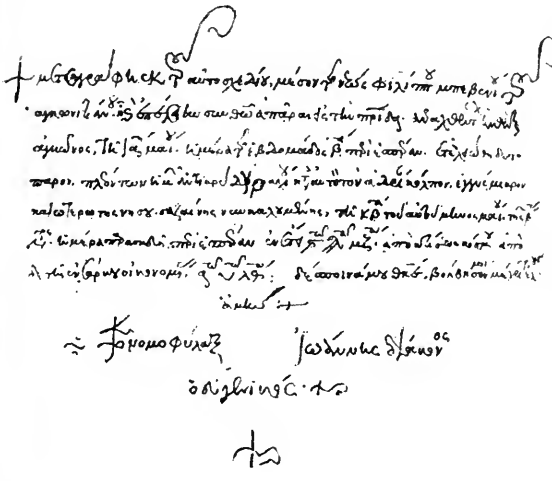
le bénit en l'honneur de la Sainte Vierge — cérémonie du rite byzantin appelée ὕψωσις τῆς παναγίας — et le distribue aux passagers grecs à la place de l'Eucharistie.

A la fin du morceau, se lit le colophon dont nous donnons ci-contre la photographie et dont voici la traduction :

Transcrit sur le brouillon dans le bateau de Philippe Bevenio d'Ancône, sur lequel je suis monté, avec Dieu, pour regagner ma patrie. Nous sommes partis d'Ancône le 11 mai, second jour de la semaine, vers le soir. Achevé d'écrire tandis que nous naviguions en face de Durazzo, dans la mer Adriatique, près et un peu au-dessous de l'île appelée maintenant Sazaene, le 22 du même mois de mai, II^e indiction, jour de vendredi, vers le soir, l'an de la création du monde 6947, de l'Incarnation 1439. Ma Dame Mère de Dieu, aide-moi jusqu'à la fin. Amen. Le nomophylax diacre Jean Eugénikos.

Cette précieuse note nous apprend que le cod. Paris. 2075, qui contient entre autres de si nombreuses œuvres de Jean Eugénikos, est écrit de sa main. Il s'est amusé à imiter çà et là des types d'écriture plus ancienne. Mais on ne peut douter que tout le livre ne soit sorti de sa plume, car le dernier feuillet porte encore cette mention : Θεοῦ τὸ ὄψρον καὶ Ἰωάννου πόντος.

Observons enfin que le texte du récit de voyage, bien que transcrit d'un brouillon, présente de multiples corrections et que le brouillon lui-même nous est conservé dans le cod. Urbin. 95, fol. 265 seq., où j'ai déjà signalé un canon à la Theotokos en action de grâces pour avoir échappé au naufrage.



S. PÉTRIDÈS.

IGNACE SARROUF

ET LES RÉFORMES DES CHOUÉRITES

(Suite [1].)

Le patriarche Théodose VIDahan résolut de mettre enfin un terme à ces querelles regrettables entre le métropolitain de Beyrouth et les Chouérites, et, en avril 1782, il invita Sarrouf et le P. Bénédicte Turkmany à se présenter au monastère de Qarqafé, afin que la réconciliation pût se faire en sa présence. Sarrouf y vint le premier (2).

Or, quelques jours auparavant, le P. Joasaph Arqach, religieux de Saint-Antoine de Qarqafé, s'était oublié jusqu'à sortir furtivement la nuit de son monastère, pour aller passer la soirée dans un couvent maronite du voisinage; il en revint

fort tard dans la nuit même, pensant n'avoir été vu de personne. Le lendemain, certains laïques malintentionnés adressaient des plaintes amères au patriarche et en informaient sans retard le métropolitain, alors à Beyrouth. Sarrouf, qui ne manquait pas une occasion de molester ses amis les Chouérites, ne perdit pas une minute et se présenta à Saint-Antoine, non pas tant pour se réconcilier avec les religieux que pour leur créer des difficultés (1).

Là, il fit comparaître le religieux coupable devant son supérieur, le P. Martin Er-Rassi, et se prit à le gourmander sévèrement, en lui démontrant tout l'odieux de sa conduite. Le délinquant, fort de l'appui de ses supérieurs majeurs, se comporta avec insolence à l'égard du prélat jusqu'à le traiter même de menteur (2). Sarrouf riposta en lui interdisant de dire la messe; puis il se rendit au village de Mouhéidassé réconcilier les paroissiens avec leur curé. Lui parti, le P. Arqach courut à Saint-Michel de Zouq mettre ses supérieurs majeurs au courant de ce qui venait de se passer à Saint-Antoine, ajoutant qu'il avait répondu à l'évêque :

La punition et l'absolution de cette faute sont réservées au Supérieur général et non pas à l'évêque : je suis prêt, d'ailleurs, à

(1) Voir *Echos d'Orient*, 1910, p. 76-84, 162-171.

(2) Lettre de Théodose VI au Général des moines Maronites libanais, 1^{er} août 1783. C'est là une nouvelle source historique qu'il convient d'ajouter aux autres déjà mentionnées; nous avons eu la bonne fortune de la découvrir dans la chambre du Père aumônier des Sœurs chouérites alpines de Notre-Dame de Zaïn-er-Racaya (Liban). C'est une copie d'une bonne écriture, faite sur l'original, œuvre du P. Simaân Sabbâgh, secrétaire patriarcal, et dont l'authenticité et la fidélité ont été ainsi attestées en italien par deux témoins dignes de foi : « Noi insti facciamo testimonianza, che dopo aver corfeinte le copie testimoniali, l'abbiamo trovate vere trassinte dall'originale parola p. parola. » (ROMANUS OSSOTI, *Romæ Alumnus*; SIMEON EYODIUS, *Romæ Alumnus*.) Cette lettre ne renferme pas moins de 21 pages in-8° très serrées. Théodose VI en rappelle le sujet (1-3) : En 1765, le patriarche avait cédé aux Chouérites son couvent de Mar-Simaân; or, en 1783, Sarrouf réclame ce don pour lui et fait si bien qu'il amène Théodose à revenir sur sa donation. Là-dessus, querelles interminables entre Sarrouf et le P. Bénédicte Turkmany, Chouérite; l'émir Joseph Chéhab, alors gouverneur du Liban, ordonne au général des Maronites libanais et à ses assistants de se présenter à Saint-Antoine de Qarqafé pour trancher ces différends. Or, avant leur arrivée, le patriarche croit de son devoir de leur donner certains renseignements préalables, et il leur adresse cette longue lettre. Théodose expose tout d'abord l'affaire du P. Arqach, que nous racontons avec toutes ses suites (3-9); puis il argumente longuement, en s'aidant des théologiens connus de son époque, pour prouver qu'en cédant son cou-

vent aux Chouérites, il n'a pas observé la justice distributive, tandis qu'il devait le céder à sa famille ou à son successeur sur le siège de Beyrouth (10-19); enfin, il se plaint amèrement de la conduite des Sœurs chouérites et de leurs aumôniers, notamment du P. Bénédicte, du P. Sophronios et du P. Clément Tabib, et termine quand même en donnant à tous sa bénédiction apostolique (20-21). Le ton de la lettre est doux et conciliant, et accuse l'esprit indécis et craintif du faible patriarche.

(1) Lettre de M^{re} G. Adam, 1784; *Annales*, t. I^{er}, cah. XL, p. 506.

(2) Lettre patriarcale, p. 4; les Chouérites le nient dans leur *Rapport* à Rome, p. 14.

me soumettre à toutes les peines qu'il voudra m'imposer (1).

Ce n'était que trop vrai, en effet, suivant la teneur même des *Constitutions basiliennes*; et l'évêque avait une fois de plus commis l'imprudence de s'immiscer dans une affaire qui regardait tout d'abord le Supérieur général.

Encore, ajoutaient les Chouérites (2), si M^{sr} le métropolitain nous avait adressé à ce sujet des avertissements préalables, nous n'aurions certes pas manqué de punir nous-mêmes et très sévèrement le religieux coupable. Mais nous ne souffrirons jamais que le métropolitain piétine et méconnaisse à ce point nos droits consacrés par nos Constitutions et approuvés par le Saint-Siège lui-même.

Au reçu de cette communication du P. Arqach, le P. Bénédicte court chez M^{sr} Adam et lui pose la question suivante :

A qui incombe la punition de cette faute, à l'évêque ou bien aux supérieurs réguliers ?
— Agissez conformément à vos Constitutions approuvées par le Siège apostolique, lui répartit M^{sr} Adam.

— Suivant nos Constitutions, la punition de cette faute est du ressort du Supérieur général, comme il résulte de l'exposition des cas à lui réservés.

Sur ce, le P. Bénédicte se retira sans prévenir M^{sr} Adam de ce qu'il avait résolu d'accomplir à Qarqafé (3).

On tenait alors un Chapitre des assistants à Saint-Michel. Bénédicte expose ses vues devant l'assemblée, conclut que la suspense de Sarrouf est nulle de plein droit parce que l'affaire n'est point de son ressort, fait venir le délinquant et lui dit :

Cette suspense ne t'oblige à rien, parce qu'elle est nulle de plein droit. Demain, tu célébreras la messe ici-même avec moi; puis tu retourneras à Saint-Antoine et tu continueras à célébrer les saints mystères en présence même du patriarche (4).

Le *Rapport* des Chouérites (1) ajoute :

Nous l'avons puni conformément à nos Constitutions et nous l'avons renvoyé à Saint-Antoine; mais nous n'avons pas jugé prudent de le soumettre à la suspense épiscopale, qui est injuste, parce que nous ne tenons pas à céder au métropolitain le droit que nous avons de punir les religieux coupables.

On ne voit pas à quelles censures monastiques fut soumis le délinquant.

Arrivé la nuit à Saint-Antoine, le P. Arqach célébra la messe, le lendemain, au grand scandale des religieux et des laïques. Le patriarche n'en fut informé que trop tard. Après la messe, il fit venir Arqach, lui renouvela la suspense de Sarrouf, le suspendit lui-même une troisième fois, lui signifia l'ordre de quitter le monastère, sous peine d'encourir l'excommunication majeure, et il lança l'interdit pendant un jour entier sur l'église du couvent. Le délinquant demeura quand même à Saint-Antoine, toujours soutenu par ses supérieurs majeurs (2). Ceux-ci, en effet, ne se lassaient pas de combattre le patriarche, parce qu'il appuyait Sarrouf et le P. Sabbâgh. Sans perdre de temps, le P. Clément Tabib, supérieur de Saint-Georges, fut dépêché auprès de l'émir Ali Chéhab, propriétaire du monastère de Qarqafé, à qui il raconta les troubles récents de Saint-Antoine, non sans y mêler de violentes accusations contre le patriarche, contre Sarrouf et surtout contre le P. Sabbâgh, le véritable instigateur, d'après eux, de toutes ces querelles. L'émir, très irrité contre le patriarche, ordonna que le P. Sabbâgh fût éloigné d'auprès de lui; en cas de refus, le Supérieur général avait ordre de retirer ses moines de Saint-Antoine et de fermer le monastère (3).

A cet effet, deux religieux d'une audace

(1) *Rapport*, p. 13.

(2) *Rapport*, p. 14.

(3) Lettre de M^{sr} G. Adam, 1784.

(4) Lettre patriarcale, p. 5.

(1) P. 15.

(2) Lettre patriarcale, p. 5. Cependant, M^{sr} Adam, *loc. cit.*, et le *Rapport*, p. 15-16, ajoutent que Théodose envoya en même temps une autre suspense au P. Bénédicte et au Supérieur général. Celui-ci s'y soumit, mais Bénédicte ne la respecta guère.

(3) Lettre de M^{sr} G. Adam, 1784.

rare, les PP. Clément Tabib et Sophronios, vont à Qarqafé, avec des ordres précis et une procuration générale, signifier au patriarche, de la part de l'émir, d'avoir à se séparer du P. Sabbâgh. Théodose VI y opposa un refus formel. Là-dessus, les deux envoyés essayent de disperser les religieux dans d'autres couvents, font l'inventaire du monastère, apposent les scellés sur la cellule du supérieur et se disposent à dépouiller l'église, lorsque des querelles éclatent entre les moines eux-mêmes et arrêtent les deux audacieux. En vain Théodose VI les avait-il menacés des censures ecclésiastiques et de la colère divine. Le lendemain, les deux envoyés s'apprétaient à dépouiller l'église lorsque Sarrouf arrive à l'improviste, et sa seule présence suffit à les mettre en fuite (1). Le patriarche, cependant, avait, dans un moment de colère, porté l'excommunication majeure contre le P. Bénédictos (2).

Grande frayeur des Chouérites à cette nouvelle. Se présentant chez M^{gr} Adam, ils le supplièrent de prendre les mesures nécessaires pour mettre fin à ces abus et apaiser la colère patriarcale. M^{gr} Adam hésitait beaucoup parce qu'il n'était pas en crédit auprès de Théodose VI, et que Sarrouf ainsi que le P. Sabbâgh trouvaient toujours l'occasion de le noircir à ses yeux. Séance tenante, les Chouérites rédigeaient une procuration en bonne et due forme, qu'ils remirent entre ses mains avant de se retirer. Voici la traduction de cette pièce que nous ont conservée les *Annales* (3):

TRÈS VÉNÉRÉ SEIGNEUR,

Votre Grandeur n'ignore pas l'état lamentable dans lequel se trouve notre Congrégation, par suite des agissements de ceux dont nous attendions aide et charité. Or, puisque Dieu vous a établi le soutien du droit et le défenseur de l'opprimé, puisque votre zèle est connu de tous et que d'in-

nombrables motifs vous portent à nous secourir dans ces circonstances difficiles, nous supplions votre charité, par les plaies de notre Sauveur Jésus-Christ, de vouloir bien être notre procureur dans toutes ces affaires, pour défendre les droits de notre Congrégation, droits approuvés et confirmés par le Siège apostolique, et ne point permettre que ses privilèges soient dénaturés. Nous acceptons tout ce que nos Constitutions nous prescrivent touchant l'obéissance que nous devons à S. B. le patriarche, ainsi qu'au vénéré métropolitain du diocèse. Et, par la grâce de Dieu, nous n'avons jamais méprisé aucun de leurs droits, comme aussi nous ne voudrions guère qu'on portât atteinte aux nôtres. Nous conjurons donc votre haute sollicitude de prendre en main notre cause, nous qui sommes vos enfants et qui recourons à vous. Si vous négligez notre cause, nous vous demanderons compte de la ruine de cette Congrégation devant le tribunal du juste Juge et devant celui du Siège apostolique, auquel nous tenons à recourir par votre intermédiaire. Vous avez tout droit pour prendre les moyens que vous jugerez nécessaires en vue du triomphe de notre cause, sans vous inquiéter de notre assentiment. Nous sommes entièrement à vos ordres; et pour vous assurer de notre adhésion complète à toutes les mesures que vous ordonnerez, nous vous remettons ce *σάκκον*, indice d'une procuration légitime, signée de nos mains et scellée de nos cachets.

Écrit le 19 avril 1782.

Suivent les signatures du Supérieur général, de quatre assistants, des supérieurs de tous les monastères et de quelques autres religieux.

*
**

Ici laissons la parole à M^{gr} Adam, il nous fera lui-même le récit de l'entrevue qu'il eut à ce sujet avec le patriarche, avec une ingénuité et une simplicité qui nous ont fort surpris.

Je me suis rendu au couvent de Saint-Antoine. Or, le jour même de mon départ, le métropolitain Ignace fit soudain son apparition à Zouq-Mikaïl, et, de très bonne heure, il lut à l'église paroissiale, en présence de tous les laïques, l'excommunication lancée contre le P. Bénédictos. Les

(1) Lettre de M^{gr} G. Adam, 1784; Lettre patriarcale, p. 5-6; *Rapport* des Chouérites, p. 17.

(2) Lettre de M^{gr} G. Adam, 1784; Lettre patriarcale, p. 8.

(3) T. I^{er}, cah. XXXIX, p. 475-477.

religieux me dépêchèrent un courrier spécial pour m'en instruire; j'ai continué mon chemin sans mot dire. Arrivé à Saint-Antoine, je me suis hâté d'aller présenter mes respects à Sa Béatitudo. Le patriarche me reçut avec un mépris, une froideur indicibles; ce qu'il n'aurait point fait avec le dernier des fidèles. Je me suis cependant résigné à cette première insulte et j'ai dû loger dans une cellule du monastère (1). J'ai demandé à souper et j'ai prié le patriarche de me donner de l'avoine pour ma monture: il ne fit ni l'un ni l'autre. J'ai de même supporté cette seconde insulte; et, le lendemain, j'ai demandé une seconde audience. Sa Béatitudo me reçut avec beaucoup de calme et comme honteuse de sa froideur à mon endroit. Je lui ai représenté tous les maux causés par ces querelles regrettables, je lui ai respectueusement exposé mon avis sur les mesures à prendre pour les réprimer. Sa Béatitudo m'écouta en silence et, un moment, je me suis donné l'illusion de l'avoir pleinement convaincue. Puis elle me dit :

— Le métropolitain Ignace sera ici ce soir même; dès son arrivée, nous verrons ce qu'il y aura de mieux à faire pour arrêter ces scandales.

Cependant, j'ai pu me persuader une fois de plus que Sa Béatitudo avait signé et scellé les *dix articles* sans en avoir pris connaissance (2), et qu'elle avait remis à plus tard de les examiner et de les rectifier.

Or, le métropolitain arriva le soir même, et, le lendemain nous avons eu une nouvelle réunion, pendant laquelle Sa Béatitudo me pria d'exposer mon opinion touchant la suspension du P. Joasaph et l'excommunication du P. Bénédictos. Je lui ai répondu :

— Si Votre Béatitudo me permet de parler en toute liberté de conscience, je suis prêt à le faire; mais si ma franchise vous offusque, j'aime mieux garder le silence.

Sa Béatitudo me pria quand même d'ex-

poser mes vues à ce sujet. J'ai expliqué alors comment la suspension du P. Joasaph n'était point canonique, pour les deux raisons suivantes: 1° parce qu'elle était portée contre un péché passé dont le coupable s'était repenti et qui n'était que secret; 2° parce que la punition de cette faute est du ressort du Supérieur général, suivant la teneur des constitutions approuvées par le Siège apostolique. En outre, le métropolitain n'a pas fait au Supérieur général les trois avertissements préalables, tels que l'exigeait l'un de ses dix articles qui ne lui permet de sévir qu'en cas de négligence du Général. Enfin, le P. Joasaph n'a pas encouru la suspension en n'avouant pas sa faute au métropolitain, parce que le coupable n'est pas tenu de déclarer son crime secret, notamment à qui n'a aucun droit à le corriger.

Le patriarche me pria ensuite d'exposer mes vues touchant l'excommunication qu'il avait lui-même portée contre le P. Bénédictos. Je lui ai répondu que cette excommunication n'a été causée par aucun motif plausible, qu'elle n'avait pas été précédée au préalable des avertissements requis et que le crime qui l'a occasionnée n'a pas été suffisamment établi. Or, avant que je finisse, Sa Béatitudo entra dans une grande colère contre moi et se prit à m'imputer des choses auxquelles je n'ai jamais pensé. D'après elle, ce serait moi qui aurais poussé les PP. Joasaph et Bénédictos à mépriser l'un la suspension et l'autre l'excommunication, alors que je les avais exhortés à les respecter, comme je l'ai déjà dit. Mais, lorsque Sa Béatitudo me pria d'exposer mes vues à ce sujet, je l'ai fait en toute liberté et conformément à ma conscience. Or, au lieu de m'écouter, au lieu de prendre connaissance des motifs que j'exposais, le métropolitain Ignace s'unit à Sa Béatitudo pour m'insulter et m'injurier le plus qu'il put; il éleva la voix outre mesure et, dans le feu de la colère, il me dit que lors même que lui, métropolitain, enseignerait une seule nature en Jésus-Christ, moi, je ne devrais point dire qu'il y en a deux..... Je n'ai pas manqué de lui faire des ripostes aussi aigres, puis il me défendit de célébrer pontificalement dans tout son diocèse, tant que je combattrais ses idées (1). Enfin, après des

(1) La résidence patriarcale était isolée du monastère, et les prélats de passage auprès du patriarche devaient y être logés et nourris.

(2) Cette déclaration nous étonne quelque peu; malheureusement, elle n'est que trop vraie; Théodosios semble l'insinuer dans ses lettres du 9 mars 1784 et du 18 février 1783; et le P. Bénédictos lui reproche sa négligence en ce point, 10 mars 1783.

(1) M^{re} Adam, archevêque d'Alep, n'a jamais

propos peu courtois de part et d'autre, je leur ai dit :

— Si mon enseignement ne vous plaît point, prenez-vous en à ceux qui l'ont inséré dans leurs ouvrages, notamment aux Souverains Pontifes et aux conciles œcuméniques, car je n'ai rien dit qui y soit opposé.

Mais, qui gagne-t-on à des éclaircissements péremptoires, lorsque la passion s'est emparée de l'homme? Là-dessus, je les ai quittés brusquement, et, le lendemain, je revins à Saint-Michel, où j'ai fait tout le possible pour convaincre le Révérend Père Général, le P. Bénédicte et tous les autres religieux de se présenter en personne devant Sa Béatitude pour la prier de lever ses censures et obtenir ses bonnes grâces (1).

Les Chouérites se rendirent donc auprès du patriarche et eurent la bonne fortune d'opérer avec lui une réconciliation complète. Le patriarche était presque honteux d'avoir tant usé contre eux des censures ecclésiastiques. Il ne voulait plus entendre parler du passé et ne savait comment qualifier sa conduite à leur égard, encore moins produire un seul motif plausible qui eût légitimé cette rigueur. En vérité, Théodose VI avait été joué par Sarrouf et le P. Simaân Sabbâgh, et son extrême faiblesse ne lui permettait aucune résistance aux instigations de ses deux mauvais génies (2).

Le surlendemain, Sarrouf arrivait à Saint-Antoine; les Chouérites firent, de même, la paix avec lui; ils le prièrent ensuite de retirer ses dix articles, et les discussions durèrent dix jours entiers, sans qu'on pût arriver à un résultat positif. Enfin, les Chouérites pressèrent Sarrouf ou bien de retirer ses dix articles,

ou bien d'accepter qu'ils fussent soumis à l'examen et au jugement d'un synode provincial, uniquement composé des évêques les plus instruits de la nation et des Supérieurs généraux des trois Congrégations religieuses (salvatorienne, libanaise et antonine), sous la présidence du patriarche. Devant cette sommation, Sarrouf, qui doutait fort de la justice de sa cause, aima mieux laisser traîner les choses en longueur. Il se leva et remit au patriarche un acte officiel par lequel il en appelait au jugement suprême du Siège apostolique. Les Chouérites imitèrent son exemple et, dès lors, toute discussion fut suspendue.

Avant de se séparer, les Chouérites prièrent le patriarche de leur livrer un écrit officiel relatant cet appel à Rome et recommandant aux deux parties adverses de cesser les hostilités, tant que le Saint-Siège n'aurait pas tranché le différend. Théodose VI leur remit alors le document suivant :

Gloire à Dieu toujours!

Théodose, par la miséricorde du Dieu très haut, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Notre frère Ignace et nos fils les religieux de Saint-Jean se sont présentés chez nous dans le but d'opérer leur réconciliation. Or, après beaucoup de peine nous n'avons pas réussi à les mettre d'accord; c'est pourquoi ils en ont appelé au jugement du Siège apostolique. Nous croyons de notre devoir de recommander aux deux parties toute cessation des hostilités, suivant que l'exige le droit d'appel.

Écrit le 5 mai 1782 [L. S.] (1).

*
*
*

Dans le même temps, le patriarche recommanda aux Chouérites de prier, soit M^{gr} Adam, soit M^{gr} Michel Fadel, archevêque maronite de Beyrouth, de publier en ce sens un *fatwa* qui s'appuierait sur des preuves tirées du droit canonique et du droit civil. M^{gr} Adam déclina cette

résidé dans son diocèse, par suite des persécutions des orthodoxes. Il s'était réfugié à Zouq-Mikaïl, au monastère chouérite de Saint-Michel, d'où il gouvernait son diocèse par ses mandements épiscopaux et ses ouvrages doctrinaux, tous entachés de gallicanisme, comme l'on sait. Très versé dans la science du droit, les Machaïkhs du Liban lui avaient confié la fonction de juge et ils le consultaient dans toutes leurs difficultés. Il mourut à Zouq-Mikaïl le 10 octobre 1809.

(1) Lettre de M^{gr} G. Adam, 1784.

(2) *Rapport*, p. 19-21.

(1) *Annales*, t. 1^{er}, cah. LI, p. 618-619; Lettre de M^{gr} G. Adam, 1784; *Rapport*, p. 21-24; Lettre patriarcale, p. 19.

offre et renvoya cet honneur à M^{gr} Fadel, dans le but de ménager la susceptibilité de Sarrouf (1). L'archevêque maronite s'acquitta de ce travail qu'il soumit à l'approbation du patriarche, puis à celle de M^{gr} Adam, qui l'apostilla ainsi : « Ce *fatwa* est conforme aux lois ecclésiastiques, et il est nécessaire, en droit et en conscience, de le mettre en pratique. »

Sarrouf, lui, se montra grandement froissé de ce *fatwa* et il continua à chercher chicane aux Chouérites, qui ne tinrent aucun compte de ses tracasseries. Il s'attaqua donc à M^{gr} G. Adam et écrivit contre lui des abominations qu'il adressa aux Machaïkhs du Liban, auprès desquels M^{gr} Adam jouissait d'un grand crédit. L'archevêque d'Alep, qui n'était pas tendre pour son adversaire, lui répliqua sur le même ton, ce qui ne manqua pas de provoquer des scandales. En fin de compte, M^{gr} Adam proposa un synode des évêques de la nation melchite pour régler ces difficultés. Sarrouf ne voulut rien entendre, et M^{gr} Adam, soutenu par le patriarche, continua de célébrer pontificalement à Zouq-Mikail, malgré les défenses réitérées de l'évêque de Beyrouth (2).

Repoussé de tous les côtés et obligé de respecter les droits d'appel au tribunal suprême, Sarrouf dut se résigner à écrire à Rome, comme les Chouérites. Il n'avait pas osé le faire plus tôt, parce qu'il doutait fort de son bon droit. Il se rendit donc à Saint-Antoine, et là, en compagnie du P. Simaân Sabbâgh, il rédigea les lettres les plus calomnieuses contre M^{gr} G. Adam et contre les Chouérites; le faible Théodose VI, toujours sous l'influence de ce métropolitain, y apposa sa signature avec son cachet patriarcal, et ces lettres, confiées à un courrier spécial, furent ainsi portées à Rome.

Quant aux Chouérites, ils rédigèrent un long rapport de 24 pages sur toutes ces querelles monastiques. A part deux

ou trois phrases qui exigeraient quelques corrections, le ton de cette pièce est correct. Il y règne, par ailleurs, un ordre dans les faits et une simplicité dans l'exposition qui nous ont surpris. Quinze autres pièces, dont nous avons traduit les unes *in extenso* alors que nous analysions les autres, au cours de ce récit, furent jointes à ce long document; et, en août 1782, le P. Flavien Turkmany et le Fr. Mathias d'Alep emportaient le tout au tribunal de la S. Cong. de la Propagande (1).

En attendant la réponse de Rome, les Chouérites se promettaient une paix momentanée, un repos d'un ou deux ans tout au moins. Mais ils comptaient sans l'esprit agitateur de Sarrouf qui, lui, ne connaissait pas de fatigue. Il recommença donc les hostilités sur un autre terrain et réclama pour lui le couvent de Mar-Simaân qui était en la possession des Chouérites depuis dix-huit ans (1765-1783).

Le 1^{er} octobre 1742, dit le patriarche Théodose (2), nous avons pris possession de Mar-Simaân qui appartenait à l'émir Soliman Qaïdabéih. Ledit couvent était dans la nudité la plus complète, de sorte que nous n'y avons même pas trouvé une natte misérable, et ses propriétés étaient engagées pour une somme d'argent respectable. Quant à ses bâtisses, nous n'avons pu y rencontrer que la chapelle qui existe encore et deux petites chambres, à côté, qui menaçaient ruine. Or, nous avons payé les dettes, sauvé les propriétés qui étaient en gage et nous en avons acheté de nouvelles, en notre nom et de nos propres deniers : c'est ce dont témoignent les pièces que nous possédons encore. De plus, nous avons réparé les ruines, consolidé les deux chambres et nous y avons placé quelques religieux pour y attendre dans la prière la sentence du juste Juge. Dans notre pensée, ce couvent devait être la résidence de l'évêque de Beyrouth qui doit nous succéder comme patron de ce monastère après notre mort (3).

(1) Lettre de M^{gr} G. Adam, 1784; *Annales*, loc. cit., p. 625-627.

(2) Lettre de M^{gr} G. Adam, 1784; Ananie Mounayer, p. 33-34; Lettre patriarcale, p. 18-19,

(1) *Annales*, t. 1^{er}, cah. LI, p. 629; A. Mounayer, p. 33-34.

(2) *Lettre patriarcale*, p. 1-3.

(3) Dans la pensée du patriarche, ce couvent devait servir de *Séminaire* où se formeraient les

Or, sur ces entrefaites, Dieu a permis certaines vicissitudes qui ont affligé notre nation, principalement à la mort de Cyrille, notre prédécesseur, et à l'élection de notre frère Maxime sur le siège patriarcal d'Antioche (1760). Enfin, après la mort de ce dernier, la Providence a placé sur nos épaules le lourd fardeau de la charge apostolique (1761), et, après notre élévation sur le siège patriarcal, les nombreux troubles qui agitaient notre Eglise ne nous ont point permis de mettre ordre à la discipline ecclésiastique et religieuse qui devait régner parmi les religieux de Mar-Simaân. Nous avons donc résolu de le livrer à notre successeur sur le siège de Beyrouth, car telle avait été notre intention première. Mais, deux motifs nous ont retenu : 1° Les religieux que nous avons réunis à Mar-Simaân ne consentaient à avoir d'autre supérieur que nous, et, par malheur, les persécutions qui sévissaient alors dans le pays ne nous permettaient guère un plus long séjour dans le couvent pour y consolider ce que nous avions commencé ; 2° le P. Jacques Sajâti, Supérieur général des moines qui nous cherchent querelle à présent, nous avait conjuré de lui livrer ledit couvent, et nous avons acquiescé à sa demande.

Nous avons donc fait donation de notre couvent aux moines de Saint-Jean, sans que ces religieux aient aucun droit à notre donation, comme en témoigne l'acte judiciaire qu'ils possèdent. Or, depuis cette époque, dix-huit années se sont écoulées.

Cependant, malgré toutes les tracasseries des moines, Théodose VI n'aurait jamais osé revenir sur sa donation sans les sollicitations pressantes de son secrétaire et de l'évêque de Beyrouth. Au milieu de ces troubles monastiques, Sarrouf crut le moment propice pour s'emparer de Mar-Simaân et en chasser les Chouérites sans coup férir. Sûr d'obtenir tout de la faiblesse de Théodose, il eut recours aux lumières de son complice, le P. Simaân Sabbâgh. Séance tenante, le

secrétaire patriarcal lui rédigea un acte officiel en bonne et due forme qui remettait le couvent aux mains du métropolitain de Beyrouth. A la vue de tant d'audace, Théodose recula d'épouvante, et comme il hésitait à signer la pièce qu'on lui présentait, le secrétaire signa pour lui et y apposa le cachet officiel du patriarche (1).

Ainsi armé, Sarrouf n'eut rien de plus pressé que de se rendre à Salima, auprès des émirs Soliman et Ismaël, propriétaires du couvent. A la vue de la signature patriarcale, ils apposèrent leurs cachets à côté, « dans le seul but, disaient-ils plus tard à Théodose, de vous faire plaisir » (2). Après cette première victoire, Sarrouf tint à signifier aux Chouérites d'avoir à déloger, mais ils ne le lui permirent pas. Sans perdre de temps, le P. Bénédicte se rendit à Salima et exposa aux yeux des émirs tous les actes judiciaires qui donnaient aux Chouérites un droit inaliénable sur Mar-Simaân. Ces pièces étaient toutes signées et cachetées par le patriarche et par les émirs eux-mêmes, et elles étaient parfaitement valables (3), car la donation de Théodose VI avait été confirmée par les tribunaux et les gouverneurs.

Confus d'avoir signé les pièces de Sarrouf, les émirs firent des excuses aux Chouérites et adressèrent à Théodose la lettre suivante :

A notre cher frère le vénéré patriarche Théodose. Que Dieu le conserve!

Nous avons reçu votre lettre et l'acte officiel que vous aviez remis à notre ami le métropolitain Ignace, pour que nous y apposions notre signature et le rendions ainsi possesseur du couvent de Mar-Simaân. Or, nous avons tout exécuté dans le seul but de vous faire plaisir. Mais, bientôt

prêtres qui se destinaient à exercer le saint ministère dans le vaste diocèse de Beyrouth. Voir le discours d'Agapios III Matar à l'ouverture du synode de Saint-Michel qui condamna la Congrégation siméonienne de Sarrouf.

(1) Recueil manuscrit de pièces et documents anciens, trouvés à Deir-Chir, p. 135; lettre du P. Bénédicte au patriarche, 10 mars 1783.

(2) Lettre de l'émir Soliman à Théodose VI, avril 1783.

(3) *Annales*, t. 1^{er}, cah. LII, p. 656-658; A. Mounayer, 34-35.

après, nous avons eu la visite de notre ami le vice-général et des supérieurs des monastères qui nous ont blâmé d'avoir agi de la sorte; car ils n'ont rien fait qui motivât ce revirement de votre part. De plus, ils possèdent des pièces authentiques, signées par vous et par nous, et qu'il nous est impossible de nier, car nous les avons confirmées par un serment solennel. C'est pourquoi il ne nous convient pas, encore moins vous convient-il de changer ainsi ce que nous avons confirmé par notre signature et notre cachet. Que si vous avez des motifs de vous plaindre de cette Congrégation, vous devez vous rappeler que vous en êtes le père et le fondateur, et un père pardonne toujours à ses enfants coupables. Nous vous prions donc de laisser le couvent aux mains des religieux, sans rien changer à la marche des choses, et d'agréer nos salutations.

Votre ami sincère SOLIMAN.

A témoigné de ce qui précède *Kesraouan Kassab*.

A témoigné de ce qui précède *Saab Kassab*.

Avril 1783.

Théodose VI, un moment ébranlé, fut rassuré et affermi par son secrétaire qui, séance tenante, lui rédigea la lettre suivante :

A notre cher ami, le plus glorieux des émirs, Soliman le vénéré. Que Dieu le conserve!

Nous avons reçu votre lettre avec plaisir. Quant à ce que vous nous dites concernant notre couvent de Mar-Simaân, nous apprenons à Votre Excellence que, si nous avons dû revenir sur notre donation, c'est pour les deux motifs suivants : les religieux n'ont point fait valoir les propriétés du monastère et ils n'y ont élevé aucune construction; en outre, ils ne nous ont témoigné aucune gratitude pour notre donation. Et, maintenant, nous portons à votre connaissance que ce couvent qui nous appartient, nous l'avons légué au patriarche qui nous succédera et nous l'avons remis aux mains de notre frère le métropolitain Ignace. Il ne nous appartient donc plus de changer d'avis à ce sujet.

Veillez confirmer notre legs et que Dieu vous conserve.

† THÉODOSE, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Écrit en avril 1783. [L. S.]

Les Chouérites étaient une fois de plus déçus dans leurs espérances. Ils eurent recours à M^{re} Michel Fadel, de Beyrouth, qui publia en leur faveur deux *fatwas* (1) blâmant énergiquement le patriarche de revenir sur une donation qui ne lui appartenait plus. Pour y répondre, Théodose, ou plutôt son secrétaire, lança la *lettre patriarcale* du 1^{er} août 1783, qui s'efforçait de justifier sa conduite (2).

L'affaire n'avancait guère. Finalement, le P. Bénédicte eut recours à l'émir Joseph Gemblatt, gouverneur de tout le Liban, et lui persuada d'ordonner la réunion d'un synode qui serait composé du patriarche, des Supérieurs majeurs chouérites et de certains hommes compétents, pour y discuter les droits de Chouéir sur Mar-Simaân et trancher ce différend. Sarrouf ne devait point paraître à cette assemblée, mais au moment même de la réunion, il fit soudain irruption dans la salle. Du coup, les discussions cessèrent, pendant que le P. Bénédicte s'écriait : « J'en appelle à Rome pour prouver mes droits sur ce couvent. » Et, aussitôt, les membres du synode de conclure : « Puisqu'il en est ainsi, les moines de Mar-Simaân demeureront dans le couvent, sous la conduite de leur Supérieur, jusqu'à ce que Rome prononce son jugement. Alors la partie dont les droits seront reconnus entrera en possession du monastère. »

Là-dessus, on leva la séance et les Chouérites restèrent maîtres du couvent (3).

(A suivre.)

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

(1) *Recueil manuscrit*, p. 143-145.

(2) *Lettre patriarcale*, p. 10-20.

(3) *Annales*, t. 1^{er}, cah. LII, p. 632-634; Ananie Mounayer, p. 34-35.

COUP D'ŒIL SUR L'ÉGLISE BULGARE

Une fois la Bulgarie devenue royaume indépendant, on pouvait croire que l'Église exarchiste allait se scinder en deux fractions autonomes : d'un côté, l'Église du royaume bulgare, gouvernée par un saint synode ou par un patriarche, qui ressusciterait la gloire de Tirnovo; de l'autre, l'Église bulgare de Turquie, continuant à être régie par l'exarque qui réside à Constantinople. Du coup, les sujets orthodoxes du tsar Ferdinand auraient cessé de tomber sous les anathèmes du concile grec de 1872, puisque, d'après le principe des Églises autocéphales, tout royaume indépendant a le droit d'avoir une organisation ecclésiastique autonome. Le schisme bulgare aurait été réduit des deux tiers, et ne seraient restés entachés de l'hérésie phylétiste que les exarchistes de Thrace et de Macédoine.

Ce beau projet est venu à l'idée de bien des gens en Bulgarie et en Turquie, et sans doute il se serait réalisé, si des motifs politiques n'en avaient détourné les Bulgares, ou si les Turcs avaient su profiter de l'occasion que leur offrait la proclamation de l'indépendance pour détruire une institution hybride qui, plus encore que par le passé, va devenir un danger pour l'intégrité de leur empire. En fait, tout est resté dans le *statu quo*. L'exarque, M^{sr} Joseph, continue d'être le chef de toute l'Église bulgare, tant de celle du royaume que de celle de Turquie; il n'y a eu qu'une innovation : depuis l'an dernier, l'exarque a remplacé la simple Commission laïque qui l'assistait par un saint synode de quatre membres, pris parmi les métropolitains de Turquie, et par un Conseil mixte.

Cela fait donc, pour une seule Église, deux synodes, l'un à Sofia, et l'autre à Constantinople. C'est un phénomène dans le monde orthodoxe, et c'est peut-être l'indice d'une séparation prochaine, qui, sans doute, si elle se produit, sera plus

apparente que réelle. Impossible, d'ailleurs, de deviner quelle forme prendront les futures relations des deux fractions de l'Église bulgare entre elles. Depuis quelques années, il est difficile de prophétiser sur l'Orient. Les diplomates en savent quelque chose. Contentons-nous de jeter un coup d'œil sur la situation actuelle de l'Église bulgare prise dans son ensemble, et de noter les derniers événements susceptibles d'intéresser le lecteur.

I. LE SAINT SYNODE DE SOFIA.

On sait que le saint synode de Sofia se compose de quatre métropolitains élus tous les quatre ans par tous les métropolitains du royaume. En droit, c'est l'exarque qui en est le président; en fait, celui-ci, résidant habituellement à Constantinople, est remplacé par un métropolitain. Actuellement, c'est le métropolitain de Dorostol ou Silistrie, M^{sr} Basile, qui remplit cette fonction.

Le synode a pris dernièrement possession du nouveau bâtiment, construit exprès pour lui dans la rue de Paris. L'édifice, qui n'est pas encore complètement terminé, n'a pas coûté moins de 500 000 francs. On le dit dans le vieux style bulgare. Il comprend deux étages; au premier, se trouvent le salon de réception, la salle des séances, la chancellerie, les archives et la bibliothèque. Tous ces appartements sont de dimensions fort modestes; la bibliothèque l'est encore plus par le nombre des volumes; on y conserve quelques antiquités trouvées en 1905 dans le tombeau du dernier patriarche de Tirnovo, Euthyme. On a aménagé des chambres particulières pour ceux qui travaillent à la traduction de la Bible en langue bulgare, traduction dont nous aurons l'occasion de parler tout à l'heure. Le second étage est occupé par les métropolitains, à raison de deux chambres chacun. La salle à manger est commune.

Les métropolitites vivent ainsi un peu comme des moines. La simplicité dans le train de vie est, d'ailleurs, une des caractéristiques des évêques bulgares. Presque rien dans le costume ne les distingue des prêtres et des diacres. On ne les voit point se prélasser dans de superbes équipages. La voiture de saint François est celle dont ils usent le plus souvent. Contrairement à ce qui se passe dans le patriarcat œcuménique, les translations d'un siège épiscopal à un autre sont chose inconnue en Bulgarie.

II. BUDGET DE L'ÉGLISE BULGARE EN 1910.

Comme la plupart des Eglises orthodoxes, l'Eglise bulgare est pauvre. Elle vit du casuel quotidien, des revenus de certaines fondations et de subventions du gouvernement. Pour l'année 1910, le budget des cultes voté par la *Sobranie* a été de 2 040 138 francs, ainsi répartis :

Subvention accordée à l'exarque, 312 598 francs ;

Traitement des métropolitites, 85 800 fr. ;

Traitement des évêques et coadjuteurs, 15 800 francs ;

Gratification supplémentaire aux prêtres, 1 370 000 francs ;

Entretien du Séminaire de Sofia, 105 000 francs ;

Entretien du chœur des chantres, 12 000 francs ;

Entretien des diacres du saint synode, 3 000 francs ;

Subvention au clergé dissident, 131 970 francs.

Les fondations dont le saint-synode a l'administration fournissent environ 2 millions de francs. Il faut signaler, parmi les principales, celle du métropolitite Méléce (115 000 fr.) pour l'édition des livres liturgiques ; celle de la confrérie sacerdotale (106 000 fr.), pour les besoins du clergé ; celle du métropolitite Panarète (2 550 000 fr., avec une propriété de 200 000 fr.), pour les bourses ecclésiastiques et l'édition de livres pieux ; la fondation pour la prédication (1 100 000 fr.) ; la fondation du métropolitite Grégoire (16 000 fr.) pour

les bourses ecclésiastiques ; la fondation de Nicolof (16 000 fr.) pour des prix aux séminaristes qui se distinguent dans l'étude des langues classiques.

Ces ressources sont insuffisantes pour faire face à tous les besoins. Le modique traitement que reçoivent du gouvernement les popes des villages doit être complété par le casuel ; mais celui-ci est assez maigre dans un pays où le sentiment religieux baisse de plus en plus. Le clergé ne peut d'ailleurs compter en aucune manière sur une augmentation de traitement de la part du gouvernement. Loin de là ; les politiciens hostiles à la religion commencent à parler de séparer l'Eglise de l'Etat et de confisquer les biens des monastères, comme cela s'est fait en France. C'est en prévision de cette éventualité que le clergé bulgare se préoccupe d'établir une fondation au capital de 50 millions. Un projet a déjà été élaboré à cette fin par M^{sr} Néophyte, évêque de Vélitsa.

III. LES SÉMINAIRES.

Chez les Bulgares comme chez les Grecs, la formation intellectuelle et morale du clergé laisse beaucoup à désirer. La plupart des prêtres ne reçoivent encore qu'une instruction élémentaire. Pour tout le royaume de Bulgarie, il n'y a eu jusqu'à ce jour qu'un seul Séminaire. Etabli d'abord à Samokov, il s'est transporté depuis sept ans dans la capitale, sur les hauteurs de Kourou-Bulgar. Le bâtiment est admirablement bien aménagé au point de vue de l'hygiène, mais il est trop petit et l'on songe dès maintenant à l'agrandir. Le programme des études est calqué, dans l'ensemble, sur celui des Séminaires russes. On n'y enseigne pas moins de trente-sept matières, parmi lesquelles il faut signaler la procédure ecclésiastique, la chimie, la cosmographie, la géographie physique, l'instruction civique, la zoologie, la botanique, l'économie rurale, l'hygiène, toutes sciences qui ne sont point portées au programme des Séminaires russes. Il y a, chaque jour, six leçons de cinquante minutes. C'est un bourrage en règle.

Le Séminaire et tout son personnel dépendent immédiatement du saint synode. Recteur, professeurs et élèves mangent dans un réfectoire commun. On ne reçoit que les sujets ayant passé trois ans dans un gymnase. Il s'en faut que tous les séminaristes embrassent l'état ecclésiastique. Comme la plupart ont terminé leurs cours à l'âge de vingt-deux ou de vingt-trois ans, et qu'ils ne peuvent recevoir le sacerdoce avant vingt-cinq ans, il leur arrive bien souvent de quitter le *rasso* dans l'intervalle et de choisir une autre carrière. Pendant l'année scolaire 1909-1910, le Séminaire a compté 149 élèves. Sur ce nombre, 19 ont reçu leur diplôme de fin d'études. Comptez que le tiers renonce à l'état ecclésiastique, il ne restera qu'une douzaine de recrues. C'est bien peu, si l'on songe que, d'après une statistique de 1909, il y a dans le royaume 11 éparchies, 214 églises urbaines, 2 056 églises rurales et 3 344 790 fidèles sur une population totale de 4 252 861 âmes. Le nombre des prêtres séculiers, d'après la même statistique, est de 1917. Il y a en plus 11 diacres et 5 protodiacres.

Dans ses séances de mai dernier, le saint synode a décidé la création d'un nouveau Séminaire, au monastère stavropégiaque de Batchkovo. L'instruction qui y sera donnée sera sensiblement inférieure à celle du Séminaire de Sofia. Les cours ne dureront que trois ans et, au lieu de trente-sept matières; le programme n'en aura que vingt, à savoir : la Sainte Ecriture, la théologie fondamentale, la théologie dogmatique et polémique, la morale, la pastorale, la liturgie, l'homélique, l'histoire générale de l'Eglise, l'histoire de l'Eglise bulgare, la langue bulgare, le slavon, la géographie nationale, l'histoire nationale, l'instruction civique, l'arithmétique, l'économie rurale, l'hygiène, la langue russe, le chant liturgique, la musique pour ceux qui le désireront. Heureuses les têtes bulgares qui peuvent, en si peu de temps, s'assimiler tant de choses ! On exigera des élèves, comme conditions d'admission, trois ou quatre ans de gym-

nase et une pension annuelle de 240 francs.

Comme le produit des pensions ne suffira pas à l'entretien du Séminaire, le reste des frais sera supporté par les monastères stavropégiaques et diocésains. Ainsi l'a prescrit le saint synode dans une lettre adressée, le 16 juillet dernier (v. s.), aux autorités diocésaines et aux monastères stavropégiaques. La somme que devra fournir chaque monastère n'est pas fixée, mais elle devra s'élever au moins au dixième des revenus, attendu que l'école cléricale a besoin de 25 à 30 000 francs par an pour subsister.

Pendant que le saint synode s'ingénie à trouver des ressources pour un nouveau Séminaire, songe-t-on en Bulgarie qu'il y a, à Chipka, une belle église et un Séminaire bâtis par les Russes au prix de 700 000 roubles, et qui restent vides ? L'entretien n'en coûte pas moins de 10 000 roubles par an. Qui boude, des Bulgares ou des Russes ? Je l'ignore.

Il n'existe pas, en Bulgarie, d'enseignement ecclésiastique supérieur. On a songé pendant longtemps à créer une Faculté de théologie à l'Université de Sofia. On voudrait plutôt maintenant une Académie ecclésiastique sur le modèle des Académies russes. Mais les ressources manquent pour l'établir. En attendant, les clercs qui veulent recevoir une formation supérieure vont étudier en Russie ou à Tchernovitz. L'Eglise bulgare n'a pas, du reste, tiré jusqu'ici grand profit de ses *candidats en théologie*, une centaine environ, qui lui sont revenus de Russie et d'ailleurs. Tous, à l'exception de trois, professent dans les établissements laïques.

En Turquie, l'Eglise exarchiste possède le Séminaire de Chichli et l'école cléricale d'Uskub, qui correspondent assez bien au Séminaire de Sofia et au nouvel établissement de Batchkovo. Seulement, le Séminaire de Chichli n'atteint guère la fin pour laquelle il a été créé. Presque tous les élèves qui, une fois leurs cours terminés, se décident à embrasser l'état ecclésiastique — le nombre de ceux-là varie de sept à quinze par an, — ne veulent pas

rester en Turquie et prennent le chemin de la Bulgarie. L'an dernier, l'exarque résolut de prendre une mesure énergique pour arrêter cet exode. Il décida que désormais on ne délivrerait plus aux séminaristes de certificat leur permettant d'exercer le ministère dans le royaume bulgare. Le résultat fut que quatre-vingt-dix élèves quittèrent le Séminaire. On devine que la sortie de cette année n'a pas été nombreuse.

Les cours de l'école cléricale d'Uskub durent trois ans. On y reçoit des sujets de seize à vingt ans ayant terminé l'école primaire. On y enseigne, comme à Batchkovo, les sciences sacrées et profanes. Le tout doit faire un bagage assez élémentaire. Tous les futurs papes, d'ailleurs, n'ont pas la chance de parcourir ce beau programme. Plusieurs ne font qu'un an d'études et n'ont que le temps d'apprendre le minimum absolument indispensable pour célébrer les offices liturgiques et donner au peuple les premiers éléments de la doctrine chrétienne.

IV. LES MONASTÈRES.

Dans la lettre du saint synode datée du 16 juillet, dont il a été parlé plus haut, on trouve un bel éloge de l'influence intellectuelle et civilisatrice des anciens monastères bulgares.

Comme on le sait, dit la circulaire, les monastères furent, à l'époque de notre servitude, les seuls centres cultivés de notre patrie. Leurs *Kélis* furent autant d'écoles. De là est sortie la civilisation de notre nation; de là, l'esprit national tira sa force. Là s'éveilla d'abord la conscience nationale pour la libération ecclésiastique et politique. Les monastères furent les sources et les refuges sacrés de l'idéal national et des hautes vertus morales.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner dans quelle mesure cet éloge pompeux est mérité. Ce qui est certain, c'est qu'actuellement les monastères bulgares végètent misérablement. La statistique de 1909 porte, pour tout le royaume, 75 monas-

tères d'hommes et 16 monastères de femmes habités par 169 moines et 260 religieuses. On voit que le nombre des moines est tout à fait insignifiant, deux par monastère en moyenne. Ce nombre diminue de jour en jour. Les biens monastiques sont évalués à une dizaine de millions et suffisent largement à nourrir les religieux. On comprend que le saint synode ait interdit les quêtes à ces derniers. Il leur a également recommandé d'éviter le gaspillage et de mieux exploiter leurs fonds, qui pourraient fournir le double des revenus actuels. Ce sera le meilleur moyen de faire taire les langues médisantes, et peut-être de conjurer la confiscation que réclament certains hommes politiques.

V. RELATIONS ENTRE LE HAUT ET LE BAS CLERGÉ.

L'antagonisme entre le haut et le bas clergé, qui se manifeste à l'état plus ou moins aigu dans toutes les Eglises orthodoxes, n'a fait que croître en Bulgarie depuis que le saint synode a interdit les Congrès sacerdotaux interdiocésains. Obtenir le rétablissement de ces Congrès est une des revendications que le clergé blanc ne cesse de mettre en avant dans les journaux et les revues. Au dernier Congrès panslaviste de Sofia, les représentants du clergé des diverses éparchies ont trouvé le moyen de tenir leur petite réunion à eux et de prendre les deux décisions suivantes : 1° Organiser un Syndicat professionnel de prêtres sur le modèle des Syndicats des instituteurs et des employés de chemins de fer; 2° Créer un organe du Syndicat. Il va sans dire que ces propositions n'ont pas été du goût du saint synode, qui les a censurées sévèrement. Mais les censures ne changent pas la mentalité des papes.

VI. LE PREMIER CONCILE DES ÉVÊQUES BULGARES.

Le 7 juillet dernier, s'est ouvert à Sofia le premier concile des évêques du royaume

bulgare, pour examiner s'il y avait lieu de permettre l'usage de la langue bulgare dans certaines parties de la liturgie. Alors que l'Eglise russe désespère d'avoir son concile national, la petite Eglise du royaume balkanique voit se réunir sans embarras tous ses métropolitains pour trancher une question de discipline. Le fait mérite d'être remarqué, parce qu'il est rare en pays orthodoxe. L'assemblée a été présidée, au nom de l'exarque, par M^{sr} Basile, métropolitain de Dorostol et Tcherven. Y ont pris part avec voix délibérative 9 métropolitains, et avec voix consultative seulement 4 évêques suffragants.

La question de l'usage de la langue bulgare dans la liturgie se posa dès les débuts de la lutte contre les Phanariotes. Pour mieux affirmer leur nationalisme, certains prêtres se mirent à lire l'évangile de la messe, non en slave liturgique, mais en bulgare, d'après la traduction du moine Néophyte Rilski, parue en 1840 (1). Cette innovation ne se généralisa pas, et la lecture de l'évangile se fit régulièrement en slave. Mais voici que, en ces dernières années, la question de la traduction de toute la liturgie en bulgare a été mise à l'ordre du jour, spécialement en Macédoine, où les militants de la plus grande Bulgarie, pour se distinguer des Serbes et mieux combattre leur influence, seraient heureux d'utiliser une différence liturgique. A Salonique et dans les environs, plusieurs prêtres ont commencé de leur propre initiative à lire l'évangile de la messe dans la nouvelle traduction approuvée par le saint synode, en 1909. Cette innovation a soulevé des protestations. C'est alors que le saint synode a décidé de faire examiner la question dans une assemblée plénière des évêques de Bulgarie.

Deux solutions ont été proposées. Certains membres du concile ont appuyé la motion suivante : lire successivement l'évangile et l'épître en slave et en bul-

gare, en commençant par le slave, excepté pendant la Semaine Sainte, où la lecture se fera en bulgare seulement. D'autres se sont prononcés pour la lecture en bulgare seulement de l'évangile, de l'épître, du psautier et des autres extraits de la Sainte Ecriture insérés dans les offices liturgiques. Après une longue discussion, c'est la première proposition qui a été adoptée. On voit qu'elle maintient à la place d'honneur la langue liturgique, tout en satisfaisant les désirs légitimes du peuple. A l'occasion du concile, l'exarque a écrit une belle lettre sur le maintien du slave comme langue liturgique.

Dans deux séances non officielles, le concile s'est occupé de l'instruction religieuse dans les écoles et des moyens de subvenir aux besoins matériels du clergé paroissial. Les écoles publiques deviennent de plus en plus des foyers d'impiété et d'irrégion. L'étude du slave liturgique a été rayée, l'an dernier, du programme des écoles primaires. L'instruction religieuse a été supprimée dans les gymnases, à partir de la cinquième classe; elle n'est maintenue que dans les classes préparatoires, à raison d'une leçon par semaine, ou tout au plus de deux. L'Eglise n'a aucun contrôle sur cet enseignement, qui est souvent donné par des incroyants notoires, et se transforme ainsi facilement en leçon d'incrédulité.

On comprend que les évêques se préoccupent de remédier à ces graves abus. Ils ont adressé des plaintes au ministère, mais celui-ci a, jusqu'ici, gardé le silence. M. Monchanof, ministre de l'Instruction publique, a déclaré dernièrement en plein *Sobranié* que l'Eglise n'avait rien à faire à l'école. Encore quelques années de ce régime, et la nation bulgare nous offrira le spécimen d'une nation complètement athée.

Certains membres du clergé espéraient que le concile ne se bornerait pas à trancher la question de l'emploi de la langue bulgare dans les offices liturgiques, et qu'il agiterait d'autres problèmes plus

(1) Sur cette traduction, voir *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 279-280.

importants. Le *Sovetnik*, organe du clergé libéral, s'était donné le malin plaisir, avant l'ouverture de l'assemblée, de tracer aux membres du concile tout un programme de discussion. Il attirait leur attention sur les points suivants :

1° L'incrédulité et l'indifférentisme dans notre nation; leurs causes et les moyens de les combattre;

2° L'ignorance de l'Église et de son enseignement; la persécution contre les personnes ecclésiastiques dans la vie sociale et privée. Mesures à prendre pour faire cesser cette hostilité;

3° Le mouvement en faveur de la séparation de l'Église et de l'État. Le projet de diviser l'exarchat en deux Églises autonomes. Moyens de combattre ces idées;

4° Les efforts du clergé pour développer son activité pastorale. La désunion qui règne entre le haut et le bas clergé et les idées opposées qui inspirent l'un et l'autre;

5° L'instruction et l'éducation cléricales. Moyens de les améliorer;

6° La froideur et le mépris témoignés aux étudiants ecclésiastiques et à tous ceux qui veulent embrasser la carrière sacerdotale;

7° Le mauvais vouloir que l'on met à ne pas intéresser les laïques aux affaires ecclésiastiques;

8° Le manque d'amour paternel et fraternel entre les pasteurs et les fidèles;

9° Le manque de zèle pour le développement religieux et moral;

10° La tendance à monopoliser le pouvoir ecclésiastique, contrairement au principe synodal de l'Église orthodoxe.

Il y avait certainement là de quoi occuper le concile pendant de longues semaines. Les métropolitains n'ont pas jugé opportun d'aborder toutes ces difficiles questions. Ils se sont contentés de trancher celle qui avait motivé leur réunion, et qui était relativement facile. Quant à une réforme d'ensemble, ils n'ont pas songé à l'entre-

prendre, car ils sentent trop leur impuissance pour la faire aboutir.

VII. — UNE NOUVELLE TRADUCTION DE LA BIBLE EN BULGARE.

Les Bulgares possédaient jusqu'ici deux traductions du Nouveau Testament en leur langue, l'une incomplète, celle de Pierre Sapounof, éditée pour la première fois en 1828; l'autre complète, celle de Néophyte Rilski, dont nous avons déjà parlé. En 1901, le saint synode de Sofia a pris l'initiative d'une nouvelle traduction qui comprendra toute la Bible. Il a nommé à cet effet une Commission de traducteurs dont voici les noms: M. Kostof, secrétaire du saint synode et membre de la Commission; M. N. Natchef, professeur de gymnase; MM. Zlatarski et Tsonef, professeurs de l'Université de Sofia; M. Macaire, bachelier en théologie, protosynelle du saint synode. Chacun d'eux est chargé de traduire une partie de la Bible. Les traductions sont examinées et corrigées en assemblée générale de la Commission, puis soumises au contrôle de deux membres du saint synode, Mgr Siméon, métropolitain de Varna et Preslav, et Mgr Basile, de Dorostol.

La Commission a fait paraître, en 1909, la traduction des évangiles. Il paraît que la traduction de tout le Nouveau Testament est maintenant terminée et qu'on va se mettre à l'Ancien.

Signalons aussi les traductions en bulgare du missel et d'un livre de prières pour les fidèles, dues à l'initiative de l'archimandrite Boris, protosynelle de l'exarque, à Constantinople, et de Mgr Gérasime, de Stroumitza. Ces livres ont été imprimés dernièrement à Salonique. Bien que l'exarque n'ait pas approuvé la traduction du missel; on dit que plusieurs prêtres commencent à l'utiliser pour le service divin.

E. GOUDAL.

LE CONFLIT ENTRE LE PHANAR ET LA PORTE

La loi sur les églises et les écoles contestées de Macédoine, votée les 26 et 27 juin par le Parlement ottoman et signée le 3 juillet par le sultan Mehmed V, a provoqué un grave conflit entre le patriarcat œcuménique et le gouvernement turc. Jusqu'ici tous les deux ont couché sur leurs positions; l'un s'obstinant à exiger l'application immédiate de la loi, « parce que c'est la loi », l'autre refusant de s'incliner devant ce principe régalien et maintenant envers et contre tout l'indépendance et même les privilèges de son Eglise. Dans le précédent numéro de la revue (1), on a pu voir se dérouler la première phase de ce conflit; il nous reste à raconter les divers incidents de la période aiguë qu'il a traversée depuis.

Les deux corps ecclésiastique et laïque qui constituent le pouvoir législatif et exécutif du Phanar avaient adopté les quatre résolutions suivantes :

1^o Convocation immédiate d'une assemblée nationale;

2^o Envoi aux métropolitains d'une circulaire qui renfermerait l'historique de la question des églises et des droits du patriarcat;

3^o Envoi aux six grandes puissances d'un mémoire protestant contre le mépris infligé aux droits du patriarcat, garantis par les traités de Paris et de Berlin;

4^o Dans le cas où le gouvernement turc s'opposerait à la convocation de l'assemblée nationale, démission du patriarche et des deux Conseils et fermeture de toutes les églises et de toutes les écoles grecques.

La seconde décision ne pouvait provoquer de la part de la Porte aucune protestation sérieuse; et, de fait, le gouvernement n'a pas voulu s'immiscer dans une affaire qui relève exclusivement du règlement intérieur du patriarcat œcu-

ménique. La quatrième n'est réalisable que si tout moyen de conciliation, si tout accord a préalablement échoué; seules, la première et la troisième étaient de nature à attirer l'attention du gouvernement turc et les commentaires de la presse.

Je n'insiste pas beaucoup sur la menace de recourir à l'intervention des puissances européennes — menace qui n'est pas encore réalisée, — bien que ce soit cette mesure que l'on ait jugée le plus sévèrement. Au point de vue du droit constitutionnel ottoman, pareil recours à l'étranger pour une question qui semble au premier abord purement intérieure mérite tous les reproches, et l'on n'a même pas reculé devant le gros mot de trahison. Mais si l'on se rappelle qu'en Turquie tout conflit, même religieux, a presque toujours un caractère international; si, de plus, l'on n'oublie pas certains articles des traités de Paris et de Berlin qui accordent aux Etats européens un certain protectorat sur les communautés chrétiennes de l'empire ottoman, on peut taxer la menace du patriarcat de légèreté et d'imprudence, sans lui dénier pourtant toute légalité. Du reste, les Grecs n'étaient-ils pas fondés à solliciter cette intervention de l'étranger, lorsque le ministre de la Justice et des Cultes s'est vanté publiquement devant eux d'avoir rédigé cette loi à la demande de la Russie et de la Bulgarie, pour donner satisfaction aux Bulgares? Immixtion pour immixtion, l'une semble encore moins justifiée que l'autre.

La résolution prise par le Phanar de convoquer une assemblée nationale, sans en demander l'autorisation préalable au Gouvernement et sans lui soumettre le programme des travaux de cette assemblée, présente tout au contraire un caractère grave et qui paraît difficilement justifiable. Surtout s'il s'agit, comme c'est présentement le cas, de discuter une loi

(1) Voir *Echos d'Orient*, juillet 1910, p. 244-248.

déjà votée par le Parlement et revêtue de la signature du souverain. N'y a-t-il pas là abus de pouvoir? Le patriarcat œcuménique n'a-t-il pas outrepassé les bornes fixées à son autorité? Il en appelle, il est vrai, à des exemples analogues, et nous renvoie à l'histoire de l'Eglise grecque des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Si l'on veut parler de faits précis et dont on connaisse exactement les détails, je me charge, pour ma part, d'établir que l'autorisation de la Porte avait été demandée et obtenue préalablement. J'ai peine, en effet, à me figurer une assemblée grecque réunie alors dans d'autres conditions et discutant les lois ou les ordres des sultans autocrates. Les corps des membres — s'il est permis de s'exprimer ainsi — de cette assemblée se seraient vite balancés dans les airs.

Si l'on s'en tient à la période de l'absolutisme, il est donc impossible, à mon avis du moins, de se baser sur un précédent.

Depuis l'octroi de la Constitution, l'on a vu pourtant des Congrès de Bulgares, de Roumains, voire même de Jeunes-Turcs, à Salonique et ailleurs. Sont-ce là des assemblées nationales au sens précis des mots? Je ne le crois guère. Et d'ailleurs l'essentiel serait toujours de prouver que ces Congrès n'avaient pas obtenu l'autorisation du ministère. Même s'ils en étaient dépourvus, remarquons à la décharge du Gouvernement que Constantinople est en état de siège, que la Cour martiale y fonctionne d'une manière régulière, et que, dans une ville soumise à l'état de siège, toute réunion publique, à plus forte raison toute assemblée nationale, est rigoureusement interdite.

C'est là le côté juridique du débat qu'on ne saurait négliger, mais auquel il ne faudrait pas non plus attacher une importance exagérée. Si le Gouvernement viole le droit de propriété en disposant des biens d'une église sans son consentement, sans accord préalable, et en faveur d'une communauté que cette église regarde comme schismatique, le patriarcat

œcuménique n'est-il pas autorisé, à son tour, à s'accorder le droit de réunion pour défendre ses biens? La liberté ne se demande pas, elle se prend, surtout dans de pareilles conditions. Et n'était-il pas opportun de montrer à un Parlement que tout pouvoir ne lui appartient pas, et qu'en dehors des lois écrites votées souvent par une minorité il y a des lois non écrites qui sont au-dessus de ses dispositions? Le Phanar l'a cru et il a agi en conséquence.

Il était d'autant plus autorisé à le faire que la loi du 3 juillet n'est que le premier acte d'une série qui s'annonce. Au cours de son voyage récent à Paris avec son conseiller, un Russe d'origine polonaise né en Amérique et naturalisé Français, le ministre de la Justice et des Cultes, le hodja Nedjmeddin Bey, en a rapporté un projet de mariage civil et de divorce qui sera prochainement déposé à la Chambre des députés. Ce mariage civil ne sera pour le moment que facultatif, de même que le divorce civil, mais aussi *il ne vise que les chrétiens ottomans*; les musulmans seront régis, comme précédemment, par leurs lois religieuses. De même, l'égalité est proclamée dans la Constitution, elle fleurit sur toutes les lèvres des ministres; en fait, elle n'existe pas. Un chrétien ou un juif peut embrasser l'islamisme, si bon lui semble — et des conversions de ce genre se produisent chaque jour; — un musulman n'est pas autorisé légalement à changer de religion. Des villages entiers de Grecs, près de Trébizonde et de Durazzo, auxquels l'on a jadis imposé la religion du Prophète, ainsi que les Yézidis, sont en instance, et depuis de longues années, pour redevenir chrétiens; jusqu'ici, on le leur a refusé.

Enfin, les journaux avancés prônent chaque jour la *séparation des Eglises chrétiennes et de l'Etat*, de manière à retirer aux diverses Eglises orthodoxes, arméniennes ou catholiques, tous les droits civils dont elles disposent présentement, et à ne leur laisser en même temps presque aucune liberté religieuse. Mais,

quant à proposer des lois analogues pour l'islamisme, qui est religion d'Etat, ils s'en gardent bien, ou plutôt ils les excluent d'avance.

Toutes ces mesures restrictives de la liberté religieuse et d'autres qui sont à l'étude légitiment l'opposition du patriarcat œcuménique, sans que j'ose cependant affirmer que ses moyens de protestation ne cachent pas une arrière-pensée. Au lieu de convoquer une assemblée nationale, qui fait du Phanar un Etat dans l'Etat et du patriarche Joachim III le vrai souverain des Grecs ottomans, n'aurait-il pas été plus prudent de réunir un concile régional qui, se tenant sur le terrain canonique, aurait fait entendre les protestations légitimes? Toute idée de derrière la tête aurait été exclue, et l'on n'aurait pas vu la presse turque s'insurger contre le panhellénisme. Même la date choisie, le 1^{er}/14 septembre, pour la réunion de l'assemblée nationale peut donner lieu à réflexion. Elle coïncide avec la date de réunion de l'assemblée nationale de la Grèce. N'est-ce pas laisser supposer que les flots, comme les frontières terrestres, ne sauraient séparer les frères de race, de langue et de religion?

*
**

Après de nombreuses réunions préparatoires pour lire ou pour corriger les travaux des Commissions, le vendredi 5 août, les deux corps assemblés approuvent définitivement : 1^o la circulaire à adresser aux métropolitains pour leur annoncer la tenue d'une assemblée nationale, le mode d'élection de ses membres et le programme de ses travaux; 2^o l'acte, par lequel on avise le gouvernement qu'on va réunir une assemblée nationale à cause des persécutions engagées partout contre l'élément grec, à cause des atteintes portées en des points qui sont spécifiés aux privilèges du patriarcat, à cause, enfin, de la loi sur les églises et les écoles contestées de la Turquie d'Europe.

Il est décidé que l'assemblée nationale comprendra, en dehors du patriarcat,

président de droit, en dehors des douze synodiques et des huit membres laïques du Conseil mixte, douze métropolitains, élus par leurs confrères à la pluralité des voix, et un représentant laïque par diocèse métropolitain; seul, l'archevêché de Constantinople aura droit à deux représentants laïques. Tout bien compté, cela donne un total d'environ cent vingt membres, chiffre respectable pour une assemblée nationale. L'ouverture de l'assemblée est fixée au 1^{er}/14 septembre, début de l'année ecclésiastique chez les orthodoxes.

Le 6 août, l'acte ou *takrir* par lequel le patriarcat fait part au gouvernement de la convocation prochaine de l'assemblée nationale est apporté au ministre de la Justice. Celui-ci en prend aussitôt une connaissance sommaire et déclare qu'il se refuse à recevoir des documents rédigés sur un tel ton; en conséquence, les Grecs sont avertis que le ministère ne permettra jamais la convocation d'une pareille assemblée. Entre temps, on communique une circulaire du ministre de l'Intérieur aux valis ou gouverneurs des provinces, qui résume la loi du 3 juillet, insistant beaucoup sur ce fait que les églises à céder aux Bulgares ne dépasseront pas le chiffre de quarante-cinq. Des meetings de protestation de la population grecque sont tenus journallement, aussi bien en Asie Mineure qu'en Europe, et les résolutions prises sont télégraphiées au Phanar.

Le 9 août, le ministre de la Justice visite l'exarque bulgare à Orta-Keui; la démarche est d'autant plus significative qu'elle a lieu pour la première fois et en plein conflit avec les Grecs. Le même jour, dans une entrevue officielle qu'il a avec le représentant du Phanar, Nedjmeddin Bey lui déclare que la loi sur les églises de Macédoine, favorable aux Bulgares, est due à l'intervention de la Russie, et il ajoute textuellement: « Le patriarcat n'ignore certes pas que la Russie, en faveur de la Bulgarie, sacrifierait cinq patriarcats et dix Hellades. »

On supposait bien jusqu'ici que le puissant Etat orthodoxe du Nord, si hostile à tout ce qui touche à l'hellénisme et, somme toute, à la civilisation gréco-latine, avait mis la main à la confection de cette loi, mais on ne s'attendait guère à trouver pareil aveu sur les lèvres de l'auteur même de la loi. Les Grecs, qui du reste sont aussi clairvoyants que nous, sauront une fois de plus à quel point ils peuvent compter sur leurs frères dans l'orthodoxie. Tous, même les Roumains, qui pourtant auraient assez de raisons politiques de s'entendre avec eux, sont leurs ennemis déclarés.

Situation pénible pour une Eglise qui représente avant tout les intérêts d'une nation et qui, pour les mieux sauvegarder, a rompu au cours des siècles avec ses alliés naturels, les Latins du lac méditerranéen, de voir ainsi tous ses frères, bien mieux, ses enfants dans l'orthodoxie se liguier contre elle et lui arracher chaque jour une partie de son héritage. En dépit du proverbe, l'histoire ne se répète pas toujours. Si la civilisation latine regagne peu à peu son domaine d'autrefois, si elle domine ou promet de dominer demain de Tanger à Tripoli, par contre le recul de la civilisation grecque sur les rives orientales du bassin de la Méditerranée est indéniable. Extirpée de la Syrie, presque nulle en Palestine et en Asie Mineure, très réduite en Egypte, elle voit encore la Turquie d'Europe, presque le sol qui l'a vue naître, lui échapper et tomber aux mains des Slaves. Rarement pareil démenti fut infligé à la poursuite d'un idéal national.

Est-ce pour ne pas renoncer au rêve si cher et regagner le temps perdu que l'on a parlé, en ces derniers temps, dans tant de journaux grecs, de l'union avec les catholiques? Sans doute, puisque l'on discutait aussi la possibilité de s'entendre avec les anglicans; ce qui prouve bien que les motifs religieux n'entraient pour rien dans cette volte-face. Tout de même, on a quelque satisfaction à noter le revirement survenu, on se réjouit d'avoir vu d'aussi

graves problèmes traités, au moins une fois, autrement que par des injures.

Ce jour-là donc, 9 août, les deux corps décident à l'unanimité que le patriarcat persistera dans sa décision de convoquer l'assemblée nationale à la date fixée et adressera une protestation au gouvernement contre l'attitude anticonstitutionnelle du ministre de la Justice qui, sans avoir soumis le *tahrir* du patriarcat au Conseil des ministres, l'a rejeté de sa propre autorité. La protestation, aussitôt rédigée, fut apportée à Nedjmeddin Bey, qui refusa de la recevoir.

Le 16 août, on décide de ne plus envoyer d'avis au gouvernement, qui jusqu'ici a repoussé tous les autres, et de persister dans la ligne de conduite adoptée. On prend aussi la résolution de réunir tous les actes officiels échangés depuis la proclamation de la Constitution entre le Phanar et la Sublime Porte au sujet des rapports de l'Eglise et de l'Etat, et de les publier en texte grec avec traduction française.

Six jours après, le ministre de la Justice envoie à son collègue de l'Intérieur une circulaire pour l'informer que le patriarcat l'a avisé qu'il avait convoqué une assemblée nationale. L'avis du patriarcat a été rejeté comme contenant des inexactitudes et n'étant pas rédigé sur le ton qui convenait. Or, au lieu de soumettre un autre texte, le Phanar a décidé de passer outre, et il a informé les diverses métropoles de procéder à l'élection des représentants. Ce droit que le patriarcat s'est arrogé ne lui appartient pas; c'est un acte illégal. Aussi convient-il d'aviser les fonctionnaires, pour qu'ils s'opposent à de telles élections et, si elles sont faites, pour qu'ils communiquent les noms des élus.

Le 25 août, la presse publie un long mémoire des vingt-quatre députés grecs à la Chambre ottomane. Au milieu de considérations politiques qui nous sont étrangères, se lisent aussi des appréciations que nous ne partageons pas toujours, sur le rôle politico-religieux du

patriarcat œcuménique et sur les différends survenus entre lui et le gouvernement. Il importe, en effet, de noter que, trop souvent, les Grecs orthodoxes agissent à l'égard des catholiques de la même manière que les Turcs se sont conduits récemment envers eux. Un Grec n'a pas plus la liberté de se déclarer catholique qu'un musulman d'embrasser le christianisme et, quand il le fait, il subit de telles vexations, parfois de telles violences, qu'il est obligé ou de renoncer à sa foi ou de s'expatrier. Il y a là des abus criants que les députés grecs demandent aux Turcs de maintenir et même de fortifier, et contre lesquels nous ne saurions, pour notre part, assez protester.

*
**

Jusque-là, nous n'avons assisté qu'à des escarmouches entre les deux adversaires, le Phanar se contentant d'aviser le gouvernement, d'abord qu'il va convoquer, puis qu'il a convoqué une assemblée nationale, le ministère exigeant la demande d'une autorisation formelle et la présentation du programme des travaux. Devant la marche en avant du patriarcat œcuménique, le gouvernement se décide à faire, lui aussi, un pas de plus, et le ministère de l'Intérieur communique, le 1^{er} septembre, la circulaire suivante, adressée aux gouverneurs des provinces.

Aussitôt après la sanction impériale de la loi votée par la Chambre et par le Sénat relativement aux églises et écoles contestées entre les communautés grecque et bulgare, le patriarcat œcuménique, prétendant que cette loi porte atteinte aux privilèges religieux, avait notifié la convocation d'une assemblée nationale, composée des conseils du patriarcat et des représentants élus et délégués par les métropolitains, pour examiner cette loi et certaines autres questions.

Il ressort des informations parvenues à ce sujet des différents départements et des vilayets que dans certaines localités la population grecque, appréciant la nécessité qu'il y a de se soumettre aux lois et règlements du gouvernement, n'a pas cru devoir se conformer à cette décision du patriarcat ;

dans certaines autres localités, on n'a pas encore procédé à l'élection des représentants. Mais, par contre, il y a des localités qui nous sont connues où les autorités religieuses, secondées par les instigations des Hellènes, ont procédé d'une façon secrète à l'élection des représentants parmi des personnes habitant soit en province, soit dans la capitale, et que nous connaissons.

En principe, la convocation d'une pareille assemblée, tout en allant à l'encontre des lois et règlements établis, est en dehors de la compétence et des attributions du patriarcat, qui poursuit le but de se donner, *motu proprio*, un caractère officiel et spécial, de nature à renforcer son influence pour contrecarrer l'exécution des lois et décisions du gouvernement.

En conséquence, tous ceux qui consentiraient à prendre part à une telle assemblée en qualité de représentants tombent sous le coup de l'article 99 du Code pénal, qui prévoit la détention préventive de tout fonctionnaire, petit ou grand, qui userait de son influence pour empêcher la mise à exécution des ordres du gouvernement et des dispositions des lois et règlements ou qui s'opposerait à la perception des impôts. Au cas où cette attitude des fonctionnaires leur serait imposée par leurs chefs, la pénalité ci-dessus prévue ne leur serait pas appliquée, mais à ceux-là seuls qui leur auraient intimé de pareils ordres.

Au cas où leurs agissements donneraient lieu à un délit plus grave, application sera faite de la pénalité édictée. Si les personnes exerçant une pareille influence ne sont pas fonctionnaires, elle seront, conformément à l'appendice au susdit article, passibles également d'un emprisonnement ne dépassant pas une année; d'autre part, en vertu du susdit article et de son appendice, les prévenus seront l'objet de poursuites légales au point de vue du droit commun.

De ce qui précède, et étant donné que l'article 6 de l'arrêté concernant l'état de siège confère à la Cour martiale le pouvoir :

1^o De perquisitionner, en cas de besoin, le jour et la nuit dans les domiciles des suspects;

2^o D'expulser ou d'éloigner dans d'autres localités les suspects ou ceux d'antécédents douteux arrêtés par le gouvernement et les

vagabonds se trouvant dans les localités soumises à l'état de siège;

3° De saisir les armes et munitions se trouvant chez les habitants;

4° De suspendre immédiatement les journaux se livrant à des publications subversives et d'empêcher la formation d'assemblées de toute nature,

L'autorité militaire, usant du pouvoir qui lui est ainsi dévolu, a décidé l'interdiction de ladite assemblée en perspective.

Ce qui précède a été communiqué, pour ce que de droit, aux autorités provinciales, à la suite du récent *takrir* du ministère de la Justice.

A ces menaces formelles, les Grecs répondent par les élections des représentants, dont les journaux publient chaque jour les noms. Le 6 septembre, au Phanar, a lieu le dépouillement du scrutin pour les élections des 12 métropolitites qui, outre les 12 synodiques, doivent faire partie de la fameuse assemblée : 71 métropolitites sur 87 que comprend le patriarcat ont envoyé leurs bulletins de vote. Ont obtenu la majorité les métropolitites de Nicomédie, Nicée, Ephèse, Héraclée, Didymoteichos, Cyzique, Smyrne, Drama, Chio, Brousse, Janina et Serrès. L'écart des voix est de 28 à 66 entre le premier et le dernier élu. La liste ci-dessus n'est pas celle qui avait les préférences du Phanar; celui-ci aurait désiré l'élection des métropolitites de Nicomédie, Nicée, Héraclée, Cyzique, Smyrne, Chio, Brousse, Thessalonique, Andrinople, Amasée, Néo-Césarée et Cassandria, du moins s'il faut en croire son organe officieux.

Le lendemain, les deux corps constitutifs du patriarcat se sont à nouveau réunis, et l'idée de persister dans les décisions prises a de nouveau prévalu, ainsi qu'en fait foi ce communiqué envoyé à la presse :

Les deux corps constitutifs, réunis aujourd'hui sous la présidence du patriarche oecuménique, ont pris en considération le programme élaboré par la Commission spéciale des travaux de l'assemblée nationale, convoquée sur la base des tra-

ditions et des prescriptions formelles de la Constitution. Le programme a été approuvé après discussion.

Selon ce programme rédigé conformément à la lettre et à l'esprit des lois établies, l'assemblée étudiera la situation créée depuis deux ans quant à ce qui concerne les relations entre le patriarcat et le gouvernement constitutionnel. Elle déterminera les voies pour amener une entente, la juste et légale solution des différends existants et le moyen d'empêcher à l'avenir tout fâcheux désaccord et toute friction.

Il est bien évident que les travaux de l'assemblée se feront en toute légalité, et en connaissance des devoirs et droits de l'Eglise et de la nation vis-à-vis du gouvernement constitutionnel, à propos desquels, d'ailleurs, le patriarcat n'a cessé d'écrire ce qu'il faut.

Le lendemain, arrive au patriarcat un avis du ministre de la Justice et des Cultes, qui interdit la convocation de l'assemblée nationale, en « prévenant que cette convocation peut comporter l'application d'articles formels de la loi pénale, et qu'elle est contraire au respect et à la loi envers le gouvernement, qui a pour règle de conduite de distribuer la justice à tous ». Nedjmeddin Bey fait en même temps à un journal turc les déclarations suivantes qui sont reproduites par toute la presse.

Je vous certifie que les démarches que l'on tenterait, n'importe de quelle façon, sont condamnées à rester sans aucun résultat. Le gouvernement, à plusieurs reprises, a fait connaître sa ligne de conduite, qui est d'ailleurs basée sur ses droits fondamentaux et les lois et règlements en vigueur. Il n'a pas manqué de prendre aussi les mesures nécessaires dictées par les circonstances. Le gouvernement ne failira pas à son devoir. Toutes déclarations dans un sens contraire ne sont que des racontars sans fondement.

Il n'y a aucun article de loi permettant au patriarcat la convocation d'une assemblée nationale dans n'importe quel but politique. Le patriarcat a lui-même publié que cette assemblée se formerait uniquement pour s'opposer à la loi concernant

les églises et écoles et protester contre certains autres procédés du gouvernement constitutionnel. Une pareille démarche qui vise le but de dresser une façon de gouvernement contre le gouvernement légal ne saurait passer inaperçue du ministère.

Tous les agissements du patriarcat, depuis la circulaire de convocation jusqu'aux élections et autres, tombent sous le coup des pénalités édictées par l'article spécial de la loi martiale.

D'ailleurs, le gouvernement a pris note des noms, de l'identité et du domicile de tous ceux qui, en acceptant un mandat pour une pareille assemblée, se sont constitués les complices du patriarcat, agissant contre les droits politiques du gouvernement. Ils seront en conséquence l'objet de poursuites légales, ainsi qu'il a été notifié aux autorités et départements compétents.

Le gouvernement ne voit aucune nécessité à adresser, à cet effet, une nouvelle communication au patriarcat, car vous savez très bien qu'on ne saurait faire des publications et lancer des avis pour chaque article des lois en vigueur. Tout de même, pour écarter toute fausse interprétation et prévenir le patriarcat contre les risques qu'il court, nous lui avons, par pure condescendance, adressé aujourd'hui un takrir en lui expliquant le caractère tout particulier revêtu par cette question et le sort qu'il préparait à tous ceux qu'il convoquait à l'assemblée. Nous lui avons fait comprendre sa situation à l'égard de la loi, en le prévenant que le gouvernement se verrait obligé de sévir rigoureusement.

L'assemblée nationale n'aura pas lieu.

En dépit de ces déclarations menaçantes, les deux corps constitutifs n'en continuent pas moins à répondre au ministre que l'assemblée nationale a le droit pour elle et qu'elle se tiendra au jour fixé, le 1^{er}/14 septembre. Ici se place une tentative de conciliation faite par un député grec, au nom du ministre, assure-t-il, mais qui n'obtient aucun résultat. Nedjmeddin Bey aurait déclaré que si l'on demandait l'autorisation, en soumettant à l'avance le programme des travaux et en promettant de ne pas s'écarter des limites fixées par les lois, il était possible que le gouvernement y consentit.

Piège ou avances? En tout cas, les Grecs n'ont pas cédé.

Dès le 12 septembre, le poste de police du Phanar est renforcé, et, le 13, ce quartier, d'ordinaire si tranquille, prend les allures d'une place assiégée. Les rues principales sont occupées par des détachements d'infanterie et de cavalerie; des gendarmes et des agents de police officiels et secrets circulent de tous les côtés. Dans la journée, plusieurs arrestations sont opérées, aucune n'est maintenue; mais un représentant a dû promettre de ne pas siéger à l'assemblée tant que le gouvernement n'aurait pas donné son approbation pour obtenir sa mise en liberté.

*
**

Le 14 septembre a lui. Temps d'orage, chargé d'électricité. La fameuse assemblée aura-t-elle lieu? Le ministère a-t-il cédé, ou le patriarcat finira-t-il par s'incliner devant la force? Les deux adversaires sont maintenant en présence, il ne reste plus qu'à se battre ou à capituler. En Occident peut-être? En Orient, les conflits les plus graves reçoivent toujours une solution inattendue.

Donc, en dépit des défenses ministérielles, malgré la police et la troupe qui barraient les rues, occupaient les places et enserraient le quartier du Phanar, la foule envahit l'église patriarcale et ses alentours. Les délégués laïques des provinces à l'assemblée nationale se faufilent parmi elle; personne ne songe à les arrêter. Si 42 d'entre eux n'avaient décidé de faire une entrée en corps sensationnelle, il est probable que pas une seule arrestation n'aurait eu lieu et que la première séance de l'assemblée nationale aurait compris tous les représentants assez audacieux pour s'y rendre. Mais 42 à la fois, c'était beaucoup, même pour une police turque, qui n'a pu continuer à fermer les yeux. Dans le nombre, 10 délégués ont été arrêtés, conduits au poste et relâchés, après avoir signé une déclaration portant qu'ils ne prendraient

aucune part à l'assemblée nationale, tant que le gouvernement ne l'aurait pas autorisée officiellement. Un seul d'entre eux, le directeur du journal *l'Echo*, montra quelque indépendance de caractère en refusant sa signature; il fut mené en prison.

Ces arrestations et le trouble momentané qui s'ensuit ont retardé l'ouverture de la séance; au lieu de 10 heures, elle commence exactement à 10 h. 40, dans la grande salle du Phanar. Il y a en tout 63 membres présents: le patriarche Joachim III, président, 15 métropolitains, dont 7 membres du saint synode et 8 délégués, 6 membres laïques sur 8 du Conseil mixte et 41 représentants laïques des métropoles sur 74 qu'ils pourraient être. Il faut se rappeler, en effet, que, de 87 métropoles, 14 n'ont pas encore procédé à l'élection des délégués, et que Constantinople en a élu deux. Comme, par ailleurs, 11 représentants ont été arrêtés le matin ou la veille au soir, il faut reconnaître que dans l'ensemble les laïques ont montré du courage plus que les ecclésiastiques dont les deux tiers ne sont même pas présents.

Une fois les places prises et les correspondants de la presse locale et étrangère confortablement installés — car tout se fait à ciel ouvert dans cette assemblée révolutionnaire, — le patriarche prend la parole et déclare « au nom de Dieu » l'assemblée nationale ouverte. Après une courte prière pour appeler les bénédictions de Dieu sur les travaux de l'assemblée, il prononce le discours suivant :

Quatre siècles, frères saints et enfants bien chers en Jésus-Christ, quatre siècles se sont écoulés depuis que, par la miséricorde de Dieu, notre patriarcat reçoit l'hospitalité dans ce lieu sacré; quatre siècles entiers, pendant lesquels nos prédécesseurs se sont réunis dans ce lieu avec le cortège des prélats et des notables de la nation, pour délibérer et décider sur ce qui pourrait contribuer au progrès et à la sauvegarde des intérêts de notre pieuse nation.

Et voici que, peiné et navré, nous nous inclinons de corps et d'âme devant Dieu et nous le louons pour ce qui est arrivé;

voici que nous le remercions de voir ici réunis les métropolitains et les représentants de la nation, toujours en éveil pour subvenir aux besoins de l'Eglise et de la nation.

On connaît les raisons et les motifs qui ont rendu inéluctablement nécessaire la convocation de cette grande assemblée nationale. Coup sur coup, des événements qui ont tourné au détriment de notre régime ecclésiastique et proviennent soit de l'ignorance des fonctionnaires, soit d'un malentendu, sont déjà survenus et surviennent encore, contraires à l'égalité et à la liberté consacrées par la Constitution et portant atteinte à nos privilèges concédés *ab antiquo*, privilèges qui sont un dépôt sacré et précieux, dont la nation ne pourrait jamais supporter la modification ou l'abrogation.

La proclamation de la Constitution a été saluée avec une très grande joie par notre nation, toujours libérale, d'autant plus qu'elle promettait à tous les biens si désirables de la liberté, de l'égalité et de la justice. C'est ainsi, d'ailleurs, que fut interprétée la Constitution par son auteur, Midhat Pacha, au cours d'une visite faite à mon prédécesseur Joachim II, lorsqu'il lui dit : « Notre magnanime souverain, en confirmant vos privilèges et en les assurant, vous octroie de plus par la Constitution les biens qui en découlent : la liberté et l'égalité. »

Pendant, des événements connus de vous tous n'ont pas confirmé les biens promis et, dernièrement, le vote d'une loi qui s'immisce dans l'administration intérieure de l'Eglise et trouble l'exercice du droit de propriété en a été une nouvelle manifestation.

Il eût donc été, de notre part, inconcevable que, ne pouvant pas dire que nous jouissons des biens promis, nous perdions en même temps les privilèges sur lesquels est basée notre existence nationale, d'autant plus que cette perte équivaldrait à l'anéantissement et à la disparition de notre nation du rang des nations, alors qu'elle a plus que toute autre le droit de subsister en vertu de son histoire et des services qu'elle a rendus à l'humanité dans les lettres et dans les sciences.

Nous connaissons nos devoirs de citoyens envers le gouvernement; toujours nous les avons remplis fidèlement et religieusement

et nous les remplissons encore, toujours nous avons agi dans les limites de la loi, et par-dessus tout, nous demandons l'observance stricte des lois.

Or, nos privilèges avaient été reconnus, et par des *hatts*, et par des *bérats*, et par des traités, et par des circulaires vézirielles, ils sont une loi respectable de l'Etat, et par cela même ils constituent une prescription fondamentale de la Constitution. Mais une atteinte flagrante a été portée au droit des privilèges (*sic*) qui détruit leur existence.

C'est pourquoi, nous basant sur le *statu quo* et conformément à l'esprit et à la lettre de la loi, nous nous sommes réunis en cette grande assemblée nationale, qui doit étudier les moyens et les mesures propres à amener une entente entre nous et le gouvernement, enlever et faire disparaître tout différend et en prévenir le retour à l'avenir.

La disparition de ces différends sera d'un haut intérêt pour la patrie commune, en délivrant le gouvernement des ennuis qui en découlent et en développant le bien-être de notre nation. En vous conviant à ce travail, je déclare ouverte cette assemblée nationale et je fais des vœux pour que ces travaux aient le meilleur résultat pour le bien et l'intérêt de la patrie commune.

Nous considérons comme un devoir sacré, très sacré, de faire des vœux pour notre souverain, qui, dans sa bonté, je ne puis en douter, est affligé des justes plaintes de notre nation. Je me considère aussi comme obligé de prier pour notre gouvernement constitutionnel. Si nous avons des motifs de mécontentement contre quelques-uns de ses membres par suite de leur conduite, nous l'honorons pourtant en notre qualité de citoyens constitutionnels, et nous faisons des vœux pour qu'il nous délivre de tous les soucis que nous ont causés les faits susmentionnés.

Si ce discours se distingue, au point de vue politique, par sa modération et son habileté, il faut avouer, par contre, que le point de vue religieux, le seul qui intéresse dans une expropriation d'églises, n'a pas même été touché. N'en soyons pas trop étonnés, la religion et la nationalité se sont tellement compénétrées en Orient que, lorsqu'on parle religion, on vous répond politique, et lorsqu'on parle

politique, on vous répond encore politique. Les Jeunes-Turcs, auxquels les Juifs, leurs amis, donnent parfois des leçons sur l'Évangile, citent souvent aux Grecs, dans leurs journaux, la fameuse distinction de Notre-Seigneur : *Redde quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo*; ils n'ont pas tout à fait tort.

Une fois que le patriarche eut prononcé le discours d'ouverture, il se déclara pour l'ajournement de l'assemblée. Après des débats quelque peu mouvementés, d'un commun accord on fixa la prochaine séance au vendredi 23 septembre. C'était dire d'avance qu'elle ne se tiendrait pas. A la sortie du Phanar, 9 délégués laïques qui avaient pris part à l'assemblée nationale furent arrêtés et s'en allèrent rejoindre M. Spatharis, le directeur de l'*Echo*, dans les prisons du ministère de la Guerre. Le lendemain et les jours suivants, d'autres arrestations furent opérées, si bien que le 19 septembre, plus de la moitié des députés des provinces sont sous les verrous. On n'a pas touché à un seul ecclésiastique, qu'il soit membre du saint synode ou délégué.

En vain le patriarche a-t-il tenté des démarches pour obtenir l'élargissement des prisonniers, le ministre de la Justice s'est contenté de répondre : « Si le patriarche ne déclare pas qu'on s'est réuni au Phanar le 14 septembre pour un simple échange de vues, et non pour l'assemblée nationale, non seulement on ne relâchera pas les personnes arrêtées, mais on arrêtera celles qui ne le sont pas encore, même les ecclésiastiques, et on les punira conformément aux lois. » Le patriarcat n'a pas accepté l'humiliation et le mensonge qui lui étaient proposés, mais le 17 septembre au soir, un samedi, après la réunion des deux corps constitutifs, il a envoyé le billet suivant au ministère de la Justice :

Par suite des mesures extraordinaires de coercition qu'a prises le gouvernement, le patriarcat *renonce provisoirement* aux réunions de l'assemblée nationale, et il en fait part au ministre par le présent takrir.

L'acte de soumission n'a pas été rédigé tel que le désirait le patriarche Joachim III, qui tenait à la formule : *ajourne provisoirement*. Aussi, devant la majorité qui s'est prononcée pour l'autre rédaction, a-t-il menacé de se retirer, et s'est-il retiré en effet, dans sa propriété de Boyadji-Keui, sur le Bosphore. Mais une retraite n'est pas une démission. Le ministre de la Justice répondit, après avoir consulté ses collègues :

On a reçu le takrir annonçant que, par suite des mesures de coercition extraordinaires qu'a prises le gouvernement, le patriarcat renonce provisoirement aux réunions de l'assemblée nationale. Le gouvernement a pris ces mesures, parce que l'assemblée nationale s'est réunie contrairement à la loi et sans l'autorisation du ministère.

Quant au mot *provisoirement*, qu'on sache qu'à l'avenir les mêmes mesures de répression seront prises si l'assemblée nationale est de nouveau convoquée, et qu'on punira ceux qui auront osé faire cette convocation.

L'affaire paraît ainsi terminée. Quelques jours après, devant cette capitulation du patriarcat, les prisonniers ont été relaxés. Les Grecs avaient commencé par donner un bel exemple d'indépendance, ils n'ont pas su persévérer jusqu'à la fin. Qu'arrivera-t-il lors des prochains empiètements du pouvoir civil sur les droits de leur Eglise, si d'ici là ils n'ont pas trouvé un soutien? Par ce qui précède, on peut à l'avance pronostiquer ce que le patriarcat, suivant un mot célèbre, *fara da se*.

G. BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

A. FABRE : *Pages d'art chrétien*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1910, In-4°, 123 pages. Prix : 1 franc.

Sous ce titre modeste, le critique d'art bien connu du *Mois littéraire et pittoresque* vient de réunir huit études : Images du Christ, le Crucifix, Vierges et Madones, Fra Angelico et la chapelle de Nicolas V, Saint-Pierre de Rome et Notre-Dame de Paris, la Généalogie des cathédrales, Nouveautés sur le gothique, le Gothique du Midi. Les trois premières, par le sujet qu'elles traitent, rentrent dans le cadre de la revue; même dans les cinq autres, on trouve çà et là des rapprochements avec l'art byzantin qui indiquent un fin connaisseur. Si j'ajoute que ce petit volume est superbement illustré, que les 86 gravures qu'il renferme sont toutes bien venues et que chacune d'elles vient à l'appui d'une théorie ou d'une remarque insérée dans le texte, il faudra bien avouer qu'il était difficile de réunir tant de qualités en si peu de pages. Maintenant, comment peut-on livrer à un prix si dérisoire un ouvrage qui

a exigé tant de frais, c'est là le secret de la Maison de la Bonne Presse.

S. VAILHÉ.

E. BAUMGARTNER, O. M. C., *Eucharistie und Agape im Urchristentum*. Soleure, Buch-und Kunstdruckerei Union, 1909, in-8°, xv-335 pages. Prix : 6 marks 50.

Voici un livre d'inspiration pleinement catholique et de véritable science critique tout ensemble sur un sujet qui a longtemps subi l'influence des travaux protestants : L'Eucharistie et l'agape dans la primitive Eglise. Le R. P. Baumgartner renouvelle magistralement ce sujet, et aboutit à cette importante conclusion, que l'Eucharistie était partout distincte de l'agape. La première avait lieu le dimanche matin; la seconde, le dimanche soir. L'agape était un repas de charité réunissant le soir les chrétiens qui, le matin, avaient communie au Corps et au Sang du Christ. Cette conclusion est basée sur un examen méthodique très érudit et très clair de ce qu'étaient l'Eucharistie et l'agape à Jérusalem, à

Corinthe, dans les communautés d'Asie Mineure et dans celles de Syrie. Les textes et leurs commentaires y sont étudiés avec soin. Nous signalerons seulement au R. P. Baumgartner l'erreur souvent commise et répétée par lui au sujet d'Œcuménius de Tricca (p. 82 sq.). Le commentaire mis sous le nom de cet auteur est une compilation du x^e siècle, mais Œcuménius lui-même est un monophysite du parti sévérien qui écrivait vers l'an 600. Voir l'article du R. P. Pétridès, *Œcuménius de Tricca, ses œuvres, son culte*, dans *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 307-310.

L'ouvrage du savant Capucin a reçu les éloges les plus flatteurs de la part de M^{sr} Kirch et du R. P. Allo, professeurs à l'Université de Fribourg. Tout lecteur de cet excellent livre trouvera ces éloges pleinement mérités.

S. SALAVILLE.

V. SUCIU, *Teologia dogmatică fundamentală*. Blaj (Transylvanie), Tipografia Seminariului Teologic gr.-cat., 1907, 2 vol. in-8^o de 400 pages chacun. Prix : 6 francs le volume.

Teologia dogmatică specială. Blaj, 1908, 2 vol. in-8^o de 600 pages chacun. Prix : 8 francs le volume.

M. l'abbé Vasile Suciuc, prêtre catholique de rite byzantin roumain, docteur en théologie de l'Université grégorienne, professeur de dogmatique au Séminaire archiepiscopal de Blaj (Transylvanie), s'était déjà signalé, en 1906, par une « étude critico-théologique » écrite en roumain sur l'hypnotisme et le spiritisme (*Hipnotism și spiritism*, 200 pages in-8^o, 2 francs). En 1907 et 1908, il a publié, également en roumain, son cours de théologie dogmatique. Ce cours comprend quatre beaux volumes, dont le plan m'a paru très clairement et très logiquement ordonné. La *Théologie fondamentale* compte deux tomes, le premier consacré à l'apologétique chrétienne, le second à la tradition et à l'Église. Le traité du Pape et de la primauté romaine est particulièrement bien étudié, comme il convient de la part d'un prêtre de l'Église orientale unie, préoccupé de former un clergé catholique de rite oriental. L'auteur unit, dans la juste pro-

portion qui convient à un manuel, la méthode positive et la méthode scolastique, donnant du reste des références très précises qui dénotent un travail personnel et consciencieux. Beaucoup de textes sont cités en latin; dans les rares textes grecs insérés çà et là, l'accentuation fait à peu près complètement défaut.

Les mêmes qualités d'ordre et de clarté se révèlent dans les deux volumes de la *Dogmatique spéciale*, dont le second est réservé aux sacrements et à l'Eschatologie. Là aussi les questions de théologie orientale ont une bonne part, relativement du moins aux manuels généralement suivis en Occident. Citons, entre autres sujets où la théologie orthodoxe est spécialement mise à contribution, ceux de l'Immaculée Conception, de l'épiclese, de la concélébration. Il y a là bien des renseignements qui pourraient encore être plus complets sans doute, mais qui, cependant, apprendraient beaucoup de neuf à un grand nombre de théologiens occidentaux. Que le D^r Suciuc veuille bien me permettre de lui dire mon étonnement de n'avoir point trouvé, à la fin de son traité de l'Incarnation, un mot sur le culte du Sacré Cœur. Rien non plus, que je sache, sur la rebaptisation, question particulièrement intéressante cependant pour la théologie polémique à l'égard des orthodoxes. Malgré ces petites lacunes, la *Théologie dogmatique* de M. l'abbé Suciuc est un excellent manuel qui fait grand honneur à son auteur. C'est de tout cœur que nous lui souhaitons plein succès auprès des Roumains catholiques, et aussi — pourquoi ne pas l'ajouter? — auprès des orthodoxes.

S. SALAVILLE.

J. KARABINOV, *Evykharitcheskaia molitva (Anafora)*, *Opyt istorikolitourgitcheskago analiza*. Saint-Petersbourg, B. Kirchbaum, 1908, in-8^o, 162 pages.

Cet ouvrage est, comme le titre l'indique, un *essai d'analyse historico-liturgique sur la prière eucharistique ou anaphore*. L'auteur, M. Jean Alexiéévitch Karabinov, occupe la chaire de liturgie et d'archéologie sacrée à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg. Il est parfaitement au courant de toute la littérature du sujet, tant orthodoxe que catholique et protestante. Malheu-

reusement, c'est cette dernière qui a eu le plus d'influence sur lui et dont il adopte trop facilement les hypothèses tendancieuses et les conclusions erronées. Ainsi, par exemple, il admet que les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », n'existaient pas dans la prière eucharistique primitive et sont d'insertion postérieure, tout comme l'épiclese et les prières d'intercession. C'est là, pour ce qui concerne les paroles de Jésus-Christ, une opinion que la théologie ne saurait accepter. Sous le bénéfice de ces réserves importantes, les amis des études liturgiques trouveront d'utiles renseignements dans cette érudite monographie, qui traite, en quatre chapitres très documentés, les sujets suivants : origine de l'anaphore, formation du schéma de l'anaphore, paroles de l'institution, épiclese et prière d'intercession, examen de quelques anaphores en particulier.

S. SALAVILLE.

P. MAAS, G. S. MERCATI, S. GASSISI.
Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie. Extrait de la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVIII, 1909, p. 309-356.

Ces quelques pages, d'une érudition impeccable, contiennent une excellente édition critique de plusieurs hymnes isosyllabiques appartenant à la liturgie byzantine, avec une brève mais très précise étude sur chacune d'elles. M. Paul Maas s'occupe d'une série assez longue d'hymnes du soir, assignées par d'anciens recueils à l'*apodeipnon* des jours de Carême, et dont plusieurs remontent à la fin du ^ve siècle; M^{sr} Mercati, de l'hymne Ὡς ἐνώπιον, empruntée aux versions grecques de saint Ephrem par un moine appelé Thécaras, et assignée au dimanche soir comme prière de pénitence; Dom Gassisi, de trois hymnes alphabétiques : une à la louange de la Sainte Vierge en général, l'autre pour Noël, la troisième pour la Purification; enfin, M. Maas y ajoute l'hymne alphabétique du Vendredi-Saint Ἀρχοντες Ἐβραίων, qui date des débuts de l'hymnographie byzantine, c'est-à-dire du ^ve siècle. Le nom des auteurs de ce petit travail et leur compétence depuis longtemps reconnue garantissent la haute valeur scientifique de cette étude.

S. SALAVILLE.

P. JOUON. *Le Cantique des cantiques, commentaire philologique et exégétique*. Paris, G. Beauchesne et C^{ie}, 1909, in-8^o, v-334 pages. Prix : 5 francs.

L'auteur de cet ouvrage prouve que le Cantique, au sens littéral allégorique, chante l'amour mutuel de Jéhovah et d'Israël. A cette fin, il retrace à grands traits l'histoire religieuse de la nation élue depuis la première alliance lors de la sortie d'Egypte jusqu'à l'ère messianique, et, pour étayer sa conclusion, il se base sur l'ancienne tradition juive qu'il estime correcte.

On connaît les divers systèmes qui ont été imaginés pour expliquer le Cantique : système de l'école mixte, systèmes allégoriques, théorie généralisatrice, systèmes naturalistes. Le P. Joüon s'arrête longuement à réfuter la spécieuse théorie de Budde, d'après laquelle le Cantique ne serait qu'un recueil de chants de noces rédigé au ⁱⁱe ou au ⁱⁱⁱe siècle avant notre ère.

Dans cet ouvrage, on pourra contester — l'auteur l'a prévu — l'interprétation de tel ou tel verset du Cantique. Mais la thèse générale, appuyée par un commentaire philologique sérieux, est vraisemblable. Toutefois, il me semble que l'auteur, pour fonder son interprétation, a glissé trop légèrement sur un argument de première valeur que je me permettrai de développer.

Tout critique admet qu'un auteur sacré, écrivant pour tous les siècles, a tout d'abord écrit pour ses contemporains et, par suite, a dû employer un genre littéraire intelligible pour la plupart de ses lecteurs. Or, la représentation allégorique de Jéhovah sous les traits d'un époux et d'Israël sous la figure d'une épouse n'est pas un fait isolé dans l'Ancien Testament. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer Cant. v, 16; viii, 5 = Ezéchiel, xvi, 7-11 = Osée, ii, 9, 21; iii, 11 = Ps. XLV, 11, etc. Dès lors, rien de plus naturel qu'un genre littéraire compris jusque-là et appris aux successeurs par la tradition rabbinique ait été employé à une époque postérieure pour dépeindre l'amour réciproque de Jéhovah et d'Israël.

En définitive, il faut louer le R. P. Joüon, non pas d'avoir proposé un nouveau système d'interprétation du Cantique, mais

d'avoir rendu très plausible une ancienne interprétation rabbinique de ce livre.

E. MONTMASSON.

M^{gr} R. NETZHAMMER. *Waehrend der Revolution durch Mazedonien*. Cologne, Benziger, 1908, in-4°, 15 pages.

Dans cette brochure, le docte archevêque de Bucarest, auquel nous devons déjà une série d'études régionalistes sur la Roumanie, nous présente avec d'élégantes descriptions de la Macédoine de précieux renseignements historiques.

Ils portent sur les Roumains orthodoxes de Macédoine, qui, au nombre d'un demi-million, sont les sujets spirituels du patriarche de Constantinople; sur le caractère architectural des églises de cette région, sur le séminaire des Lazaristes de Salonique, sur les Juifs établis dans cette province, sur les Albanais des environs d'Ochrida et sur les débuts de la révolution jeune-turque à Salonique et à Monastir en juillet 1908.

Sans partager peut-être l'enthousiasme du savant auteur de ces pages pour les Macédoniens, le lecteur appréciera ce récit de voyage, dans lequel, sous le vernis d'un style poétique, sont exprimées des remarques très justes sur l'histoire passée et contemporaine de cette province.

E. MONTMASSON.

PAUL DHORME, O. P., *la Religion assyro-babylonienne*. Conférences données à l'Institut catholique de Paris. Paris, Le coffe, 1910. In-12, x-319 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce livre fait partie de la collection des *Etudes palestiniennes et orientales*. Le Révérend Père nous avertit, dans l'*avant-propos*, qu'il l'avait rédigé en vue des neuf leçons données par lui à l'Institut catholique de Paris durant l'été de 1909. Ces leçons ont pour titres : I. *Les sources*. — II. *La conception du divin*. — III. *Les dieux*. — IV. *Les dieux et la cité*. — V. *Les dieux et les rois*. — VI. *Les dieux et les hommes*. — VII. *La loi morale*. — VIII. *La prière et le sacrifice*. — IX. *Le sacerdoce*.

De parti pris, l'auteur a laissé à l'arrière-plan les aspects trop secondaires de la mythologie, de la magie et de la divina-

tion, pour ne s'attacher qu'au fond même « de la psychologie religieuse, à savoir les idées sur la divinité et sur les rapports qui existent entre elle et le monde, les sentiments que font naître ces idées dans le cœur de l'homme, les désirs de rendre plus étroites les relations entre l'humanité et les êtres supérieurs ». Le docte assyriologue croit avoir coordonné « suffisamment de textes pour que le lecteur puisse espérer se rendre compte de ce qu'ont pensé les riverains du Tigre et de l'Euphrate sur ces matières si hautes et si dignes d'attirer l'attention ».

Nous le félicitons sincèrement d'avoir réalisé d'une manière parfaite son programme si nettement objectif. En fermant le livre, le lecteur a la satisfaction de posséder une petite Somme dogmatique sur les trois triades *Anou, Bel Ea* (le ciel, la Terre, le dieu de l'*Apsou*, vaste océan qui entoure la terre); *Sin, Shamash, Ishtar* (la Lune, le Soleil, Vénus); *Nin-ib, Mardouk, Ashour* (dieux de Shoumer, de Babylone, de l'Assyrie); sur *Nergal*, le dieu des enfers, ou *Kigallu*, « la terre sans retour »; sur *Gilgamès*, le demi-dieu fondateur d'Erech, sur *Ea-bani*, son compagnon et ami; sur les génies bons et les génies mauvais, la formation du corps de l'homme du limon de la terre, l'arbre de vie, l'*Edimmu* ou mâne de l'homme qu'il faut apaiser par le repas funèbre ou *kippu*, etc. Cette Somme dogmatique, que termine le traité du sacerdoce, se complète par une petite Somme morale, où nous apprenons les devoirs culturels et sociaux que la religion nationale imposait aux Assyro-Babyloniens.

Des tables alphabétiques renvoient aux noms de lieux, de souverains et autres personnages divers de divinités et héros, de sanctuaires et choses sacrées, des mots sumériens, babyloniens, assyriens.

Notre critique de ce travail intéressant se limitera à deux *desiderata*, dont l'auteur pourra facilement tenir compte dans une nouvelle édition. Le premier a pour objet la géographie ancienne de l'*Assyro-Babylonie*. Le lecteur peu initié à cette géographie serait heureux de pouvoir s'aider d'une carte géographique ancienne pour l'identification rapide des localités signalées dans l'ouvrage. Un autre *desideratum* concerne l'analogie des traditions religieuses des peuples juif et assyro-babylonien relatives à la formation du corps de l'homme, à

l'arbre de vie, à la théorie de la rédemption, au messianisme, au *Kigallu*, à la doctrine des génies protecteurs de chaque homme et à d'autres points de ressemblance entre les deux religions. Comme les rationalistes prennent occasion de ces similitudes pour affirmer l'origine humaine de la religion juive, quelques mots d'explication rassureraient le lecteur incompetent.

Le P. Dhorme préfère sans doute s'en tenir à un exposé pur et simple des doctrines, mais il nous semble que les quelques mots d'explication dont nous parlons ne nuiraient en rien au caractère objectif de son excellente étude.

A. CATOIRE.

M.-J. ORLOV, *Litourgia sviatago Vasiliia Velikago, Pervoïé krititcheskoïé izdanié*. Saint-Petersbourg, 1909, in-8°, LXXXVII-412 pages.

Ainsi que l'indique le titre, cet ouvrage se présente comme la première édition critique de la liturgie byzantine de saint Basile. M. l'archiprêtre Orlov, professeur de grec et de linguistique comparée à l'Académie ecclésiastique de Saint-Petersbourg, philologue très érudit et paléographe exercé, a soigneusement dépouillé en vue de ce travail les nombreux manuscrits grecs et slaves de Saint-Petersbourg et de Moscou. Il prend pour base du texte grec le codex trouvé au Sinaï par M^{sr} Porphyre Uspenski († 19 avril 1885) et actuellement conservé à la Bibliothèque impériale, sous le numéro 226, codex du VIII^e siècle; un manuscrit du XII^e siècle sert de base pour le texte slave, qui, page par page, est mis en regard de l'original. Les moindres variantes des nombreux manuscrits se trouvent recueillies avec une acribologie minutieuse en un rez-de-chaussée qui souvent réduit à quelques lignes l'étage supérieur. On saura gré au savant éditeur d'avoir fait (p. 384-405) le même travail de patiente érudition, sinon pour toute la liturgie de saint Jean Chrysostome, du moins pour ce qu'il appelle « les textes caractéristiques », grecs et slaves, de cette liturgie. Son livre se termine par un *index* des passages scripturaires contenus dans l'une et l'autre messe.

Entre autres choses intéressantes renfermées dans l'introduction, signalons la des-

cription de divers manuscrits (p. x sq.) et l'étude du rapport des textes grecs avec les versions slaves (p. LIJ sq.). A propos de ces dernières, quelques pages remarquables sont consacrées à l'œuvre liturgique du métropolitain russe Cyprien (XIV^e siècle), contemporain d'Euthyme de Tirnovo et de Philothée de Constantinople.

Au point de vue extérieur, l'édition est luxueuse, d'une grande netteté typographique, et enrichie même de fac-similés des principaux manuscrits. Mais pourquoi avoir mis par deux fois (p. I *bis* et p. 383) en épigraphe deux phrases purement didactiques de M^{sr} Duchesne? L'éminent auteur des *Origines du culte chrétien* sera sans doute le premier étonné de se voir installé à pareille place. Ceci révèle du moins en M. Orlov un esprit grand ouvert à tout ce qui est scientifique et acceptant volontiers le contact avec les liturgistes occidentaux. Il convient de l'en féliciter, en le remerciant du service signalé que rendra aux études liturgiques son excellent ouvrage.

S. SALAVILLE.

J. BUREL, *Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses Œuvres*. Paris, Bloud, 1910, in-16, 125 pages. Prix : 2 francs.

Saint Denys d'Alexandrie fut mêlé à toutes les grandes affaires dont l'Eglise eut à s'occuper de 247 à 264 : persécutions de Dèce et de Valérien, réconciliation des *lapsi*, querelle baptismale ou trinitaire. Il méritait bien d'avoir sa place dans la nouvelle collection *Etudes de Théologie et d'Histoire*, entreprise par la librairie Bloud. La monographie que lui consacre M. J. Burel est intéressante et rendra service aux travailleurs. Elle serait plus utile encore, si l'auteur y avait ajouté un Index alphabétique des principaux renseignements qui y sont contenus. Si ce petit livre a des rééditions, nous souhaitons que l'accentuation grecque y soit moins maltraitée que dans le premier tirage.

S. SALAVILLE.

F. WIELAND, *Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie*. I. *Der Altar der vorkonstantinischen Kirche*. Munich, J. Lentner, 1906, in-8°, xv-167 pages. Prix : 3 marks.

Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch. Munich, Lentner, 1908, in-8°, 113 + 8 pages. Prix : 1 mark.

Der vorirenäische Opferbegriff. Munich, Lentner, 1909, in-8°, xxviii-234 pages. Prix 3 marks.

Ces trois volumes successifs de M. l'abbé Wieland font partie de la collection d'études intitulée *Publications du Séminaire d'histoire ecclésiastique de Munich*. Le premier, *Mensa und Confessio*, est une étude sur l'autel dans l'ancienne liturgie chrétienne avant Constantin. L'auteur y interroge les textes et les monuments pour savoir ce qu'était l'autel dans la liturgie apostolique, puis au II^e et au III^e siècle. Il y a là, sur le culte eucharistique primitif, des renseignements puisés aux bonnes sources, et que l'on sera heureux de trouver réunis avec tant d'érudition. Les derniers chapitres concernent les catacombes et les tombeaux des martyrs, ce qui explique le titre de l'ouvrage, *Mensa und Confessio*, un peu énigmatique au premier abord.

Ce petit livre a excité en Allemagne une controverse qui n'est pas encore terminée. C'est qu'en effet, si le docteur Wieland cite les textes, il leur donne assez souvent une interprétation que plusieurs théologiens catholiques ont jugée fort contestable et même fautive. D'après lui, l'autel liturgique proprement dit était inconnu avant l'an 150 ; il n'y avait qu'une simple table, le sacrifice eucharistique étant alors considéré uniquement comme un sacrifice de prière et d'action de grâces consécatoire sur le pain et le vin, suivi de la communion.

Attaqué au sujet de ce concept du sacrifice, en particulier par le R. P. Dorsch, Jésuite d'Innsbruck, l'abbé Wieland a répondu par la seconde des brochures signalées ci-dessus. Il s'y défend de l'accusation de modernisme portée contre lui, affirme que son opinion ne contredit pas la définition du concile de Trente et en appelle à l'encyclique *Pascendi*, qui garantit, dit-il, la liberté des recherches scientifiques. Certaines vivacités de ton sont regrettables dans cette réponse, qui, au point de vue objectif, n'ajoute rien à la première brochure.

Enfin, après une plus ample riposte du P. Dorsch (voir ci-dessous), le Dr Wieland

a repris le sujet, dans un nouveau volume sur *le concept du sacrifice avant saint Irénée*. Il déclare, dans sa conclusion, admettre la doctrine du concile de Trente, mais répète que son opinion ne la contredit pas, et que, d'autre part, cette opinion lui paraît conforme aux textes anciens. Nous prenons volontiers acte des déclarations d'orthodoxie faites par M. Wieland (pourquoi ne pas leur donner la garantie officielle de l'*Imprimatur* épiscopal?); mais tout en reconnaissant l'érudition et le mérite scientifique de ses recherches, il faut bien dire que des théologiens comme Dorsch, Rauschen, Struckmann, d'autres encore, ont adressé à son système des critiques fondées et très importantes au point de vue catholique. S. SALAVILLE.

E. DORSCH, S. J., *Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt.* Innsbruck, F. Rauch, 1909, in-8°, xvi-395 pages. Prix : 4 marks 40. (Fait partie de la collection *Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck.*)

A l'apparition de l'ouvrage *Mensa und Confessio* du Dr Wieland, le R. P. Dorsch publia dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (1908, p. 307-352) quelques pages de critique sévère, mais motivée. Puis, à la réponse de Wieland, le P. Dorsch riposta par le volume que nous annonçons. Il y reprend le sujet traité dans *Mensa und Confessio*, mais avec des principes théologiques bien différents, qui lui suggèrent de tout autres interprétations et de tout autres conclusions. Son but est de montrer que le caractère du sacrifice eucharistique était dans la pensée chrétienne d'autrefois le même que dans celle d'aujourd'hui, et qu'il n'y a pas plus opposition entre le concept de saint Irénée et celui des écrits antérieurs, qu'entre ceux-ci et les auteurs des siècles suivants.

L'ouvrage comprend trois parties. Il étudie : 1° l'autel aux premiers temps du christianisme; 2° le sacrifice chrétien dans les conceptions d'autrefois et d'aujourd'hui; 3° la méthode de M. Wieland. A propos de cette dernière, le P. Dorsch fait remarquer — et nous soulignons volontiers cette observation très juste, dont on oublie peut-être trop facilement l'importance — que, dans les questions de théologie positive,

les textes obscurs ne peuvent pas être expliqués par d'autres textes obscurs, mais doivent être rapprochés des textes clairs qui, pour être de date parfois un peu postérieure, n'en demeurent pas moins l'expression authentique de la foi de l'Eglise, toujours identique à elle-même. Les travaux de Wieland auraient beaucoup gagné à s'inspirer davantage de ce principe, dont la fidèle application rehausse la valeur de l'ouvrage du P. Dorsch.

Ajoutons que la troisième brochure du Dr Wieland vient de provoquer, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1910, p. 71-117 et 307-347, de nouvelles observations du R. P. Dorsch.

S. SALAVILLE.

J. DE PUNIEU, O. S. B., *Le Canon de la messe, d'après quelques travaux récents*, in-8°, 34 pages. Extrait de la revue hollandaise *Van Onzen Tijd*, III, 1910.

Dans ces quelques pages, Dom Jean de Puniet, prieur du monastère bénédictin d'Oosterhout, en Hollande, se propose de donner une idée d'ensemble des rites de la messe, afin d'en faire saisir le plan général et le sens mystérieux; d'indiquer, dans un rapide exposé, la genèse du canon romain, autant du moins qu'il est possible de la reconstituer; de souligner enfin la question toujours si débattue de l'épiclèse. Excellente plaquette de bonne et utile vulgarisation, montrant une fois de plus que les études liturgiques sont bien « de notre temps », selon le titre de la revue hollandaise où ces pages ont d'abord paru. Les *Echos d'Orient* savent gré à l'auteur d'avoir signalé avec sympathie, parmi les travaux récents qui ont donné occasion à ce travail, les articles publiés par eux sur la question de l'épiclèse.

S. SALAVILLE.

F. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen*. Fribourg-en-Brigau. Herder, 1909, in-8°, 206 pages. Prix : 5 marks 60.

WENZEL POSSELT, *Der Verfasser der Eliu-Reden*. Fribourg, Herder, 1909, in-8°, xi-111 pages. Prix : 3 marks.

L. DENNEFELD, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*. Fri-

bourg, Herder, 1909, in-8°, vi-94 pages. Prix : 2 marks 60.

E. MADER, *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*. Fribourg, Herder, 1909, in-8°, xix-188 pages. Prix : 5 marks 60.

Ces quatre importantes monographies constituent le tome XIV de la collection *Biblische Studien*. L'éloge de cette collection, dirigée par le Dr Bardenhewer, n'est plus à faire. Les exégètes trouveront grand profit à lire ces remarquables travaux sur *le retour du Christ, ou la parousie d'après les épîtres de saint Paul, sur l'auteur des discours d'Eliu* dans le livre de Job, sur *les sacrifices humains chez les anciens Hébreux et les peuples voisins*, enfin sur *le canon de l'Ancien Testament dans l'école antiochienne*. On a plaisir à voir si scientifiquement traités par des maîtres catholiques des sujets qu'on a trop longtemps abandonnés à la critique protestante. Dans la dissertation, d'ailleurs fort bien conduite, du Dr Tillmann, une réserve importante s'impose cependant sur la croyance à la proximité de la parousie, attribuée à saint Paul comme opinion personnelle. M. Tillmann cite avec complaisance, p. 47-48, la pensée de M^{sr} Le Camus (*L'œuvre des apôtres*, Paris, t. II, 342 sq.), sur ce point délicat, comme pour mettre à couvert la sienne propre, qui est identique. La question est trop grave, croyons-nous, pour qu'une telle solution puisse être admise.

Nous signalons spécialement à nos lecteurs l'étude du Dr Dennefeld, à raison du triple intérêt historique, théologique et apologétique qu'elle présente pour la question du canon scripturaire dans l'Eglise orientale. Après avoir, dans une très claire introduction (p. 1-15), montré que les auteurs du iv^e siècle, et même postérieurs, qui ont admis le canon juif de 22 livres, sont palestiniens ou alexandrins, ou du moins ont subi l'influence de l'un de ces deux centres de culture judaïque, l'auteur aborde l'école d'Antioche. Celle-ci prend une position tout à fait différente et admet sans distinction dans son canon biblique tous les livres de l'Ancien Testament, proto-canoniques et deutéro-canoniques, avec le III^e livre des Machabées et le III^e d'Esdras; les uns et les autres sont cités comme écrits

inspirés, selon le texte établi par Lucien, chez les écrivains appartenant à cette école. Théodore de Mopsueste fait seule exception; mais son opinion est restée isolée, au point de n'être pas partagée même par ses deux disciples, Polychronius et Cosmas Indicopleustès. Aucun de ces écrivains n'ayant dressé *ex professo* une liste des livres canoniques, le travail du Dr Dennefeld a consisté à noter et à mettre en valeur leurs citations scripturaires. Il passe successivement en revue Lucien et les principaux lucianistes, Arius, Eusèbe de Nicomédie, Asterius, Aëtius et Eudoxius; puis les autres représentants de l'ancienne école antiochienne, Eusèbe d'Emèse, Théodore d'Héraclée, Eustathe, Méléce et Flavien. Le chapitre le plus important (p. 26-77) est consacré aux grands Antiochiens, Diodore de Tarse, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Polychronius, Théodoret de Tyr. Enfin, un dernier chapitre examine le canon des écrivains que l'auteur appelle des *Epigones* antiochiens: Isidore de Péluse, Nil, Marc l'ermite, Proclus de Constantinople, Cassien, Victor d'Antioche, Adrien, Cosmas Indicopleustes et Nestorius. Cette énumération dit assez l'intérêt qu'offre l'étude très consciencieuse et très documentée du Dr Dennefeld. Pourquoi n'a-t-il pas détaillé davantage sa table des matières et ajouté, comme dans la plupart des autres livraisons des *Biblische Studien*, un index ou *Sachregister*, son livre étant avant tout un instrument de travail?

S. SALAVILLE.

WEIDENAUER STUDIEN (Etudes publiées par les professeurs du Séminaire de Weidenau, en union avec la Leo-Gesellschaft), t. I, II, III. Vienne, A. Opitz, 1906, 1908, 1909. 3 vol. in-8° de 290, 464 et 328 pages.

C'est avec plaisir que nous signalons aux lecteurs des *Echos d'Orient* ces *Etudes* publiées par les professeurs du Séminaire de Weidenau, ville de la Silésie autrichienne, avec la collaboration de plusieurs professeurs de l'Université de Breslau. Elles se recommandent et par la variété des sujets traités et par leur haute tenue scientifique. Toutes les branches de la science sacrée: dogmatique, morale, pastorale, liturgie, droit canon, exégèse, his-

toire ecclésiastique, y sont représentées par de savants articles.

Les deux études liturgiques de M. Buchwald sur l'*Epiclèse dans la messe romaine* et le *Sacramentaire léonien* ont déjà été analysées ici. (Voir *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 253-254.) Parmi les articles d'exégèse, qui sont de beaucoup les plus nombreux, ceux de M. J. Nickel sur l'*Ancien Testament et l'histoire comparée des religions* (t. I^{er}, 1-20); *Nouveaux documents pour l'histoire de la « Diaspora » juive* (II, 1-42); *Le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse* (III, 1-76) sont particulièrement dignes d'attention, tant pour la richesse du fond que pour la clarté de l'exposition. Remarquables aussi les études de M. K. Miketta: *La Palestine dans la politique égyptienne depuis le commencement du second millénaire avant Jésus-Christ jusqu'à la conquête de Canaan par les Hébreux* (I, 87-106); *L'origine du peuple d'Israël* (II, 43-82); *Où était situé le Mont Sinai?* (III, 77-124). Dans une étude de critique textuelle sur Luc, III, 22, M. J. Fischer conclut à l'authenticité de la leçon: *Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (III, 125-180).

M. L. Stampfl examine les *fondements de l'obligation du célibat ecclésiastique dans l'Eglise latine* (II, 133-184), et M. F. Schubert étudie du point de vue pastoral et ascétique la *Lettre de saint Jérôme à Népotien* (II, 317-350).

Une étude qui présente un intérêt spécial pour ceux qui s'occupent des choses de l'Orient est celle du P. A. Buchowski, S. J., sur l'*Idee de la satisfaction dans la théologie russe orthodoxe*. Dans un premier article, l'auteur examine la doctrine des confessions de foi et des théologiens russes depuis le xviii^e siècle touchant la satisfaction de Jésus-Christ (II, 85-132). Il n'a pas de peine à montrer que sur cette question la théologie russe est d'accord avec la théologie catholique, malgré certains petits écarts d'expression dus à l'influence protestante et malgré le reproche, d'ailleurs sans fondement, fait par quelques contemporains aux théologiens catholiques de concevoir la satisfaction de Jésus-Christ d'une manière formaliste et purement juridique. Un second article (III, 181-251) traite de la satisfaction secondaire que doit fournir l'homme pécheur en union avec

Jésus-Christ, soit avant, soit après la justification. Comme les théologiens catholiques, les théologiens russes exigent *en général* de la part du pécheur une préparation à la justification par des actes de pénitence. Si certains d'entre eux nous accusent de semi-pélagianisme à ce sujet, ce grief repose sur une connaissance incomplète de la doctrine catholique.

Il n'y a de véritable divergence que sur la question de la peine temporelle due au péché, après l'absolution sacramentelle. Dans mon article sur *la peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes (Echos d'Orient, t. IX, 1906, p. 321 sq.)*, j'ai signalé cette divergence et montré que la doctrine actuelle de l'Eglise orthodoxe se trouve en contradiction, non seulement avec celle de l'ancienne Eglise grecque, mais encore avec la confession de Dosithée. Quant à la confession de Moghila, j'ai cru y découvrir la négation de la peine temporelle. Le P. Buchowski me contredit sur ce dernier point et essaye d'établir que la *Confession orthodoxe*, telle qu'elle a été approuvée par les patriarches orientaux, enseigne *indirectement* le caractère satisfactoire des épitimies, ou pénitences imposées par le confesseur. Je trouve cet enseignement indirect fort problématique. Pierre Moghila et son école étaient sans nul doute d'accord avec l'Eglise catholique sur cette question de la peine temporelle, mais il n'en était pas de même de plusieurs théologiens grecs du xviii^e siècle, et en particulier de Mélèce Syrigos, qui corrigea l'œuvre de Moghila suivant sa propre théologie. L'histoire nous apprend qu'aux conférences de Iassy, Kiéviens et Grecs discutèrent chaudement sur les deux questions de l'épiclese et du purgatoire. Les Kiéviens, qui avaient la pure doctrine catholique, finirent par céder aux exigences des Grecs et par consentir aux corrections de Syrigos, quitte à n'en pas tenir compte dans la pratique et à enseigner la doctrine du purgatoire et la consécration par les paroles du Sauveur, même après que la *Confession orthodoxe* eut été approuvée par les patriarches orientaux. Voilà qui peut expliquer la présence dans ce document d'éléments contradictoires, du moins en apparence. Voilà sans doute aussi pourquoi Dosithée corrigea sa *Confession*, dans l'édition qu'il en fit, en 1690, et supprima

le passage favorable à l'existence de la peine temporelle. Il avait peut-être cédé, en 1672, à un mouvement latinophrone.

Le P. Buchowski a oublié de signaler que les Russes ont, depuis 1840 au moins, pratiqué la même suppression dans la *Confession* de Dosithée. Son aperçu est aussi incomplet pour ce qui regarde le xviii^e siècle. Théophane Prokopovitch n'a pas été le seul à enseigner la justification par la foi seule. Il a eu de nombreux disciples, jusqu'au seuil du xix^e siècle. Bien avant Macaire, Gabriel de Novgorod avait nié explicitement la peine temporelle. Malgré ces petites lacunes, le travail du P. Buchowski est une précieuse contribution à l'histoire de la théologie orthodoxe, à peu près inconnue en Occident, histoire qui, quand elle sera complète, formera un curieux recueil de variations dogmatiques. Et dire que l'on parle toujours de l'immutabilité orientale!

M. JUGIE.

S. PÉTRIDÈS, A. A., *Építaphe de Théodore Kamateros*. Dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIX (1910), p. 7-10.

L'építaphe du jeune Théodore nous a été conservée dans le cod. Paris 2925; le P. Pétridès, en la publiant, prouve qu'elle est due à la plume féconde de Jean Tzetzès, un ami de la famille des Kamateros. Elle comprend 81 trimètres iambiques, sans grande valeur littéraire, et où l'auteur prend avec la prosodie les mêmes libertés que dans ses autres poèmes.

L. BARDOU.

S. PÉTRIDÈS, A. A., *Le synaxaire de Marc d'Ephèse*. Dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2^e série, t. V (XV), 1910, p. 97-107.

A la mort de Marc d'Ephèse, son frère Jean Eugenikos composa en son honneur un office qui contient selon l'usage une notice historique ou synaxaire. Ce document se trouve dans le cod. Paris 1295 et dans le cod. 388 du monastère des Ibères au mont Athos. Le P. Pétridès le publie d'après le premier de ces deux manuscrits, qui a d'ailleurs un texte excellent. La notice, jusqu'ici à peu près inutilisée par les biographes de Marc, fournit de précieux

renseignements sur la carrière du fameux prélat.

R. BOUSQUET.

R. P. DELATTRE, des Pères Blancs, *Découvertes mariales à Carthage*, dans *Revue mariale*, 29 mai et 5 juin 1909.

Le R. P. Delattre continue dans la *Revue mariale* le relevé, que nous avons déjà signalé, de divers documents archéologiques trouvés par lui à Carthage et ayant quelque rapport avec le culte de la Sainte Vierge. Cette fois encore nous y remarquons des sceaux ou molybdobulles byzantins : de Georges (au revers David??); un de Charios (?), archonte (?), vestitor; de Jean, diacre des Blaquernes; d'Arsakios, *apo hypatôn* et patrice. Renouvelons le vœu que tous ces petits monuments soient réunis en une étude d'ensemble.

L. BARDOU.

G. DE JERPHANION, S. J., *Two new Hittite monuments in the Cappadocian Taurus; Hittite monuments of Cappadocia*. Dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXX (1908), p. 42-44, et t. XXXII (1910), p. 168-174, avec planches.

Dans un premier article, le R. P. de Jerphanion signalait à l'attention des spécialistes deux nouveaux monuments héthéens de Cappadoce : un bloc de trachyte avec deux lions sculptés et une inscription, Arslan Tach, sur un haut plateau du Soghan Dagh, à 16 kilomètres à l'ouest du village arménien de Chahr (Comane), et un rocher qui porte deux figures humaines avec quelques caractères, près du village grec de Tachdji. Ces monuments sont sûrement héthéens; bon nombre de caractères sont nouveaux. Le second a été depuis décrit aussi par H. Hans Rott, moins exactement, semble-t-il.

Le second article du savant Jésuite nous apporte une meilleure reproduction du monument d'Arslan Tach et une discussion sur sa destination. Il signale en outre une stèle, Dikili Tach, à 20 kilomètres au sud-ouest de ce monument, stèle sans sculpture ni inscription, et ajoute de bonnes photographies de l'inscription héthéenne de Bogcha, qui figure déjà dans

le *Corpus inscriptionum Hettiticarum* de Messerschmidt.

S. PÉTRIDÈS.

A. PALMIERI, O. S. A., *Il progresso dogmatico nel concetto cattolico*. Florence, Libreria editrice fiorentina, 1910, 1 vol. in-8° de xx-303 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce volume est le premier d'une collection qui aura pour titre : *Biblioteca di apologia cristiana*. Il étudie la nature du progrès dogmatique d'après la doctrine catholique et réfute les fausses théories mises en avant tant par les hétérodoxes que par certains catholiques. La condamnation récente du modernisme a fait éclore un grand nombre d'ouvrages sur cette question du développement dogmatique, mais je ne sais pas que les apologistes occidentaux aient eu l'idée d'examiner la doctrine des théologiens orthodoxes sur ce point. Le P. A. Palmieri a comblé cette lacune. Il montre que les principaux théologiens grecs et russes de notre époque admettent *théoriquement*, et quand ils font de la théologie pure, la conception catholique de l'évolution du dogme. Mais dès qu'ils passent sur le terrain de la polémique, ces théologiens oublient les principes qu'ils ont posés. Ils entendent le fameux canon de saint Vincent de Lérins dans un sens qui est la négation même de tout développement et ne cessent de reprocher à l'Eglise catholique de forger de nouveaux dogmes. Sur cette question comme sur beaucoup d'autres, la théologie orthodoxe se meut dans l'illogisme et l'équivoque.

L'ouvrage du P. Palmieri se recommande par la clarté des idées et de l'expression. Il abonde en citations choisies des meilleurs théologiens catholiques. Sa diffusion en Orient est vivement à souhaiter, car il est de nature à y dissiper bien des malentendus et des préjugés.

M. JUGIE.

J. BILZ, *Die Trinitatslehre des hl. Johann von Damaskus mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses* (collection *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. IX, 3^e cahier).

Paderborn, F. Schoningh, 1909. 1 vol. in-8° de viii-200 pages. Prix : 5 marks.

Cette monographie du Dr Bilz sur la doctrine trinitaire de saint Jean Damascène est de tout point excellente, tant pour le fond que pour la forme. Après une introduction, qui s'imposait, sur le sens de certains termes philosophiques : essence, substance, accident, hypostase, l'auteur examine dans une première partie la cognoscibilité et les preuves de la Trinité; dans une seconde, la nature du mystère (la Trinité dans l'Unité, l'Unité dans la Trinité). Dans une troisième partie vient l'étude de chaque personne divine en particulier. Comme en saint Jean Damascène on entend tous les Pères grecs, sinon absolument, du moins dans une bonne mesure, il se trouve que l'ouvrage de M. Bilz nous donne un résumé de la patristique grecque sur la Trinité. Ceux qui ont lu et goûté les belles *Etudes sur la Trinité* du P. de Régnon trouveront dans cette monographie une sorte de *memento* qui leur rappellera les savoureux développements du docte Jésuite.

L'étude sur la personne du Saint-Esprit a particulièrement attiré notre attention. M. Bilz n'a pas de peine à montrer que saint Jean Damascène a enseigné la pure doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, en employant évidemment la terminologie grecque. Cette terminologie, dont la signification a échappé aux scolastiques du moyen âge et que Bessarion a si clairement expliquée, exprime la même doctrine que la formule latine *a Patre et Filio* avec une nuance dans le point de vue. Cela est connu depuis longtemps, mais les théologiens sauront gré à M. Bilz d'avoir mis dans tout son jour la vraie pensée du Damascène en faisant appel non seulement à la *Foi orthodoxe*, mais aussi aux autres ouvrages du saint docteur.

M. JUGIE.

H. BREWER, S. J., *Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius* (collection *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. IX, 2° cahier). Paderborn, F. Schoningh, 1909. 1 vol. in-8° de 194 pages. Prix : 5 marks.

Les opinions les plus variées et les plus divergentes ont été émises sur l'origine du symbole *Quicumque*, dit de saint Athanase. En 1905, M. K. Künstle, dans un savant ouvrage intitulé *Antipriscillianiana*, y voyait une formule d'origine espagnole, fruit de la controverse antipriscillianiste du début du v^e siècle. Le P. Brewer vient de reprendre la question. Après avoir démontré que la thèse de M. Künstle ne repose sur aucun fondement solide, il propose une nouvelle hypothèse. D'après lui, ce serait saint Ambroise qui aurait composé le fameux symbole entre 382 et 383, à la demande de l'empereur Théodose, pour réfuter les Ariens d'Illyrie. Les preuves qu'il apporte sont presque uniquement d'ordre interne. C'est dire qu'elles sont loin d'engendrer la certitude. Mais si elles n'arrivent pas à convaincre le lecteur que saint Ambroise est sûrement l'auteur du symbole, elles donnent l'impression qu'il a pu le composer et qu'on peut le lui attribuer sans anachronisme choquant. C'est là déjà un résultat appréciable, qui ne manquera pas d'attirer l'attention des historiens du dogme.

L'ouvrage se termine par deux appendices. Dans le premier, l'auteur établit que l'*Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo*, le *De fide orthodoxa contra Arianos* et les fameux *Tractatus Origenis* ont été composés par un même et unique auteur et que cet auteur n'est pas autre que Rufin. On sait que les Bénédictins D. D. Morin, Wilmart et Butler, suivis par M. Lejay, ont attribué les *tractatus Origenis* à Grégoire d'Elvire. Je ne crois pas que les arguments du P. Brewer les aient convaincus. Le second appendice donne trois intéressants commentaires du Symbole des apôtres tirés d'un manuscrit de la bibliothèque de Monza daté du x^e siècle.

M. JUGIE.

M^{gr} A. BATTANDIER, *Annuaire pontifical catholique*, XII^e et XIII^e années. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1909 et 1910, 2 vol. in-8°, 732 et 756 pages. Prix : 5 francs le volume.

L'*Annuaire pontifical catholique*, publié depuis douze ans par M^{gr} Battandier, mérite vraiment le nom de *liber aureus* que plusieurs évêques lui ont donné. On ne saurait trop le recommander aux Orien-

taux de tous rites, désireux de connaître en détail la constitution de l'Église catholique, sa hiérarchie, et le fonctionnement des divers rouages de son administration centrale. Outre les statistiques les plus exactes et les plus complètes sur la curie pontificale, l'épiscopat catholique, les Ordres religieux et les missions, on trouvera dans ces précieux volumes mille renseignements d'histoire, de liturgie, etc., que souvent on chercherait vainement ailleurs. Signalons, dans celui de 1909, tous les documents relatifs à la récente réforme des Congrégations romaines (p. 593-671); et mentionnons au hasard quelques titres de notices : Les Consistoires, les ornements du Souverain Pontife, drapeaux pontificaux, un pontifical grec au Vatican, les Papes du v^e siècle, l'Église bulgare, anciens évêchés des provinces baltiques, religieux orthodoxes russes, Églises, collèges et hospices orientaux à Rome, la Chine religieuse, etc. *L'Annuaire de 1910* n'est pas moins riche. Bornons-nous à y signaler les notices sur l'exclusive dans l'élection des Papes, les Papes du iv^e siècle, les évêchés de Dorylée et de Plotsk, la hiérarchie en Pologne russe et en Russie, les revenus des diocèses en Italie, l'apostolat des missions, le Japon chrétien, le vieux-catholicisme en Allemagne, etc. De nombreux portraits et gravures illustrent les pages de cet incomparable répertoire; d'excellentes tables analytiques et alphabétiques en facilitent la consultation. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'un grand nombre de prélats de tous rites et de tous pays aient toujours sur leur bureau *L'Annuaire pontifical*; que S. S. Pie X le juge digne d'être préféré à tous les volumes de ce genre, et le consulte souvent, « y trouvant les renseignements vainement cherchés ailleurs ».

S. SALAVILLE.

J. GOUDARD, S. J., *La Sainte Vierge au Liban*. Paris, Bonne Presse, 1908, grand in-8°, VIII-536 pages, avec deux cartes et de nombreuses illustrations. Prix : 7 fr. 50.

Voici une très intéressante monographie du culte de la Sainte Vierge au Liban. Les descriptions et les récits pittoresques y voisinent agréablement avec une érudition historique de bon aloi, et le charme littéraire en rend la lecture fort attachante.

L'auteur, bénéficiant de notes manuscrites recueillies sur le sujet par un savant missionnaire Jésuite, le P. Pierre Martin, les a prises pour base d'un nouveau travail. Il a visité méthodiquement, à deux reprises, tous les sanctuaires libanais de Marie, anciens et modernes, interrogeant les habitants sur leur dévotion à celle qu'un de leurs poètes appelle « la grande Émirese du pays ». Dans l'intervalle, il a consulté tout ce qui pouvait compléter ses observations. Et comme la Vierge centralise autour de ses sanctuaires l'histoire de ces populations, c'est un peu cette histoire qu'il nous conte, en même temps qu'il nous fait assister à sa peu banale enquête sur les lieux. Il nous montre le culte de l'Immaculée écrasant celui d'Astarté, florissant dans la période byzantine, plein de vie aux croisades et s'épanouissant aujourd'hui en sanctuaires nombreux. En visitant ces sanctuaires, le R. P. Goudard s'est efforcé de pénétrer ce qu'il appelle leur âme : « rites, demandes, ex-voto, légendes, composé ardent et curieux, avec un arrière-fond d'antique ». L'historien trouvera là, spécialement au chapitre final, des notes extrêmement curieuses sur les serments religieux d'origine très ancienne et encore pratiqués aujourd'hui, sur les incubations si connues de tout temps en Orient, sur les usages symboliques pour *lier* les maladies, etc.

Un trait nous a particulièrement frappé à la lecture de ce livre : c'est la vision de la Vierge présidant à la naissance des divers groupements catholiques qui peuplent le Liban : Maronites, Melkites, Syriens, Arméniens. C'est la confirmation par l'histoire de cette pensée, souvent exprimée, que le culte de Marie en Orient est un gage d'espoir pour l'union désirée.

Ce qu'on pourrait reprocher au R. P. Goudard, c'est de se laisser parfois, au cours de son voyage, écarter un peu de son sujet : je citerai notamment, comme une digression qui m'a paru trop longue, le récit d'un mariage druse (p. 98-104). Puisque l'auteur cite volontiers les *Echos d'Orient*, il nous permettra, pour un détail chronologique, de le renvoyer à un article du tome IX (1906), p. 225-226 : saint Romain le mélode doit être définitivement placé au vi^e siècle, et non au viii^e (p. 134). Dire que les missionnaires « travaillent

à la conversion du rite » (p. 75) est une expression inexacte qui peut prêter, dans l'esprit des Orientaux, à des confusions regrettables. Menues critiques que celles-là. En somme, l'ouvrage du R. P. Goudard est un beau livre, au point de vue littéraire comme au point de vue typographique. Ajoutons que le nombre, la variété et l'originalité des illustrations en font, selon l'expression même de l'auteur, un véritable album de la vie en Orient.

S. SALAVILLE.

E. VACANDARD : *Etudes de critique et d'histoire religieuse*. Deuxième série. Paris, Gabalda, 1910, in-12, III-308 pages. Prix : 3 fr. 50.

Dans cette deuxième série, M. Vacandard réédite, en les modifiant plus ou moins, certaines études publiées par lui dans des revues ou dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant. Ces études sont suivies de plusieurs appendices concernant quelques-unes des questions traitées dans le corps du volume.

I. *L'institution formelle de l'Eglise par le Christ*. Jésus-Christ a-t-il voulu et réalisé l'institution de l'Eglise ? M. Loisy n'accorde pas que le Christ *historique* l'ait voulue et réalisée. Certains textes cadrent mal avec sa thèse, mais il s'en débarrasse en les reportant à une date postérieure à la mort du Sauveur, qui alors n'appartient plus à l'*histoire* et par suite à la *science*, mais uniquement à la *foi*. Tels sont le *Tu es Petrus*.... de saint Matthieu et les textes des deux premiers évangiles témoignant, entre autres choses, que l'Evangile sera prêché dans le monde entier et qu'après cela viendra la fin. Ce verdict sommaire et partial est inacceptable : car, aux yeux du critique non prévenu, qu'ils soient antérieurs ou postérieurs à la Passion, les textes scripturaires relatifs à l'institution de l'Eglise méritent tous une créance égale. D'ailleurs, dit en substance et avec raison M. Vacandard, si Jésus n'avait songé qu'à la réalisation du *royaume eschatologique*, comme le prétend M. Loisy, sa mort eût été un échec lamentable, après lequel les apôtres ne se seraient sûrement pas autosuggestionnés au point de penser à reprendre l'œuvre manquée de leur Maître.

II. *Les origines de la confession sacra-*

mentelle. Touchant ce problème intéressant, M. Vacandard établit avec évidence ou avec une probabilité voisine de la certitude les points importants qui suivent : 1° La confession est d'origine primitive ; 2° Le ministre ordinaire exclusif de ce sacrement a été jusqu'au v^e siècle l'évêque et pendant quelque temps et en plusieurs pays, le prêtre *pénitencier*. Les diacres, les laïques et, en Orient, les simples moines, exerçant la charge de *πνευματικοί* usurpèrent longtemps le pouvoir d'absoudre, mais l'Eglise ne sanctionna jamais cet abus ; 3° La matière nécessaire ou libre a toujours été sous des dénominations et des appréciations diverses, l'une, les péchés plus ou moins graves (*Enormia, graviora, capitolia, leviora*) et l'autre, les péchés plus ou moins véniels (*minuta, levissima*) ; 4° Même à l'origine, la première confession était plus probablement toujours secrète ; 5° Les péchés graves, même intérieurs ou occultes, étaient soumis à la pénitence publique ; 6° Rien ne prouve qu'il y ait eu à l'origine une absolution secrète ; 7° Les Pères n'attestent le caractère public que pour la seconde confession, c'est-à-dire pour la confession plus ou moins générale qui précédait l'absolution. Celle-ci suivait l'achèvement de la pénitence ou satisfaction ; 8° Quant au secret de la première confession, on ne l'estimait pas incompatible avec la pénitence publique, et même, à l'époque de saint Léon le Grand, le clergé de la Campanie et d'ailleurs ne le croyait pas obligatoire.

Le savant auteur traite ensuite avec la même compétence de la réitération de la confession, des changements survenus dans la discipline de la confession, à propos de la *matière*, du *mode* de la confession, du *sigillum*, du *moment* et de la *forme* de l'absolution, de la *réitération* de la confession en vue de la réception de l'Eucharistie et enfin à propos de la *périodicité* de la confession. Touchant la dénomination du confesseur et la périodicité de la confession, il est intéressant de remarquer qu'en Orient : a) le confesseur a gardé le nom de *πνευματικός (πατήρ)* ; b) la coutume très ancienne (viii^e s. au moins) de la triple confession et communion annuelles, faites à l'occasion des trois Carêmes, alors en usage même en Occident, existe toujours en Orient, qui a ajouté une quatrième confession et communion correspondant à un quatrième

Carême. Cette coutume, toutefois, ne paraît pas obligatoire, car il semble bien qu'au point de vue de l'obligation, une confession et une communion uniques suffisent comme en Occident. Notons également que la violation du secret de la confession est encore fréquente dans les Eglises orientales, dont les confesseurs n'inspirent souvent qu'une médiocre confiance aux fidèles.

III. *Le service militaire et les premiers chrétiens.* Un certain nombre de chrétiens de l'Eglise primitive se sont montrés antipathiques au service militaire par scrupule religieux, mais l'Eglise, même à cette époque ancienne, ne s'est pas déclarée favorable à cet antimilitarisme de quelques-uns de ses enfants.

IV. *La question de l'âme des femmes.* M. E. Hollande a osé écrire dernièrement dans la *Revue bleue* que le concile tenu à Maçon en 855 s'était demandé sérieusement si la femme avait une âme. L'histoire proteste contre cette énormité cent fois réfutée. Le fait historique d'où est née cette légende est des plus simples. Un membre du concile soutint un moment que la femme ne pouvait être appelée *homo* et devait être désignée par les mots *mulier* ou *fœmina*, mais l'assemblée eut vite fait de le convaincre qu'il se trompait.

V. *L'hérésie albigeoise au temps d'Innocent III.*

VI. *La nature du pouvoir coercitif de l'Eglise.* La doctrine de l'Eglise dûment interprétée oblige-t-elle à admettre que cette dernière peut recourir à la contrainte physique ou corporelle? Dans la solution de cette grave question, M. Vacandard nous a paru moins heureux que dans sa réponse aux cinq questions qui précèdent. Malgré ses efforts d'interprétation, il ne réussit pas à prouver que les textes de Benoît XIV, de Pie VI et de Pie IX sont susceptibles d'être entendus au sens d'une contrainte simplement morale et surtout que l'enseignement officiel de l'Eglise et des écoles théologiques et canoniques de notre époque pourrait bien avoir le même sort que la doctrine de plusieurs Papes et Docteurs du moyen âge. La faiblesse de cette preuve est plus visible encore si l'on examine le texte du *Syllabus* et de l'Encyclique *Quanta cura*, dirigée, dit Pie IX lui-même, contre ceux qui refusent à l'Eglise le droit de recourir « aux peines (corporelles), si ce n'est lorsque la tranquillité

publique le demande ». Le mot peine ayant le même sens dans les actes de Benoît XIV et de Pie VI, il s'ensuit manifestement que l'interprétation de M. Vacandard n'est pas acceptable. D'ailleurs, à la suite du P. Choupin, nous ferons observer au docte historien qu'« un principe qui a servi de base à la législation universelle séculaire de l'Eglise (et, ajouterons-nous, un principe admis par la très grande majorité des théologiens et canonistes compétents et proclamé explicitement depuis longtemps par les documents officiels des Papes) est un principe acquis et théologiquement indiscutable, » ou, du moins, est bien près de l'être.

A propos de Benoît XIV, nous nous permettons de douter que, concernant la question qui nous occupe, ce Pape ait adressé deux Brefs à l'épiscopat polonais, l'un de 1755, *Ad primates, archiepiscopos et episcopos Poloniae*, et l'autre *Ad assiduas*, de 1753 (5 août). Au début de son Bref *Ad assiduas* (5 mars 1755) adressé : *venerabilibus fratribus, PRIMATI, archiepiscopis, episcopis Regni Poloniae*, et non *Ad primates*, etc., Benoît XIV rappelle aux évêques polonais que, malgré la condamnation récente, par le Saint-Office (5 août 1753), du livre du P. LABORDE, Oratorien, intitulé : *Principe sur l'essence des deux puissances, spirituelle et temporelle*, la traduction de cet ouvrage est entre les mains de tout le monde en Pologne. Un coup d'œil trop rapide sur les premières lignes du Bref *Ad assiduas* n'aurait-il pas induit M. Vacandard en erreur, en lui faisant confondre le décret de l'Inquisition (5 août 1753) avec le Bref *Ad assiduas* qui est du 4 mars 1755 et transformer l'adresse du même Bref (*venerabilibus fratribus*, etc.) en un Bref distinct?

Au sujet de la Bulle *Auctorem fidei*, nous ne voyons pas pourquoi M. Vacandard transcrit sous une seule censure (*inducens in systema alias damnatum ut hæreticum*) deux propositions de cette Bulle, dont la première est terminée par la censure : *Hæretica*. (Cf. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, édit. 1910, n^{os} 367 et 368.)

A. CATOIRE.

NICOLA FRANCO, *La Difesa del cristianesimo par l'unione delle Cbiese*. Roma, M. Bretschneider, 1910, in-8°, 227 pages. Prix : 2 fr. 50.

L'opuscule du R. P. Franco contient vingt-cinq chapitres dont les plus importants sont : I. *Guerre au christianisme*. — II. *Nécessité de l'union des Eglises pour la défense du christianisme*. — IV. *Nécessité d'une autorité centrale dans l'Eglise*. — V. *En qui doit résider cette autorité*. — IX. *Position théologico-canonique des deux Eglises (principales)*. — XI. *La Russie et l'union des Eglises*. — XII. *Suprématie de l'Eglise universelle*. — XV. *Latinisme*. — XVI. *Nationalisme*. — XXIII. *L'apostolat en faveur de l'union des Eglises*.

La *Difesa del cristianesimo* est un cri d'alarme adressé aux chrétiens orientaux. Le plan de la libre-pensée maçonnique est la déchristianisation progressive des sociétés. Le moment est donc venu pour tous les chrétiens de se serrer les uns contre les autres pour la défense du christianisme. C'est une question de vie ou de mort pour tous les chrétiens séparés, et spécialement pour ceux d'Orient, auxquels est surtout destiné l'opuscule du P. Franco.

L'Eglise orientale, en effet, s'émiette de plus en plus en Eglises particulières, auto-céphales sans doute, mais privées d'autorité centrale et, par suite, de plus en plus oublieuses de la note de *catholicité* et livrées sans défense aux empiétements de l'Etat et aux entreprises de libre-pensée. L'auteur est d'avis que, dans l'œuvre capitale du salut des Eglises orientales par leur union à l'Eglise romaine, le rôle principal revient à la Russie dont les autres nations orthodoxes subissent plus ou moins l'influence. Toutefois, il est loin de se faire illusion : car il sait que la bureaucratie russe et la politique européenne seront les ennemis les plus obstinés de cette grande idée.

Cependant, malgré tout, le R. P. Franco est convaincu que, si l'idéal de la réunion des Eglises ne se réalisera qu'au prix de grandes difficultés, il n'est nullement une utopie et que même il se réalisera peut-être plus tôt qu'on ne pense, à la condition que laïques et clercs des diverses Eglises prient avec ferveur et travaillent sans relâche à propager la grande idée par l'aumône et la presse populaire et scientifique. A ce propos, il invite discrètement les riches propriétaires polonais de qui dépend la majorité des Ruthènes en Russie et en Galicie à cesser enfin leurs errements

et à se faire les apôtres de l'union des Eglises, en persuadant aux populations non unies qu'en devenant catholiques elles n'auront à sacrifier ni leur rite ni leur nationalité, puisque catholique n'est synonyme ni de polonais ni de russe.

Telles sont quelques-unes des idées fondamentales de la *Difesa del cristianesimo* en ce qui a trait au présent et à l'avenir de l'union des Eglises. Pour le passé, le P. Franco se montre sévère à l'égard des Grecs antiunionistes. Il ne croit pas excéder en accusant ce groupe de chrétiens byzantins d'avoir trahi la cause chrétienne et d'avoir livré la ville de Constantinople aux Turcs. Il s'efforce de faire la preuve de cette grave accusation dans un long appendice sur la chute de la grande cité.

Sans nous attarder à relever en détail les défauts de l'écrit que nous analysons, nous nous contenterons de constater qu'on y remarque un ton parfois grandiloquent, un retour trop fréquent sur les mêmes choses qui allonge démesurément le travail. Ça et là, le raisonnement tourne au simplisme, tel le raisonnement qui voit la preuve de la procession du Saint-Esprit *Patre et Filio* dans la position qu'il occupe sur les icônes et dans la manière de faire le signe de la croix ; tel encore celui qui, pour démontrer que les saints entrent en possession immédiate de la vue de Dieu, défie les théologiens orientaux de dire au peuple que saint Nicolas de Myre et saint Spyridon font encore antichambre à la porte du paradis. Ajoutons (et ce défaut est plus grave) que la réponse affirmative du R. P. Franco à certaines questions délicates ne semble pas pouvoir résister à l'examen d'une critique sérieuse. Est-il vrai, par exemple, que Pierre le Grand et d'autres tsars ne se sont pas crus les chefs suprêmes de la nation russe au point de vue civil et religieux ? Faut-il maintenir sans restriction tout ce que l'on raconte en Occident au sujet du bienfait des Croisades à l'égard des chrétiens d'Orient ? Le R. P. Franco est-il bien sûr que le clergé et les laïques occidentaux de l'empire latin de Byzance n'en ont jamais voulu aux rites orientaux ? L'histoire permet-elle d'affirmer que les Grecs antiunionistes ont livré la ville de Constantinople aux Turcs ?

La réponse de l'auteur à la dernière question nous suggère une réflexion que

nous lui soumettons. Au sujet des torts reprochés aux Grecs adversaires de l'union, notre avis, qui était celui du regretté P. Tondini, est que dans notre apostolat concernant l'union des Eglises, il serait préférable de dire simplement aux Orientaux : oublions les torts réciproques de nos ancêtres, et puisque l'intérêt du christianisme exige impérieusement l'union de nos Eglises sous la direction d'une autorité centrale, examinons sincèrement s'il ne vaudrait pas mieux accepter l'autorité de l'Eglise romaine, qui, même abstraction faite de l'histoire et de la théologie, a le plus de chance d'être dans la vérité.

Ces quelques reproches que nous adressons au R. P. Franco sont secondaires et laissent subsister intacte l'idée généreuse et apostolique qui a présidé à la composition de son opuscule, auquel nous souhaitons une large diffusion parmi les catholiques et les orthodoxes.

A. CATOIRE.

J. RUINAUT, *le Schisme de Photius* (collection *Science et Religion*). Paris, Bloud, 1910, in-16, 61 pages. Prix : 0 fr. 60.

Cette brochure est un court résumé de l'histoire de Photius précédé d'une petite introduction sur les causes du schisme. Le récit est assez alerte, mais sans valeur scientifique. L'auteur semble avoir ignoré d'importantes sources d'information, comme

le livre du P. Lapôte sur Jean VIII et les travaux de Papadopoulos Kerameus sur Photius. De ces deux historiens, le premier fait mourir Photius en 898, le second en 897. M. Ruinaut ne connaît que la date 891, qui court les manuels. Ce n'est pas la seule inexactitude qu'on peut lui reprocher. Il en est une, en particulier, qui tendrait à faire croire qu'il est assez novice en histoire ecclésiastique. D'après lui, les Papes auraient approuvé les usurpations des patriarches de Constantinople et reconnu le XXVIII^e canon de Chalcédoine (p. 10-11). Ses vues sur les causes du schisme auraient besoin d'être mises au point. On ne voit pas trop ce que signifie cette phrase : « Photius flétrit l'addition du *Filioque aux canons de Nicée* » (p. 33).

Les historiens du dogme ne peuvent que sourire en lisant cette autre phrase : « Deux conciles espagnols réunis à Tolède au V^e et au VI^e siècle enseignèrent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, *Filioque*. Cette formule se propagea dans tout l'Occident » (p. 33); comme si les conciles espagnols avaient été les premiers à employer la formule *ab utroque!* L'auteur écrit Jordanès pour Jornandès (p. 8), Enthime pour Anthime (p. 42). Il fait mourir Ignace le 23 octobre 867 (p. 50). Tout cela dénote de la distraction et de l'incompétence. Il est vraiment regrettable que de si graves sujets soient traités si à la légère.

M. JUGIE.

LA CONSÉCRATION EUCHARISTIQUE

D'APRÈS QUELQUES AUTEURS GRECS ET SYRIENS

On sait que saint Jean Chrysostome attribue formellement la consécration eucharistique aux paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », prononcées par le prêtre au nom de Jésus-Christ. Ce sont ces paroles, dit-il, qui transforment les éléments offerts sur l'autel. C'est le Christ lui-même qui opère le miracle de la transsubstantiation, le prêtre ne fait que le représenter (1). La doctrine du grand docteur sur ce point est trop claire pour n'être pas l'expression d'une croyance déjà traditionnelle avant lui.

L'on aurait tort, d'ailleurs, de croire que son témoignage est resté isolé. Les affirmations analogues ne sont pas rares chez les écrivains postérieurs, tant chez les Grecs que chez les autres Orientaux. Nous nous bornerons aujourd'hui à citer Sévère d'Antioche et quelques auteurs syriens. On n'ignore pas que les liturgies syriennes possèdent des formules d'épiclese très explicites après le récit de la Cène. La précision avec laquelle ces écrivains attribuent la consécration aux paroles du Christ n'en est que plus remarquable. Pour ne pas m'exposer aux inexactitudes de la paraphrase, je citerai le plus souvent la traduction latine d'Assemani.

Mais, avant d'aborder ces Syriens postérieurs, je demande au lecteur la permission de lui mettre sous les yeux quelques textes du grand Syrien du IV^e siècle, saint Jean Chrysostome, moins connus que le passage classique des deux homélies sur la trahison de Judas. Ils auront l'avantage de montrer que la doctrine de la consécration par les paroles de Notre-Seigneur n'est pas, dans le grand doc-

teur oriental, une affirmation faite en passant, mais un enseignement très ferme auquel il revient à plusieurs reprises et contre lequel l'ingéniosité même d'un Cabasilas est entièrement impuissante.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

Dans la cinquantième homélie sur l'évangile de saint Mathieu, Chrysostome énonce la théorie que Jésus-Christ est le ministre principal des sacrements. Après l'avoir affirmé pour le baptême, il l'affirme aussi pour l'Eucharistie, et ajoute par manière d'explication :

Ne l'entendez-vous pas (le Christ) parler lui-même à l'autel par la bouche des évangélistes ?

Croyez donc que c'est ici (à l'autel) la même cène que celle où Jésus-Christ était assis avec ses apôtres. Il n'y a aucune différence entre les deux. On ne peut dire que ce soit un homme qui fasse celle-ci, au lieu que Jésus-Christ a fait celle-là; mais c'est le même Christ qui fait l'une et l'autre (1).

Cette pensée reparait dans la quatre-vingt-deuxième homélie :

Ce n'est point la puissance des hommes qui agit sur ces choses que l'on offre sur le saint autel. Jésus-Christ, qui opéra autrefois ces merveilles dans la cène qu'il fit avec ses apôtres, est le même qui les opère encore maintenant. Nous, nous tenons lieu de ministres, mais c'est lui qui sanctifie les offrandes et qui les transforme. Ce banquet sacré auquel vous assistez est le même que celui auquel assistèrent les apôtres; et il n'y a rien de moins en celui-ci qu'en celui-là, puisqu'il n'est pas vrai de dire que c'est un homme qui fait

(1) *De proditiōne Judæ*, hom. I et II, n. 6; P. G., t. XLIX, col. 380, 389. Voir ce texte cité dans mon article *l'Épiclese d'après saint Jean Chrysostome* (*Echos d'Orient*, t. XI, 1908, p. 102).

(1) *In Matth.* hom. L., al. LI, 3; P. G., t. LVIII, col. 507: καὶ φωνῆς ἀκούεις, φθειρομένου αὐτοῦ διὰ τῶν εὐαγγελιστῶν.

celui-ci, au lieu que ce fut Jésus-Christ qui fit celui-là, mais que c'est véritablement lui-même qui fait celui-ci comme il a fait l'autre (1).

Enfin, dans la deuxième homélie sur la seconde épître à Timothée, Chrysostome s'exprime avec plus d'insistance encore :

L'oblation est la même, qu'elle soit faite par le premier venu, ou par saint Paul et saint Pierre. Celle que le Christ donna autrefois à ses disciples était la même que celle que célèbrent aujourd'hui les prêtres. Celle-ci n'est en rien inférieure à celle-là, parce que ce ne sont pas les hommes qui la sanctifient, mais celui-là même qui sanctifia la première. *Les paroles que Dieu prononça alors sont les mêmes que celles que le prêtre prononce encore maintenant; l'oblation est donc aussi la même....* Donc le corps de Jésus-Christ est ici comme il était là. Celui qui s'imagine qu'il y a ici quelque chose de moins qu'il n'y avait là, celui-là ne sait pas que le Christ est encore présent, et que c'est toujours lui qui opère (2).

SÈVÈRE D'ANTIOCHE († 538).

Sévère d'Antioche, dont la critique est en train de réhabiliter l'orthodoxie, fut un écrivain des plus féconds et un théologien des plus remarquables. L'original grec de ses nombreux ouvrages est perdu, mais ils se sont conservés en traduction syriaque et ont exercé une influence considérable. C'est dans une lettre au diacre Misaël, écrite après son bannissement (518), que nous trouvons son enseignement le plus précis au sujet de la consécration eucharistique.

Ce n'est pas le célébrant qui, usant comme d'une puissance qui lui appartient en propre, change le pain au corps du Christ et le calice de bénédiction en son sang, mais *c'est la vertu divine et efficace des paroles* que le Christ, auteur du sacre-

ment, a ordonné de prononcer sur les éléments offerts. Le prêtre qui se tient à l'autel n'y remplit que la fonction d'un simple ministre : *prononçant les paroles comme en la personne du Christ*, et, reportant l'action qu'il accomplit au temps où le Sauveur institua le sacrifice en présence de ses disciples, il dit sur le pain : « Ceci est mon corps, qui est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. » Sur le calice il prononce ces mots : « Ce calice est le Nouveau Testament en mon sang qui est répandu pour vous. » Ainsi donc, c'est le Christ qui continue à offrir le sacrifice, et la puissance de ses divines paroles sanctifie les éléments qui sont apportés pour être transformés en son corps et en son sang (1).

JACQUES D'EDESSE († 708).

On a dit de Jacques d'Edesse qu'il « domine les auteurs de son époque autant par l'étendue et la variété de ses connaissances scientifiques que par son talent de littérateur » (2). C'est dire qu'il est, comme Sévère d'Antioche, un écrivain tout à fait représentatif, dont le témoignage a une importance spéciale. Or, il est, lui aussi, favorable à l'efficacité consécatoire des paroles de l'institution. Voici, d'après la traduction de Joseph Assemani, un passage qui nous livre la pensée du savant métropolitain d'Edesse et qui nous a été conservé par le célèbre Abulfarage ou Bar-Hebræus (1226-1286) dans son nomocanon syriaque. Le document complet est un chapitre canonique, différent de la lettre au prêtre Thomas, mais indiquant, comme cette dernière, l'ordre des rites de la messe. Arrivé au *Sanctus*, il continue en ces termes :

Deinde dispensationem Domini commemorat et largitionem mysteriorum, et signat super oblationem tres cruces et

(1) *In Matth. hom.* LXXXII, 5; *P. G.*, t. LVIII, col. 744. Ὁ τότε ταῦτα ποιήσας ἐν ἐκείνῳ τῷ δείπνῳ, οὗτος καὶ νῦν αὐτὰ ἐργάζεται. Ἡμεῖς ὑπηρετῶν τάξιν ἐπέχομεν ὁ δὲ ἀγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός.

(2) *In II Tim.*, hom. II, 4; *P. G.*, t. LXII, col. 612. Ὡσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ Θεὸς ἐφθέγγετο, τὰ αὐτὰ ἐστίν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει.

(1) E. W. BROOKS, *The Sixth Book of the select letters of Severus, Patriarch of Antioch*. Londres, 1904, t. II, p. 238.

(2) RUBENS DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 376.

tres super calicem, « et quasi ex ore Domini dicit » : « Estote facientes memoriam meam », et respondent : « Memores sumus. » (1)

Si le prêtre dit au nom du Christ, *quasi ex ore Domini*, la formule finale du récit évangélique de la Cène : « Faites ceci en mémoire de moi », il est clair qu'il a dû prononcer également *in persona Christi* les paroles précédentes : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » ; et nous sommes autorisés à prêter sur ce point à Jacques d'Edesse la doctrine de Sévère d'Antioche. Si, après s'être exprimé dans les termes qu'on vient de lire, Jacques d'Edesse mentionne la prière faite par le prêtre « *ut adveniat Spiritus Sanctus et perficiat Eucharistiam* » (2), il ne faudra pas voir là une contradiction, mais seulement donner à l'expression *perficere Eucharistiam* une signification spéciale. Cette signification, nous prions le lecteur de nous en faire crédit jusqu'à ce que des commentaires liturgiques plus développés, comme ceux de Denys Bar-Salibi († 1171), nous donnent bientôt l'occasion de l'exposer en détail. On peut provisoirement entendre cette locution d'une sorte de *parachèvement* de la consécration opérée par l'épiclese, sauf à réserver les nuances d'idée que suppose cette théorie.

La lettre de Jacques d'Edesse au prêtre Thomas sur la liturgie, pour être un peu moins explicite que le passage cité par Bar-Hebræus, n'en paraît pas moins insinuer la même doctrine de la consécration par les paroles de Notre-Seigneur. Qu'on en juge :

Et paucis quidem verbis (la préface) totum divinæ gratiæ scopum commemorat (sacerdos), videlicet primo hominis crea-

tionem, deinde ejusdem redemptionem, postremo dispensationem, quam pro nobis subiit Christus dum propter nos passus est. Huc enim tota liturgia spectat, ut quæ Christus pro nobis gessit, commemoremus et dicamus. (1)

Cette *dispensatio*, qui vient après l'action de grâces pour la création et la rédemption, n'est autre que le récit de la Cène renfermant les paroles du Sauveur. Or, Jacques d'Edesse affirme très clairement que ce récit est le centre de toute la liturgie : *huc enim tota liturgia spectat*. Le mot syriaque traduit par *liturgia* est *kurobbo*, équivalent de *anaphora* (2). Toute l'anaphore vise donc à nous faire commémorer et répéter — évidemment *quasi ex ore Domini* — ce que Notre-Seigneur a fait pour nous la veille de sa passion en instituant l'Eucharistie.

JEAN DE DARA (IX^e S.).

Jean, évêque monophysite de Dara, à qui Denys de Tellmahré dédia son *Histoire* (3), a laissé, entre autres écrits théologiques, un traité sur le sacerdoce. Voici, d'après la traduction latine, comment il expose le rite de la consécration :

Incipit autem qui ministrat, et repetit preces deificas, corpus scilicet efficientes et sanguinem Dei; preces vero deificæ sunt quæ a pontificibus laudatæ sunt et mysticis ministeriis insertæ secundum Evangelium et apostolum. Evangelium enim dicit : « Accipit Jesus panem, et benedixit, etc. » Apostolus autem : « Dominus noster Jesus illa nocte qua tradebatur, accepit panem et dixit : Hoc est corpus meum. » (4)

Rien de plus clair. Les paroles consécratoires, ce sont les paroles rapportées

(1) ASSEMANI, *Op. et loc. cit.*

(2) BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*. Oxford, 1896, p. 492, ligne 7, et p. 579.

(3) R. DUVAL, *op. cit.*, p. 390.

(4) *Comment. in c. II eccles. hierarch. S. Dionysii*, dans PETRUS BENEDICTUS (PIERRE MOUBARAK), *Antirrheticon alterum adversus R. P. Lebrunum*, c. XI, ad calcem oper. syr. S. Ephræmi, t. II, p. 48. Cf. LAMY, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*. Louvain, 1859, p. 36.

(1) *Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar Hebræo syriace compositus et a Josepho Aloysio Assemano in latinam linguam conversus*, c. IV, de oblatione, sectio VII, De perfectione mysteriorum sanctorum. (MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, p. II, p. 26.)

(2) S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 482.

par les évangélistes et par saint Paul :
« Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

EBEDJÉSU BAR-BERIKA († 1318).

Ebedjésu Bar-Berika est un des derniers écrivains de la littérature nestorienne. D'abord évêque de Singar et du Beit-Arbayé (ou Tour-Abdin), il fut élevé, vers 1290, au siège métropolitain de Nisibe et d'Arménie : d'où le nom de *Ebedjesus Sobensis* qu'on lui donne souvent, *Soba* désignant la ville de Nisibe. Il composa de nombreux écrits dont il nous a lui-même laissé la liste à la fin de son précieux catalogue d'ouvrages nestoriens, aujourd'hui en partie disparus. Assemani fait grand éloge de son érudition et de son style (1). Une de ses œuvres principales est un livre de théologie nestorienne intitulé : *La perle de la vérité de la religion chrétienne*, divisé en cinq sections qui traitent de Dieu, de la création, de la vie chrétienne, des sacrements de l'Eglise et des signes du monde futur. Au chapitre v du traité des sacrements, il expose la doctrine du sacrifice de la messe. Après avoir rappelé les paroles du Sauveur, que le prêtre répète à l'autel : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang..... Faites ceci en mémoire de moi », il ajoute :

C'est donc *par ce précepte du Seigneur* que le pain est changé en son corps sacré et le vin en son précieux sang..... Il (Jésus-Christ) a pris pour matière le froment et le vin, parce qu'ils ont une grande affinité avec le corps et le sang. *Quant à la forme, il la donne par sa parole vivante et par la descente du Saint-Esprit* (2).

(1) « *Eam eruditionis famam tum apud sectarios suos, tum apud reliquos Syros, obtinuit, ut nemo alius sermone syriaco tam soluta quam vincita numeris oratione elegantius scripsisse existimetur. Et quidem doctoribus syris Ephræmo, Isaaco et Jacobo comparandus esset, nisi dicendi copiam, styli nitorem, sacram denique eruditionem, Nestorianorum erroribus contaminasset.* » ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 325.

(2) *Hoc itaque præcepto dominico mutatur panis in sanctum ejus corpus et vinum in pretiosum ejus sanguinem... Tradidit porro illud in*

Point n'est besoin d'insister. Ce n'est pas seulement *en vertu* du commandement donné par le Christ de renouveler la Cène que s'accomplit la consécration : c'est par ce commandement même, c'est-à-dire par ses propres paroles. Sans doute, la descente du Saint-Esprit est mentionnée ici comme dans un grand nombre de textes d'Orient ou d'Occident, mais tout nous induit à penser que c'est pour indiquer, si je puis dire, le *comment* du mystère, et nullement pour attribuer à l'épiclese l'efficacité consécra-toire déjà réalisée, de l'aveu de notre auteur, par les paroles de l'institution.

*
*
*

Les nombreux manuscrits syriaques encore inédits nous réservent sans doute une plus abondante moisson de textes en faveur de la doctrine catholique de la consécration par les paroles du Sauveur. On peut espérer, par exemple, en trouver d'autres dans l'œuvre considérable de Sévère d'Antioche. Mais ceux qu'on vient de lire nous ont paru dignes d'être mis sous les yeux de tous ceux qui s'intéressent à la question de l'épiclese. Ils aideront, croyons-nous, à la résoudre autrement que ne le font la plupart des théologiens de l'Eglise orientale orthodoxe et certains autres dissidents, anglicans ou vieux-catholiques. Ils aideront aussi, tout comme la doctrine très claire de saint Jean-Chrysostome, à comprendre et à expliquer d'autres textes, moins précis et plus nuancés, où l'on a souvent tort, à notre avis, de ne voir que l'épiclese.

S. SALAVILLE.

Constantinople.

*materia tritici et vini, quia valde affinia sunt sanguini et corpori. Speciem autem, hoc est « formam », tribuit « in vivo verbo suo et in illapsu spiritus sancti ». Liber Margaritæ de veritate christianæ religionis, tract. IV, Consideratio de sacramentis Ecclesiæ, c. v de oblatione, dans MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, p. 333, 358-359.*

FORMATION DU PATRIARCAT DE JÉRUSALEM ⁽¹⁾

Eusèbe de Césarée et saint Epiphane (2) nous ont conservé la liste complète des évêques de Jérusalem. A la différence des listes similaires citées pour les sièges de Rome, Antioche et Alexandrie, cette nomenclature de titulaires présente quelque chose de très particulier. Des temps apostoliques à la fin du III^e siècle, c'est-à-dire pendant près de cent cinquante ans, Jérusalem aurait eu trente-quatre évêques. Pour un siècle et demi, c'est beaucoup, alors surtout que le siège de Rome n'en compte que treize, ceux d'Antioche et d'Alexandrie une dizaine pour le même laps de temps. La surprise augmente encore si l'on songe que le second évêque de Jérusalem, saint Siméon, est mort sous le règne de Trajan, vers l'an 107, selon toutes les vraisemblances, et que l'épiscopat du trentième, saint Narcisse, se place avant l'année 196. En moins de quatre-vingt-dix ans, Jérusalem aurait donc possédé 28 évêques. Le hasard peut avoir de ces surprises, comme il peut se faire aussi que la liste à nous transmise par Eusèbe et saint Epiphane ne présente pas toutes les garanties ou qu'elle ne vise pas seulement l'épiscopat monarchique.

Quelle que soit, du reste, l'opinion que l'on adopte au sujet de cette question fort épineuse qui divise encore les critiques les plus éminents, un fait reste incontestable et au-dessus de toute discussion : l'Eglise de Jérusalem est d'origine apostolique ; par ses deux premiers évêques Jacques et Siméon, elle se rattache directement au collège des Douze et à la famille de Notre-Seigneur.

Fondée du vivant des apôtres, dirigée par un apôtre dont l'éminente sainteté

frappait d'admiration même les fils d'Israël et de la gentilité, propriétaire et gardienne des sanctuaires et des souvenirs les plus chers au cœur des premiers chrétiens, l'Eglise de Sion, la mère de toutes les Eglises, comme on se plaisait à l'appeler, aurait sans doute occupé bien vite un rang à part sans un événement d'ordre étranger au christianisme, qui vint pour longtemps arrêter la marche régulière de son existence. Vers l'an 62, son premier évêque, Jacques le Juste, tombait victime de la haine des Juifs ; peu après éclatait la grande révolte qui devait, à la suite d'une lutte gigantesque, amener la destruction de Jérusalem et la dispersion du peuple déicide (70).

La Ville Sainte fut détruite et mise à ras de sol par le vainqueur ; sur ses ruines campèrent désormais les détachements de la *legio X^a fretensis*. A la révolution juive, la petite communauté judéo-chrétienne du mont Sion n'avait pris aucune part ; dès l'année 66, sur la communication d'un avertissement céleste, elle avait, sous la conduite de son évêque, Siméon, émigré au delà du Jourdain, à la ville païenne de Pella, dans le royaume d'Agrippa II. Elle y attendit, dans le silence et le recueillement, des jours meilleurs et la résurrection de la Jérusalem nouvelle. L'aube de la renaissance ne devait pas, du reste, tarder à blanchir.

Lorsque, après trois ans de combats et de massacres (1), la seconde révolte juive eut été réprimée par les Romains (132-135) et que l'empereur Adrien eut rebâti la ville détruite sous le nom d'Ælia Capitolina, celle-ci n'évoquait plus pour les judéo-chrétiens l'image de la Ville Sainte, mais elle restait le domaine sacré de Jupiter, le refuge des païens qui se

(1) C'est une refonte d'une étude parue jadis dans la *Revue de l'Orient chrétien* qu'on cite parfois et qui renferme un certain nombre d'erreurs.

(2) EUSÈBE de Césarée, *Chronique* ; *Historia ecclesiastica*, III, 11, 32 ; IV, 5 et 6 ; V, 12, 23, 25 ; VI, 8-11 ; EPIPHANE de Chypre, *Haeresis*, LXVI, 20.

(1) Les chrétiens eurent particulièrement à souffrir des bandes de Bar-Kochéba. Voir JUSTIN, *Apologia*, I, 31.

pressaient dans ses murs. Même de nom, la nouvelle ville avait complètement rompu avec son passé. Au dire d'Ariston de Pella, un contemporain (1), l'accès d'Ælia fut désormais interdit aux Juifs par l'empereur. Tous les chrétiens qui se réclamaient de cette dernière origine et qui, d'après saint Epiphane (2), avaient depuis longtemps fixé leur séjour sur le mont Sion furent contraints de se retirer. On toléra tout au plus la présence des chrétiens convertis du paganisme que l'évêque Marc avait ramenés de Pella ou qui se trouvaient depuis peu établis en cette ville.

Par suite de cette élimination de la race juive, la communauté chrétienne d'Ælia se voyait fort réduite; l'évêque Marc n'était plus que le titulaire d'un siège sans prestige, comme on en compta beaucoup en Palestine. Néanmoins, les souvenirs du Christ mourant et de la primitive Eglise tenaient trop au cœur des fidèles, la chaire de saint Jacques était entourée de trop de vénération pour que l'évêque d'Ælia ne sortît rapidement de cette situation effacée. Dès la fin du II^e siècle, vers l'an 196, le titre de siège apostolique valut à Jérusalem le premier pas, après la métropole de Césarée, dans un concile réuni pour trancher la controverse pascale (3). Depuis lors, la question ne semble avoir fait aucun progrès jusqu'au concile de Nicée. Si, vers 265, au concile d'Antioche, Hyménée de Jérusalem signe avant Théotecnos de Césarée (4), c'est parce que, dans ce synode régional, les préséances paraissent établies, non d'après la prééminence du siège, mais d'après la date d'ordination. Du moins y aurait-il quelque témérité à en conclure que, dès cette époque, Jérusalem était la métropole religieuse de la province de Palestine comme Césarée maritime en était la métropole civile.

Le VII^e canon du concile de Nicée (325) concerne exclusivement l'Eglise de Jérusalem; il est ainsi conçu: « Puisque c'est une coutume et une ancienne tradition que l'évêque d'Ælia soit honoré, *qu'il ait la suite d'honneur*, tout en sauvegardant les droits particuliers de la métropole. » (1) On s'accorde à reconnaître que le premier concile œcuménique a voulu confirmer un ancien droit, établi sans doute par la coutume et qui autorisait l'évêque de Jérusalem à jouir de privilèges spéciaux. Quels étaient ces privilèges, en quoi consistaient-ils ou consisteront-ils à l'avenir? C'est là qu'éclatent les divergences.

Il ne saurait, tout d'abord, être question du titre métropolitain. La remarque finale du VII^e canon: « en sauvegardant les droits particuliers de la métropole », exclut à l'avance une pareille interprétation; par ailleurs, l'âpreté de la lutte qui va mettre aux prises pendant plus d'un siècle Jérusalem et Césarée maritime serait incompréhensible, si la question avait été déjà résolue par le concile de Nicée en faveur de la Ville Sainte. Pour que le titulaire de Césarée ait continué, au IV^e et même au V^e siècle, à exercer les prérogatives de métropolitain, il faut de toute nécessité que le concile de Nicée n'ait apporté aucune modification sur ce point.

S'agit-il alors du second rang dans la province de Palestine, second rang dont aurait joui l'évêque d'Ælia, de manière à siéger immédiatement après le métropolitain de Césarée? Bien que bon nombre d'historiens et de canonistes aient adopté cette explication, elle ne semble pas fondée. Dans ce cas, on ne comprendrait guère que le concile de Nicée se soit donné la peine de rédiger un canon spécial, car situation analogue existait dans chaque province ecclésiastique de langue grecque. En effet, en Orient, le rang d'un évêque

(1) EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 6.

(2) *De mensuris et ponderibus*, 14, 15, dans MIGNÉ, *P. G.*, t. XLII, col. 260-262.

(3) EUSÈBE, *Hist. eccles.*, V, 23 et 25.

(4) EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VII, 28, 30.

(1) Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Ἀίλιᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐγέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος, MANSI, *Conciliorum collectio*, t. II, col. 672.

suffragant n'a jamais été déterminé par la date de son ordination, ainsi que cela a été communément pratiqué dans les Eglises occidentales; c'est plutôt le rang du siège épiscopal qui fixe celui de son occupant. Tous les évêchés suffragants d'une province ecclésiastique, quelle qu'elle soit, sont énumérés d'après un ordre qui ne varie plus, à moins que, plus tard, pour une raison ou pour une autre, un concile ou la volonté du *basileus* ait introduit des modifications. Faire assigner à l'Eglise de Jérusalem le second rang dans sa province ecclésiastique par une décision solennelle du concile de Nicée, ce serait donc la doter d'une prérogative que possédaient nombre d'autres Eglises sans aucune intervention conciliaire.

D'autres historiens et d'autres canonistes expliquent de la sorte le texte du VII^e canon : « L'évêque d'Ælia aura l'honneur de suivre immédiatement les évêques de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche sans qu'il soit dérogé pourtant à la dignité du métropolitain. » Qu'est-ce à dire? Que le concile de Nicée a érigé le siège épiscopal de Jérusalem en patriarcat, sans lui conférer les droits de métropole maintenus à Césarée? Aucunement; car alors nous aurions ou bien un patriarcat autocéphale ne dépendant d'aucun autre et n'ayant aucun évêché sous sa juridiction, ou bien un patriarcat assujéti à une métropole. Toute l'histoire proteste contre la première interprétation, et la seconde ne serait qu'une monstruosité canonique. Devons-nous, pour cela, rejeter cette explication? Peut-être pas, à condition, pourtant, de la bien entendre. Il faut distinguer deux choses qui sont expressément indiquées dans le VII^e canon : l'honneur (τιμή) et la juridiction ou dignité (ἄξιομα). Un prélat peut en surpasser un autre en honneur et lui être en même temps inférieur ou même subordonné au point de vue de la juridiction. Ainsi, par exemple, au XIX^e siècle, le prince-abbé de Fulda avait un évêque consécrateur qui lui était supérieur au point de vue de l'honneur et qui, cependant, dépendait de lui

au point de vue de la juridiction. Un exemple plus significatif encore, c'est qu'un simple évêque peut devenir cardinal alors que son archevêque ne l'est pas. La dignité cardinalice l'élève bien au-dessus de l'archevêque, et néanmoins il reste subordonné à celui-ci en tant que suffragant, car c'est l'archevêque et non lui qui est réellement le métropolitain de la province.

L'évêque d'Ælia pouvait se trouver dans une situation analogue. On lui réservait une place d'honneur dans les conciles généraux — l'histoire des synodes de 325, de 381, de 431, de 449 et de 451 le prouve bien — mais il n'en assistait pas moins aux conciles provinciaux de la Palestine et toujours au second rang. Pour toutes les affaires qui concernaient plus spécialement la province, c'est au métropolitain de Césarée, non à lui, que l'on était tenu de s'adresser. Position délicate entre toutes et de nature à susciter de temps à autre des difficultés entre la métropole et son premier suffragant. Ce serait ignorer la faiblesse, peut-être même l'ambition humaine que de supposer le contraire. Qui sait si ces difficultés n'existaient pas déjà au moment du concile de Nicée et si l'évêque d'Ælia, peu satisfait d'occuper une place de choix dans les conciles œcuméniques, régionaux ou nationaux, ne convoitait pas encore, avec le titre de métropolitain, le premier rang dans la province de Palestine? La remarque finale, si claire et si expressive, du VII^e canon : « sans préjudice des droits de la métropole », le laisserait entendre. En même temps qu'il coupait court à toute velléité d'indépendance et qu'il réglait pour l'avenir une situation assez mal définie jusque-là, le concile n'en confirmait pas moins, et de la manière la plus solennelle, les droits et les honneurs dont l'évêque de Jérusalem avait joui précédemment.

Celui-ci ne paraît pas s'en être contenté, et, à partir de ce jour, ses empiétements sur les droits de Césarée deviennent si fréquents qu'il est impossible de les énu-

mérer tous. Notons les principaux ; ils nous aideront à comprendre l'évolution qui s'est faite peu à peu dans les esprits et qui les a amenés à reconnaître, en 451, un état de choses remontant déjà à plus d'un siècle.

*
* *

Peu après le concile de Nicée, saint Macaire de Jérusalem ordonne un prêtre de son Eglise, Maxime, évêque de Lydda, droit qui revenait au métropolitain de Césarée (1), et si le nouvel élu ne peut prendre possession de son poste, c'est parce que le peuple d'Ælia préfère le garder pour lui en l'adjoignant comme coadjuteur à son vieil évêque. En 346, ce même Maxime de Jérusalem convoque de son propre chef un concile de 16 évêques de la Syrie et de la Palestine en faveur de saint Athanase (2), alors présent dans la Ville Sainte, initiative qui serait blâmable si elle n'était inspirée par des motifs excellents. A cette époque, en effet, Acace de Césarée luttait pour le triomphe de l'hérésie arienne, comme l'avait fait son prédécesseur Eusèbe, et il importait de prémunir les évêques fidèles de la Palestine et même des provinces voisines. On ignore si saint Maxime fut expulsé de son siège par les ariens Acace de Césarée et Patrophile de Scythopolis, ou s'il mourut en possession de sa chaire épiscopale (3) vers l'année 348 ; ce qui est incontestable, c'est que l'évêque de Césarée, Acace, eut une grande part dans la nomination de son successeur, saint Cyrille. Ainsi le conflit signalé plus haut se continue entre les deux Eglises rivales : Jérusalem s'adjuge les prérogatives de la métropole, et Césarée s'immisce dans les affaires parti-

culières de son premier suffragant. D'un côté comme de l'autre, chacun s'efforce de montrer qu'il est le vrai maître dans la province.

Que l'élection de saint Cyrille, en 348, ait été régulière ou régularisée, cela ressort avec évidence de la lettre envoyée par les Pères du second Concile œcuménique au pape saint Damase et aux évêques d'Occident :

Nous vous faisons aussi savoir que l'évêque de l'Eglise de Jérusalem, cette mère de toutes les Eglises, est le révérend et très chéri de Dieu, Cyrille, lequel a été jadis ordonné canoniquement par les évêques de sa province et a soutenu en divers lieux de nombreux combats contre les ariens (1).

Toutefois, je l'ai déjà dit, cette nomination fut due en partie à l'arien Acace de Césarée et à ses amis, et cela, semble-t-il, au détriment du candidat nicéen, Héraclius, qu'avait déjà désigné saint Maxime (2). Peu importe, du reste, car le nouvel élu ne tarda pas à se brouiller avec son principal patron, Acace. Les grandes luttes qui vont s'engager entre eux ont pour mobile le désir d'obtenir le premier rang autant que des motifs de pure orthodoxie. C'est Sozomène qui le note avec une fine pointe d'ironie (3). Cyrille, remarque cet historien, revendiqua contre Acace les droits de métropolitain, parce que Jérusalem était un siège apostolique ; il accusa l'évêque de Césarée de pactiser avec les ariens et voulut le faire déposer. Acace, averti, le prévint. Il accusa à son tour Cyrille d'accepter l'*homoiousios* et d'avoir vendu les vases sacrés de son église lors d'une famine, puis réunit en toute hâte quelques évêques de son parti et déposa solennellement son subordonné. Ces diverses accusations, conclut Sozomène, n'étaient que des pré-

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, II, 20.

(2) SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 24 ; ATHANASE, *Apologia contra Arium*, dans *P. G.*, t. XXV, col. 340, 352.

(3) SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 38, et SOZOMÈNE, *Hist. eccles.* IV, 20, le font expulser par les ariens. SAINT JÉRÔME, *Chronicon*, ad annum 349, et THÉODORE, *Hist. eccles.*, II, 22, disent qu'il mourut évêque de Jérusalem.

(1) MANSI, *Conciliorum collectio*, t. III, col. 585.

(2) C'est, du moins, ce que dit saint JÉRÔME, *Chronicon*, ad annum 349 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.* IV, 30, signale aussi un évêque Héraclius, mais pas à ce moment.

(3) *Hist. eccles.*, IV, 25.

textes masquant le véritable but à atteindre, la primauté dans la province.

Peut-être l'historien grec se fait-il ici l'écho de rapports malveillants contre saint Cyrille qu'il ne ménage pas d'ordinaire! Il est certain, en effet, qu'Acace de Césarée professait les sentiments du pur arianisme et qu'il le défendit toute sa vie avec une ténacité peu commune. Les faits apportés sont pourtant exacts. La déposition de Cyrille par Acace est citée par Socrate qui en ignore les motifs (1) et par Théodoret qui reproduit les raisons (2) de Sozomène. Comme l'évêque de Cyr parle toujours de saint Cyrille en termes empreints de la plus grande bienveillance, nous pouvons en conclure que c'est bien de la première place qu'il s'agissait avant tout.

Déposé une première fois, en 358, par Acace, saint Cyrille devait, deux autres fois encore, reprendre le chemin de l'exil. Quand il fut rappelé définitivement en 379 par l'empereur Théodose, il en était à son quatrième épiscopat qu'il termina par une fin heureuse, en 387. Si par trois fois les ariens l'obligèrent à désertier sa ville épiscopale, par trois fois aussi les évêques de Césarée lui donnèrent des successeurs (3). Excellente manière de prouver à tous qu'eux étaient toujours les métropolitains de la Palestine, et les évêques de Jérusalem leurs très humbles obligés. Bien entendu, ces derniers ne raisonnaient pas autrement que leurs rivaux de Césarée, et, dès que la vacance de ce dernier siège était connue, ils s'empressaient d'y mettre fin en désignant des candidats. C'est ainsi que, à la mort d'Acace, en 365 ou 366, saint Cyrille choisit aussitôt Philouménos pour le remplacer. Le successeur de Phi-

louménos, Cyrille le Vieux, fut également imposé par l'évêque de Jérusalem, Euty-chios, un intrus, durant le premier exil de saint Cyrille. Ce dernier, rétabli, nomma ensuite son neveu Gélase (1).

Jérusalem et Césarée cherchaient ainsi à s'éliminer l'une l'autre de la direction de la province et même de l'administration de leur propre Eglise. Violences ouvertes, attaques à main armée, tous les moyens étaient bons à l'une comme à l'autre pour imposer à l'Eglise rivale ses évêques favoris, sa foi, et surtout la conscience de sa supériorité.

La triste période de l'arianisme était terminée; le concile de Constantinople, en 381, avait rétabli la foi de Nicée dans l'Eglise et les évêques catholiques sur leurs sièges épiscopaux. A Jérusalem comme à Césarée, la réconciliation doctrinale était faite; de la lutte engagée au sujet de la primauté dans la province, quels étaient les résultats visibles? Le petit nombre de documents qui restent encore permet de conclure que, à la fin du IV^e siècle comme dans les vingt premières années du V^e, les métropolitains de Césarée maintenaient et exerçaient leurs droits dans toute leur intégrité.

Sous le pontificat de Jean, successeur de saint Cyrille, l'archevêque Jean de Césarée (2) nomme un prêtre de Jérusalem, saint Porphyre, au siège de Gaza et lui confère l'onction épiscopale sans même prévenir l'évêque de Jérusalem; on était alors au mois de mars 395. Le fait raconté par un témoin oculaire ne souffre pas de contestation. Nul doute que Jean de Jérusalem n'eût élevé de sérieuses réclamations si, dès ce moment, il s'était considéré comme le vrai métropolitain. Le voyage entrepris à Constantinople, quelques années après, par l'archevêque Jean de Césarée, de concert avec l'évêque de Gaza, montre une fois de plus que la direction ecclésiastique de la province de

(1) *Hist. eccles.*, II, 38, 40.

(2) *Hist. eccles.*, II, 22, 23.

(3) Les noms varient beaucoup; saint EPIPHANE, *Hæres.*, LXVI, 20, les énumère ainsi: « Herennius, un autre Cyrille, Hilarion qui vit encore (vers 377) »; saint JÉRÔME, *Chronicon*, ad annum 349, dit: « Post quem (Maximum) ecclesiam ariani invadunt, idest: Cyrillus, Euty-chius, rursum Cyrillus, Hirenus, tertio Cyrillus, Hilarius, quarto Cyrillus. » SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, IV, 30, cite: « Herennius, Héraclius et Hilaire ».

(1) EPIPHANE, *Hæres.*, LXXIII, 37; P. G., t. XLII, col. 472.

(2) *Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis*. Leipzig, 1895, p. 13, 16.

Palestine lui était réellement confiée (1). La lettre synodique du Concile alexandrin, envoyée par le patriarche Théophile, mentionne tout d'abord Euloge (de Césarée), puis Jean (de Jérusalem) et quinze autres évêques de Palestine réunis en concile à Jérusalem (2), preuve évidente s'il en fut jamais qu'Euloge était bien le métropolitain. De son exil de Cucuse, où les lettres d'Euloge, archevêque de Césarée, l'avaient consolé, saint Jean Chrysostome écrivait à ce dernier, en l'année 404, souhaitant que les évêques de Palestine suivissent aussi ses traces (3). Diverses expressions dont se sert l'illustre banni marquent assez qu'il le considérait toujours comme le métropolitain. Fait d'autant plus remarquable que l'on sait en quelle estime l'évêque de Constantinople tenait son ami Jean de Jérusalem, pour le compte duquel il s'était déjà compromis. Au mois de décembre 415, le concile provincial de Diospolis ou Lydda fut présidé par le même Euloge, métropolitain de Césarée, malgré la présence de Jean de Jérusalem (4); quinze évêques de Palestine assistaient à ce synode qui eut un certain retentissement dans la controverse pélagienne.

La seule tentative que fit Jean de Jérusalem pour secouer le joug de Césarée se rapporte à sa polémique avec saint Jérôme. Comme la bonne harmonie ne pouvait être rétablie entre le solitaire de Bethléem et lui, Jean porta la cause devant le tribunal de Théophile, patriarche d'Alexandrie. Ce dernier n'avait pas encore éprouvé la pesanteur des bâtons des moines anthropomorphites, qui lui firent sentir peu après la monstruosité des erreurs origénistes; il était alors ouvertement favorable

au célèbre alexandrin. Saint Jérôme, adversaire d'Origène, de Rufin et de l'évêque Jean, n'avait pas été prévenu de cet arbitrage; il se plaignit très haut et réclama les droits sacrifiés de Césarée. S'adressant à l'évêque Jean, il s'écriait :

Toi qui recherches les règlements ecclésiastiques, qui te sers des canons de Nicée et t'efforces de confisquer les clercs étrangers, même quand ils demeurent avec leurs évêques, réponds-moi: Quel droit a l'évêque d'Alexandrie sur Jérusalem? Si je ne me trompe, on a décrété au concile que la métropole de la Palestine c'est Césarée, et celle de tout l'Orient, Antioche. Tu devais donc, ou bien en appeler à l'évêque de Césarée, dont nous acceptons la communion tout en repoussant la tienne; ou bien recourir à un tribunal plus éloigné et adresser tes lettres à Antioche. Mais je sais bien pourquoi tu as refusé d'aller à Césarée ou à Antioche; tu n'ignorais pas ce que tu évitais, ce que tu fuyais. Tu as donc préféré ne rien vouloir entendre et nous causer des ennuis plutôt que de rendre à ton métropolitain l'honneur qui lui est dû (1).

Saint Jérôme savait fort bien que le patriarche Théophile partageait à ce moment les sentiments de Jean sur les erreurs origénistes, et que l'évêque de Jérusalem, en le choisissant pour souverain juge, escomptait un jugement favorable; il feint de l'ignorer et se place au seul point de vue canonique. On doit bien reconnaître que sur ce terrain sa position demeurait inexpugnable. Son insinuation finale montre surtout à Jean que toutes ses intrigues étaient percées à jour, et qu'au fond il voulait se passer de Césarée.

Du successeur de Jean sur la chaire de saint Jacques, l'évêque Praïle, nous ne connaissons rien sur la question qui nous intéresse. Toutefois, une lettre de Théodoret, évêque de Cyr (2), nous apprend

(1) *Op. cit.*, p. 29-52.

(2) MIGNÉ, *P. L.*, t. XXII, col. 759.

(3) *Epist. LXXXVII*, dans *P. G.*, t. LII, col. 654.

(4) MANSI, *Conciliorum collectio*, t. IV, col. 315; *Opera S. Augustini* édit. Maurin, t. VII (1685) appendix, col. 9. Dans cette lettre, un témoin oculaire, Avitus de Braga, raconte que Jean de Jérusalem était à Lydda, *in synodo agens*, comme portent les manuscrits que les éditeurs ont eu tort de corriger en *synodum agens*, car c'était Euloge qui présidait.

(1) *Liber contra Joannem*, dans MIGNÉ, *P. L.*, t. XXIII, col. 389. Cet écrit de saint Jérôme date de l'année 398; d'après M. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, p. 129-151, il n'a jamais été terminé ni envoyé à son destinataire.

(2) *Epist. CX ad Domnum*, dans MIGNÉ, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1305.

que Praïle consacra Domnin, le titulaire de Césarée. Il n'y a là, croyons-nous, rien que l'on puisse interpréter contre lui ni qui puisse le faire soupçonner d'ambition, car en sa qualité de premier suffragant de la province l'évêque de Jérusalem avait évidemment le droit de procéder au sacre du métropolitain.

*
* *

Somme toute, quand Juvénal succéda à Praïle, en 422 ou 424, la situation n'avait subi aucun changement. Césarée maritime restait la métropole religieuse de la Palestine, comme elle en était la métropole civile, et, malgré son grand nom, ses souvenirs grandioses, ses sanctuaires qui attiraient à elle les pèlerins du monde entier, Jérusalem ne pouvait prétendre qu'au second rang. Il y avait dans cette position effacée, inférieure, quelque chose de faux, de déconcertant même qui frappait tout le monde et devait pousser un ambitieux à y mettre un terme. Le besoin d'une modification radicale et prochaine était d'autant plus pressant que, par suite de remaniements administratifs, Jérusalem risquait d'échanger la seconde place pour la quatrième. En effet, jusque vers l'année 358, peut-être même jusqu'à la mort de Valens, la Palestine occidentale formait une seule province, régie par un proconsul qui résidait à Césarée. Toute la partie orientale comprise au delà du Jourdain, ainsi qu'à l'est de la mer Morte, constituait une seconde province, celle d'Arabie. Un peu plus tard (378-395), à une date qu'il n'est pas possible de déterminer, des deux provinces de Palestine et d'Arabie on forma trois provinces de Palestine et une province d'Arabie avec les villes de Césarée, Scythopolis, Pétra et Bostra pour métropoles (1). Comme

l'Eglise, en Orient, n'avait pas l'habitude de s'écarter, pour la formation de ses provinces, des circonscriptions territoriales de l'empire, il est fort probable que les trois métropoles des trois Palestines devinrent aussi à très bref délai, sauf Césarée qui l'était déjà, métropoles religieuses des provinces ecclésiastiques.

A bien examiner les choses, la situation de Jérusalem ne s'en trouvait nullement modifiée, car chacune des trois provinces de Palestine, étant indépendante de sa voisine, n'avait à marquer sa subordination que vis-à-vis du patriarche d'Antioche. Les métropoles de Scythopolis et de Pétra n'étant pas soumises à Césarée maritime, mais à Antioche, Jérusalem restait le premier évêché suffragant de la Palestine I^{re}, au lieu de l'être de la Palestine tout court, comme précédemment; c'était là tout le changement apporté. Néanmoins, quelle humiliation de voir des villes comme Scythopolis et Pétra acquérir la dignité métropolitaine, alors qu'elle, un siège apostolique, la première Eglise chrétienne fondée après la mort du Christ, devait toujours se contenter du titre de suffragant? Espérer que l'on créerait en sa faveur une nouvelle province eût été s'abuser; il fallait de gré ou de force se substituer à Césarée dans la direction de la Palestine I^{re} et, si possible, attirer à soi les deux autres provinces.

A peine nommé évêque de Jérusalem, Juvénal se mit à l'œuvre. C'était un homme énergique et rusé tout à la fois,

utilitate conspecta per primam, secundam ac tertiam Palæstinam hujuscemodi norma processit. Enfin, dans son *Liber hebraicorum questionum in Genesim*, c. xxi, v. 30, dans MIGNE, P. L., t. XXIII, col. 969, écrit entre 386 et 391, saint Jérôme dit : *In Geraris, ubi et Bersabee usque hodie oppidum est. Quæ provincia ante non grande tempus ex divisione præsidum Palæstina salutaris est dicta.* Il s'agit ici de la Palestine III^e, province qui aurait été créée peu avant l'année 390. D'après Bruennow et Domaszewski, *Die provincia Arabia*, Strasbourg, 1909, p. 277, la *Palæstina salutaris* ou Palestine III^e aurait été constituée vers 358; ils s'appuient sur des expressions assez vagues de Libanius. Quant à la *Palæstina secunda*, sa plus ancienne attestation, nous l'avons vu, remonte à l'année 409.

(1) La *Notitia dignitatum*, édit. Bœcking, Bonn, 1830, p. 9, qui date du premier quart du v^e siècle, cite les trois provinces de *Palæstina*, *Palæstina salutaris* et *Palæstina secunda*. Une ordonnance impériale de Théodose II, datée du 23 mars 409 (Godefroy, *Codex theodosianus*, t. II, p. 327), dit aussi : *Limitanei milites et possessorum*

peu porté aux scrupules, très attaché à la foi, à moins que celle-ci ne contrariât trop le triomphe de ses intérêts personnels. Qu'ils nous soient venus du camp catholique ou du parti opposé, les jugements portés sur son compte ne varient guère : coûte que coûte, Juvénal voulait assurer la réalisation de ses désirs, obtenir de l'Eglise et du pouvoir civil la constitution d'un patriarcat plus ou moins étendu dont il serait le premier titulaire.

L'assaut livré par lui à la métropole de Césarée et, par-dessus celle-ci, à l'Eglise patriarcale d'Antioche dura plus de vingt ans et fut couronné d'un plein succès. Le premier abus de pouvoir que l'on signale de lui fut la nomination de Pierre Aspetos, ancien cheikh de Bédouins, à l'évêché de *Parembolai* ou *Castra Sarracenorum*, érigé vers l'année 425. Il est certain que Juvénal n'en demanda pas l'autorisation au métropolitain de Césarée. En toute justice devait-il le faire? Tillemont, Le Quien, Héfélé et tous les auteurs en général pensent que oui; ils ne supposent même pas qu'il pût s'en passer. Cela tient sans doute à ce que ces historiens ignoraient l'emplacement exact de ce curieux évêché que l'on a retrouvé tout dernièrement (1). Le centre principal des campements se trouve à Bir ez-Zarra'a, à trois heures environ de Jérusalem, non loin de l'ancien monastère de Saint-Théoctiste; le nouvel évêché était donc situé sur le territoire de Jérusalem et relevait de cette ville.

Juvénal devait-il consulter le métropolitain de Césarée pour l'érection d'un diocèse compris dans le sien et composé de fidèles qu'avait convertis l'un de ses prêtres, saint Euthyme? Devait-il lui demander l'autorisation de choisir une sorte de coadjuteur, qui serait à l'avenir chargé d'instruire et de diriger les Arabes catholiques de son évêché? Car, il n'y a pas de doute possible, les tentes des Bédouins étaient dressées sur les terres du diocèse

de Jérusalem et changeaient plusieurs fois de place; c'était, si l'on me pardonne l'expression, une sorte de diocèse volant qui ne quittait pas le territoire de Jérusalem. S'il était réservé au métropolitain de la province de dédoubler un diocèse, Juvénal a mal fait d'agir de sa propre autorité et de ne pas consulter l'évêque de Césarée; dans le cas contraire, il a bien agi. J'inclinerais plutôt vers la dernière hypothèse. Dans tous les cas, Juvénal avait à s'en référer à Césarée pour la consécration de l'élu, privilège réservé exclusivement à la métropole. Il n'en fit rien et nous savons de plus que, beaucoup plus tard, après le concile d'Ephèse, il ordonna un disciple de saint Euthyme, Etienne le méliténote, évêque de Jamnia, près de Jaffa.

La Palestine ne suffisait même pas à Juvénal, et nous avons encore la requête adressée par plusieurs évêques de l'Arabie et de la Phénicie à l'empereur Théodose II et dans laquelle ils se plaignent d'avoir été ordonnés par lui, au mépris des saints canons et des droits d'Antioche (1). Ces faits étaient antérieurs au concile de 431; les intéressés n'en avaient pas parlé, disent-ils eux-mêmes, afin de ne pas mêler des questions personnelles au bien général de l'Eglise. Il semble plutôt qu'ils révèlent après coup ces usurpations de Juvénal, pour excuser leur propre défection et celle du patriarche Jean d'Antioche au concile d'Ephèse. Comment pouvait-on leur reprocher de s'être séparés de Cyrille d'Alexandrie, alors que celui-ci autorisait par sa prudence extrême, par sa longanimité, peut-être même par ses menées secrètes, les visées ambitieuses de Juvénal? Qu'on retranche d'abord l'évêque de Jérusalem de l'Eglise catholique et l'on arrivera sans peine à s'entendre sur l'erreur de Nestorius!

De fait, en 431, au troisième concile œcuménique, Juvénal crut assister enfin au couronnement de ses efforts. Il se présenta à la tête de nombreux évêques de

(1) Voir le R. P. FÉDERLIN dans *la Terre Sainte*, Paris, 15 juin 1907, p. 177-182.

(1) MANSI, *Conciliarum collectio*, t. IV, col. 1402.

la Palestine, qui soutenaient ses prétentions et lui faisaient une escorte d'honneur, toujours prêts à proclamer la légitimité de ses actes. Par dépit, le patriarche d'Antioche, arrivé en retard, tint avec ses suffragants et ses amis une sorte de conciliabule qui comptait annihiler les actes du vrai concile présidé par saint Cyrille. Tout au contraire, l'évêque de Jérusalem soutenait le parti de l'orthodoxie et occupait, en vertu du septième canon de Nicée, le second rang, car le patriarche d'Antioche était absent et celui de Constantinople, Nestorius, comparaisait à titre d'accusé.

Juvénal ne craignit pas de réclamer au cours de la quatrième session (1) que l'évêque d'Antioche prêtât obéissance au trône apostolique de Jérusalem, parce que l'ordre et la tradition apostolique conféraient à celui-ci la mission de régler et de juger le siège d'Antioche. On se demande comment Juvénal osait exposer de pareilles prétentions et sur quels faits ou textes anciens il les appuyait. Les actes du troisième concile n'en parlent pas, mais une lettre écrite après 451 par le pape saint Léon (2) à Maxime, patriarche d'Antioche, dévoile la mauvaise foi de Juvénal. *A l'aide de fausses pièces*, l'évêque de Jérusalem tâcha de gagner saint Cyrille et de se faire accorder la suprématie religieuse sur les trois provinces de Palestine.

Juvénal n'avait donc pas hésité à *commenter un faux* pour satisfaire son ambition. La vigilance de saint Cyrille et celle de saint Léon, qui était alors archidiacre du pape saint Célestin, s'opposèrent pour le moment à la réussite de son projet. On songea même un instant à le séparer de la communion catholique, mais le président du concile s'y refusa en alléguant le malheur des temps et le danger de grossir le nombre des hérétiques, car il savait l'évêque de Jérusalem décidé à tout

pour conquérir ce titre de patriarche qui l'éblouissait, et son cortège d'évêques l'aurait appuyé dans toutes ses réclamations. Ne voit-on pas dans ce concile Saïdas, évêque de Phounon et suffragant de Pétra, l'appeler « notre évêque très saint et très chéri de Dieu, Juvénal » (1), et approuver ce que saint Cyrille et lui avaient décrété, tandis que les autres ne parlent que de saint Cyrille?

Le patriarche d'Alexandrie recula donc devant cette mesure grave, et, tout en avertissant sous main la cour romaine, il fit partager ses vues par les autres membres du concile. Cette condescendance n'alla pas sans quelque trouble, même en dehors de la Palestine et de la Syrie, et Gennade, archimandrite d'un couvent de Constantinople, se sépara de la communion de son pasteur, saint Proclus, parce que ce dernier n'avait pas excommunié Juvénal. Saint Cyrille dut, vers l'an 434, réprimander cet archimandrite de son zèle intempestif et lui expliquer la conduite de son évêque, ainsi que la sienne propre. S'ils n'avaient pas exclu Juvénal de l'Eglise, c'est parce que sa foi était irréprochable, mais ils étaient loin pourtant de le reconnaître comme métropolitain de Palestine (2).

Que ce fût là la pensée de saint Cyrille, qui oserait encore le contester après ce que nous venons de dire? Cependant l'amitié qui l'unissait, peut-être à contre-cœur, à l'évêque de Jérusalem, le voyage qu'il fit à cette époque dans la Ville Sainte, l'audace de Juvénal qui exerçait les droits de métropolitain supérieur, non seulement sur les trois Palestines, mais encore sur la Phénicie II^e et sur l'Arabie (3), tout donnait à entendre que saint Cyrille était dupe ou complice de son collègue dans l'orthodoxie. Comme son intelligence subtile autant que déliée ne permettait guère de s'arrêter à la première supposition,

(1) MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1312.

(2) *Epist. CXIX* dans MIGNE, *P. L.*, t. LIV, col. 1044 : *Juvenalis episcopus ad obtinendum Palestinæ principatum credidit se posse sufficere et insolentes ausus per commentitia scripta firmare.*

(1) MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1160.

(2) *Epist. XLIV*, dans MIGNE, *P. G.*, t. LXXVII, col. 319.

(3) Voir la lettre des évêques du patriarcat d'Antioche à Théodose II, MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1402.

force était bien malgré soi de le croire de part et d'autre avec Juvénal. Situation admirable pour l'évêque de Jérusalem, telle que jamais il n'aurait osé l'espérer et dont il tirait profit sans le moindre scrupule. C'est alors qu'il dut obtenir de Théodose II un rescrit impérial accordant à son Eglise les trois provinces de Palestine, celles de Phénicie et d'Arabie, en somme tout un patriarcat. A vrai dire, il n'existe aujourd'hui aucun document positif qui soit émané de la chancellerie impériale, mais la plainte des évêques de Phénicie et d'Arabie, non moins que la conduite de Juvénal durant les conciles de 449 et de 451 seraient inexplicables sans l'existence d'un pareil rescrit. Du reste, ne voit-on pas l'empereur Théodose II, dans la lettre où il invite Dioscore à présider le concile de 449, appeler Juvénal « archevêque » (1) et le mettre sur le même pied que Thalassios, archevêque de Césarée de Cappadoce?

Le brigandage d'Ephèse qui devait, dans la pensée de ses auteurs, tenir lieu de IV^e concile œcuménique, servit admirablement les intérêts de Juvénal. Par politique autant que par ambition, car tout son clergé soutenait la doctrine prétendue cyrillienne d'Eutychès, l'évêque de Jérusalem se jeta dans le parti de Dioscore, contribua par sa présence et son consentement tacite au meurtre de saint Flavien et réussit, à force d'intrigues et d'habiletés, à faire signer par les évêques fidèles le blanc-seing qui absolvait Eutychès. Il s'était d'ailleurs arrogé la première place au concile, après Dioscore et le légat du Pape, avant Domnus, patriarche d'Antioche et son ancien clerc au monastère de saint Euthyme, avant Flavien de Constantinople et d'autres prélats qui auraient pu lui disputer la préséance.

Deux ans après, à Chalcedoine, les rôles étaient changés : Juvénal et Dioscore, appelés à la barre du concile, avaient à se disculper de leurs violences et de leur perfidie. Dioscore, le brutal, persévéra

dans ses erreurs, fit l'apologie de sa conduite et se vit déposer et exiler. L'habile Juvénal se garda bien d'imiter son ami; il reconnut plus ou moins sa faute, en obtint le pardon, siégea aussitôt parmi les présidents du concile, lui qui, quelques instants auparavant, figurait parmi les principaux accusés, et demanda à l'empereur de vouloir bien régler le conflit de juridiction survenu entre lui et Maxime d'Antioche. Ce dernier avait, du reste, consenti à des pourparlers.

Des commissaires assistèrent aux séances au nom de l'empereur. De vive voix, on convint d'une solution qui fut acceptée de part et d'autre et portée ensuite à la connaissance du concile, le 26 octobre 451, pour obtenir la confirmation des Pères et des empereurs. Maxime d'Antioche déclara que, « après de longues contestations, il s'était entendu avec Juvénal pour que le siège de saint Pierre à Antioche eût les deux Phénicies et l'Arabie, et pour que le siège de Jérusalem eût les trois Palestines sous sa dépendance. On demandait au concile de ratifier par écrit ce traité ». Juvénal fit une déclaration analogue, et tous les membres présents, à commencer par les légats du Pape, ratifièrent cette décision. Ce fut *pro bono pacis*, ainsi qu'ils l'avouèrent eux-mêmes, que les légats romains acceptèrent la transaction, ajoutant que toute discussion sur ce point serait désormais inutile. Et le concile, en guise d'assentiment, déclara nuls à l'avenir toutes les lettres et tous les rescrits impériaux que l'Eglise d'Antioche avait aussi bien que celle de Jérusalem avaient présentés à l'appui de leurs droits contradictoires (1).

Les débats étaient clos par la confirma-

(1) MANSI, *op. cit.*, t. VII, col. 177-184. D'un fragment des actes qui ne figure pas dans le compte rendu officiel et qu'ont publié les Ballestrini, *Observationes in dissertat. IX Quesnelli*, voir *P. L.*, t. LV, col. 734, il ressort que les légats romains firent rendre à Antioche les deux Phénicies et l'Arabie *quas nuper amiserat*, et accorder à Jérusalem les trois Palestines *quas olim tenuit*. Il y a là une erreur, entretenue à dessein par Juvénal et que les lecteurs n'auront pas eu de peine à démêler.

(1) MANSI, *op. cit.*, t. VI, col. 600.

tion solennelle et décisive des prétentions de Juvénal. Quant au métropolitain de Césarée, qui se voyait ainsi exclu de la direction de la Palestine I^{re}, il n'assistait pas au concile; ni son représentant, l'évêque de Minois, ni aucun autre membre du synode ne paraît avoir songé à prendre sa défense.

*
* *

Diverses causes s'opposèrent à la réalisation immédiate de la décision conciliaire. Lorsque Juvénal revint en Palestine, il trouva la chaire de saint Jacques occupée par un moine égyptien, le monophysite Théodose, qui s'y maintint pendant vingt mois, 451-453. Ce fut grâce à l'appui des troupes impériales et après plusieurs batailles rangées que le pasteur légitime, parvint à se délivrer de l'intrus. Il réunit aussitôt un concile où s'assemblèrent les évêques des trois provinces, leur notifia les décrets de Chalcedoine, et tous y apposèrent leur signature. L'évêque de Césarée, Irénée, ratifia cette décision qui le dépouillait de son pouvoir et accepta le fait accompli (1).

Il n'en fut pas de même du patriarche d'Antioche. Même au concile de Chalcedoine, où il consentit plus ou moins de bonne grâce à la cession des trois Palestines, Maxime avait réservé expressément l'approbation du Pape. Et les légats pontificaux n'étaient pas encore revenus de Chalcedoine à Rome qu'il se plaignait à saint Léon de Juvénal qui lui avait dérobé trois provinces et de la complaisance des légats romains envers son adversaire. Dans sa réponse du 11 juin 453, le Pape (2),

(1) MANSI, *op. cit.*, t. VII, col. 521.

(2) *Epist. CXIX*, dans MIGNÉ, *P. L.*, t. LIV, col. 1041-1046. Voici le passage le plus saillant : *Si quid sane ab his fratribus quos ad sanctam synodum vice mea misi, præter id quod ad causam fidei pertinebat, gestum esse perhibetur, nullius erit penitus firmitatis : quia ad hoc tantum ab apostolica sunt sede directi, ut excisis hæresibus catholicæ fidei essent defensores. Quidquid enim præter speciales causas synodalium conciliorum ad examen episcopali deferretur, potest aliquam dijudicandi habere rationem, si nihil de eo est a sanctis patribus apud Nicæam definitum. Nam*

qui n'avait encore reçu ni les rapports de ses légats ni les actes officiels du Concile, maintint le patriarche d'Antioche dans ses droits antérieurs et blâma tout ce que ses délégués auraient pu décréter ou permettre de contraire aux canons de Nicée.

Nous ne voyons pas cependant, ajoutons-nous avec Tillemont, que ni Maxime d'Antioche, ni saint Léon, ni leurs successeurs aient rien entrepris contre cette élévation de l'Église de Jérusalem : et ses évêques ont toujours depuis joui paisiblement de la dignité patriarcale que Juvénal lui avait acquise (1).

De fait, il nous reste encore deux lettres que le pape saint Léon écrivit à l'évêque Juvénal, postérieurement à cette date, et qui ne contiennent pas le moindre blâme à ce sujet. Dans celle qui est datée du 1^{er} septembre 457 et qui s'adresse en même temps à d'autres prélats (2), il est assez naturel qu'il en soit ainsi. Mais la lettre du 4 septembre 454, adressée à Juvénal seul, est pleine de reproches sévères sur sa triste conduite au brigandage d'Ephèse (3). Comment se peut-il qu'elle ne fasse pas l'allusion la plus légère aux usurpations de l'évêque de Jérusalem? Certes! on ne saurait taxer ce grand Pape ni d'ignorance ni de timidité. Il possédait à ce moment les actes du concile et tous les renseignements écrits ou oraux qu'il avait désirés de la part de ses légats; quant à la peur ou à la timidité, il ne les connut jamais dès qu'il se trouva devant un devoir de sa charge. Si saint Léon a donc passé sous silence la formation du patriarcat de Jérusalem, alors qu'il protestait avec tant d'énergie contre celle du patriarcat de Constantinople, c'est qu'il a dû se rendre aux raisons de ses légats et approuver, lui aussi, la décision du quatrième concile.

quod ab illorum regulis et constitutione discordat, apostolicæ sedis nunquam poterit obtinere consensus.

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1711, t. XV, p. 205.

(2) *Epist. CL*, dans MIGNÉ, *P. L.*, t. LIV, col. 1120.

(3) *Epist. CXXXIX*, dans MIGNÉ, *P. L.*, t. LIV, col. 1103-1110.

Les efforts des évêques de Jérusalem, remarque Thomassin (1), pour rétablir leur Eglise dans l'éminence d'un siège apostolique dont elle était déchuë ont été fort pardonnables et peut-être même louables, s'ils ont eu plus d'ardeur pour les intérêts et l'agrandissement de leur Eglise que de leur personne. Après tout, ces fautes peuvent avoir été légères, puisque les apôtres disputaient encore entre eux de la primauté, lors même que Jésus-Christ leur rendit ce témoignage avantageux qu'ils étaient purs et justes. Il s'en faut beaucoup que les justes soient sans péché.

En 451, le patriarcat de Jérusalem était donc constitué définitivement. Son titulaire devait choisir et ordonner les métropolitains de Césarée, Scythopolis et Pétra,

peut-être aussi les évêques des trois provinces de Palestine. Césarée demeurait toujours la métropole, honoraire du moins, de la Palestine 1^{re}; le souvenir de son ancienne suprématie lui valut aussi le second rang dans le patriarcat, car son évêque siégeait et signait immédiatement après celui de Jérusalem. Cet état de choses est encore en vigueur de nos jours, sauf que, pendant le moyen âge, au XII^e siècle selon toutes les vraisemblances, Jérusalem s'est encore attribué toute la partie méridionale des provinces d'Arabie et de Phénicie maritime, en particulier le diocèse de Saint-Jean-d'Acre.

SIMÉON VAILHÉ.

Constantinople.

INSCRIPTIONS D'ICONIUM ET DE NICOMÉDIE

Des fouilles clandestines exécutées par un Turc près de la résidence des Assomptionnistes, à Koniah, ont mis à jour un grand nombre d'inscriptions. Malheureusement les pierres sont aussitôt brisées pour entrer dans des constructions nouvelles. Le R. P. Gaude, supérieur de la mission, a pu, avec beaucoup de difficultés, prendre trois estampages qu'il a bien voulu nous communiquer.

I. Hauteur des lettres : 0^m,04.

Μ. ΑΙΛΙΟΣΟΚΤΑ
ΟΥΙΟΣΕΑΥΤΩ
ΖΩΝΚΑΙΓΥΝΑΙΚΙ
ΔΟΜΝΙΑΛΗΚΑΙΤΕ
ΚΝΟΙΣΕΠΟΙΗΣΕ
ΤΗΝΔΑΡΝΑΚΑΚΑΙΙΙ
ΤΟΝΒΩΜΟΝΕΤΕΡΩ
ΔΕΜΗΔΕΝΙΕΞΟΝ
ΕΙΝΑΙΕΙΣΕΝΕΧΘΙΙΙ
ΝΑΙΕΑΝΔΕΤΙΣΕ
ΠΕΙΣΒΙΑΣΗΤΑΙ
ΕΧΟΙΤΟΜΗΝΑΧΙΙΙ
ΤΑΚΘΟΝΙΟΝΚΕ
ΧΟΛΩΜΕΝΟΝ
ΧΑΙΡΕΤΕΠΑΝΤΕΣ

Ligne 1, la dernière lettre dépasse l'alignement. — Ligne 5, la première lettre n'est pas à l'alignement, un défaut de la pierre ayant empêché de la graver à sa place régulière. — Ligne 6, le dernier Α est plus petit que les autres lettres. Ligne 7, le dernier Ω aussi plus petit.

Μ(άρκος) Αἴλιος Ὀκτα-
ούιος ἑαυτῷ
ζῶν καὶ γυναικί
Δομνίῳ καὶ τέ-
κνοις ἐποίησε
τὴν λάρνακα κα[ι]
τὸν θωμὸν ἐτέρω
δὲ μηδενὶ ἐξόν
εἶναι εἰσενεχθ[ῆ]-
ναι· ἐὰν δὲ τις ἐ-
πεισθιάσῃται,
ἔχοιτο Μῆνα κα[α]-
ταχθόνιον κε-
χολωμένον.
Χαίρετε, πάντες.

Ligne 9, on attendrait plutôt ἔσται que εἶναι. — La formule finale s'est déjà rencontrée sur deux autres épitaphes d'Iconium, l'une publiée par MM. Paris et

(1) *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, Bar-le-Duc, 1854, t. 1^{er}, p. 79.

Radet dans *Bulletin de correspondance hellénique*, t. X (1886), p. 503, et plus complètement par M. Mendel, *ibid.*, t. XXVI (1902), p. 217, l'autre par M. Sterrett, *Epigraphical journey*, p. 200. Notre texte fournit donc un troisième témoignage de l'existence du culte de Mên en Lycaonie, et cela comme dieu infernal, un troisième exemple encore de l'emploi d'ἔργοιτο au sens d'ἔροι.

II. Hauteur des lettres : 0^m,04.

ΔΑΡΝΑΞΑΥΔΗΕΣΣΑΤΙΤΩ
ΥΠΟΣΗΜΑΤΙΚΕΥΘΕΙΣ
ΑΝΔΡΑΠΟΔΟΝΘΑΛΑΜΟΥ
ΤΟΥΠΟΤΕΜΟΥΣΟΠΟΛΟΙΙΙ
ΦΛΑΥΙΟΣΘΑΛΑΜΟΣΕΑΥΤΩ
ΚΑΙΤΗΣΥΜΒΙΩΑΥΤΟΥΘΕΟ
ΔΩΡΑΕΑΝΔΕΤΙΣΕΠΗΣΒΙΙΙ
ΑΣΗΤΑΙΔΩΣΕΙΤΩΤΑΜΕΙΩ

Ligne 7, la première lettre n'est pas à l'alignement, par suite d'un défaut de la pierre. Celle-ci est brisée en bas.

Ἀρνάξ ἀδῆεσσα, τί τῶ
ὑποσήματι κεύθεις;
Ἀνδράποδον Θαλάμου
τοῦ ποτε μουσοπόλο[υ].
Φλάβιος Θάλαμος ἐαυτῶ
καὶ τῆ συμβίῳ αὐτοῦ Θεο-
δώρα. Ἐὰν δέ τις ἐπ(ε)ισθ[ι]-
άσῃται, δώσει τῶ ταμείῳ

La pierre est brisée par le bas et nous ignorons le chiffre de l'amende à payer par les violateurs éventuels de la sépulture.

Ligne 5, remarquer la graphie Φλάβιος au lieu de Φλαύιος ou Φλάβιος; l'I est barré. — Ligne 7, faute d'itacisme dans ἐπ(ε)ισθιάσῃται.

Les quatre premières lignes constituent en un distique élégiaque bien tourné l'épithaphe d'un esclave de Thalamos; celui-ci, qualifié de poète, semble défunt : Flavios Thalamos, qui a érigé le monument, doit être son fils, et on voit qu'il continua les traditions paternelles en cultivant les muses à son tour.

On pourrait à la rigueur, mais la chose me paraît moins vraisemblable, considérer

Ἀνδράποδον comme un nom propre; dans ce cas, il s'agirait d'un fils de Thalamos.

III. Hauteur des lettres : 0^m,03.

ΙΙΕΡΙΑΚΥΡΙΑΛΛΑΕΠΟΙ
ΗΣΕΝΤΗΝΔΑΡΝΑΚΙΙΙ
ΕΑΥΤΗΚΑΙΑΝΔΡΙ...
ΑΥΤΗΣ.....
ΙΙΙΡΚ... ΚΑΙ.....
ΑΥΤΗΣΤΕΚΝΩ.....
ΩΕΑΝΔΕΤΙΣΕΠΗΣΒΙΑ
ΣΗΤΑΥΠΟΚΕΙΣΕ
ΤΑΙΤΩΦΙΣΚΩ

* Φ

Les lignes du milieu sont très frustes.

[...]ερια Κυρίλλα ἐποί-
ησεν τὴν λάρνακα[α]
ἑαυτῆ καὶ ἀνδρῶ
αὐτῆς.....
..... καὶ.....
αὐτῆς τέκνω [...
φ]· ἔὰν δέ τις ἐπεισθιά-
σῃται, ὑποκείσε-
ται τῶ φίσκῳ
δηνάρια ρ'.

*
**

I. Ismid. Dans le rempart N.-O. Pierre encastree; épaisseur, 0^m,45; hauteur, 1^m,20; largeur, 0^m,59; hauteur des lettres, 0^m,026. Copie du R. P. S. Vailhé.

..... ΔΕΤΙΣΤΟΑΜΗΣΑΙΙΙ
... ΑΡΑΤΟΙΣΠΡΟΓΕΓΡΑΜΜΕΝΟΥΣ
ΕΤΕΡΟΝΕΝΘΑΥΗΤΙΝΑΕΙΣΤΗΝ
ΘΗΚΗΝΤΗΝΚΕΙΜΕΝΗΝΑΝΑΜΕ
... ΟΝΤΟΥΒΩΜΟΥΚΑΙΤΟΥΤΑΦΟΥ
ΗΜΕΤΑΚΕΙΝΗΣΗΤΟΝΒΩΜΟΝΗ
ΚΑΚΟΠΟΙΗΣΗΤΟΝΠΕΡΙΩΡΙΣ
ΜΕΝΟΝΤΟΠΟΝΤΟΥΤΟΝΔΟΤΩ
ΠΡΟΣΤΕΙΜΟΥΤΩΙΕΡΩΤΑΤΩΤΑΜΕΙΩ
*ΒΦ.ΚΑΙΤΗΠΟΔΕΙ.*ΑΦ.
ΤΑΥΤΑΕΥΦΡΕΝΕΣΑΥΤΟΝ

Ligne 3, THN, T et H liés. — Ligne 4 (à la fin), ME, lettres liées. — Ligne 9, TE, ME, lettres liées. — Ligne 10, après le sigle qui signifie denier, autre signe indiquant les mille et que nous n'avons pu reproduire typographiquement.

Fin d'une épithaphe :

..... [Ἐάν] δέ τις τοιμήσας
 [π]αρά τοῖς προγεγραμμένο(ι)ς
 ἕτερον ἐνθάδε τινά εἰς τήν
 θήκην τήν κειμένην ἀνάμε-
 [σ]ον τοῦ θωμοῦ καί τοῦ τάφου
 ἢ μετακ<ε>ινήσῃ τὸν θωμόν ἢ
 κακοποιήσῃ τὸν περιωρι-
 μένον τόπον τοῦτον, ὀότω
 προστ<ε>ίμου τῷ ἱεροτάτῳ ταμείῳ
 δηνάρια βφ' καὶ τῇ πόλει δηνάρια αφ'.

Ταῦτα εὐφρονες αὐτόν.

Remarquer les fautes d'orthographe :
 lignes 6, 9, εἰ pour ι.

Il. Ismid. A la mission des Pères
 Assomptionistes. Bas-relief funéraire en
 pierre ; hauteur, 0^m,44 ; épaisseur, de 0^m,11

à 0^m,33 ; hauteur des lettres, 0^m,012. —
 Personnage couché sur un lit, appuyé sur
 le bras gauche et couronnant de la main
 droite une femme assise sur un siège au
 pied du lit. — Copie du R. P. S. Vailhé.

MENEΣΤΡΑΤΟΣΜΟΚΑΖΙΟΣΖΩΝ
 ΕΛΥΤΩΚΑΙΤΗΠΕΡΣΙΔΕΙΤΗΓΥΝΕ
 ΚΕΙΜΝΗΜΗΣΧΑΡΙΝ.

Ligne 2, le premier TH, lettres liées.

Μενέστρατος Μοκάζιος ζῶν
 ἐαυτῷ καὶ τῇ Περσίδει τῇ γυν(αι)-
 κ(ι) μνήμης χάριν.

Remarquer, ligne 2, ε pour αι ; ligne 3,
 εἰ pour ι.

S. PÉTRIDÈS.

L'ÉLOGE DE MATHIEU CANTACUZÈNE

PAR NICOLAS CABASILAS

Parmi les œuvres encore inédites de
 Nicolas Cabasilas se trouve un discours
 panégyrique adressé à Mathieu Cantacu-
 zène, qui, comme on sait, ne fit que
 passer sur le trône de Byzance. Ce mor-
 ceau se lit dans le manuscrit 1213 du
 fonds grec de la Bibliothèque nationale
 de Paris, copié au xv^e siècle par un cer-
 tain moine Joasaph, de la laure des saints
 Xanthopoulos (1). Ayant eu l'occasion de
 consulter ce manuscrit (2), la curiosité
 m'a poussé à parcourir le discours en
 question (3). Sans parler de sa valeur lit-
 téraire, il n'est pas dépourvu de tout
 intérêt historique. En donner au lecteur

une brève analyse, essayer de le dater en
 relevant les allusions historiques qu'on
 y rencontre, faire en même temps sur la
 personne de l'écrivain quelques observa-
 tions que suggère sa lecture, tel est le
 but de ce petit article.

Ce panégyrique occupe quatre feuilles
 du manuscrit (fol. 289-292), et porte
 comme titre les mots : εἰς τὸν αὐτοκράτορα
 ἐγκώμιον.

Il est facile de voir, en le lisant, que
 cet αὐτοκράτωρ n'est autre que Mathieu
 Cantacuzène. La date de composition se
 laisse aussi trouver sans peine. Mathieu
 vient d'être associé à l'empire par son
 père, Jean Cantacuzène. Il a déjà reçu
 l'onction sacrée qui fait les basileis. Son
 règne commence sous les plus heureux
 auspices. Le rival, qui est aussi l'héritier
 légitime, Jean Paléologue, est en fuite et
 n'a pas encore fait son apparition au port
 de l'Heptascale :

Celui qui gouvernait d'abord a, de lui-
 même, rejeté le sceptre, et c'est pour cela

(1) Cette pièce se trouve aussi dans le Coislin.
 315, fol. 532-538, qui est du xvii^e siècle. Je ne l'ai
 pas vue signalée ailleurs.

(2) Grâce à la bienveillante entremise de
 S. Exc. M. Bompard, ambassadeur de France à
 Constantinople, que je suis heureux de remercier
 ici.

(3) Je publierai prochainement le texte de ce
 discours dans le Bulletin de l'Institut archéolo-
 gique russe de Constantinople.

qu'au lieu de régner, il a été obligé de fuir (1). Quant à toi, une occasion favorable t'a fait monter sur le trône sous d'heureux auspices. Tous, non seulement les laïques, mais encore ceux qui ne regardent que vers le ciel, t'ont élu d'un commun accord, soucieux de leurs intérêts et du bien général..... Ce sont d'abord les hommes, désireux de prospérité et de bonheur, qui t'ont donné leurs suffrages. Voici que maintenant Dieu lui-même te met le sceptre en mains par ses prêtres et sanctionne ainsi la volonté des sujets, dont la clairvoyance est rendue manifeste (2).

Le sacre de Mathieu, d'abord retardé par l'opposition obstinée du patriarche Calliste, qu'il fallut déposer et remplacer par Philothée, eut lieu au commencement du printemps de 1354 (3). C'est donc peu de temps après cette date que Cabasilas écrivit son panégyrique. Peu s'en fallut du reste qu'il ne fût lui-même le prélat consécrateur. Bien qu'il ne fût encore que simple laïque (4), son nom fut mis en avant avec celui de Philothée d'Héraclée et celui de Macaire de Philadelphie, par les métropolitains chargés de donner un successeur à Calliste déposé (5). On sait que le choix de Jean Cantacuzène se porta sur Philothée. L'éloge adressé à Mathieu prouve que Cabasilas ne tint pas rigueur aux Cantacuzènes de cette préférence; il était déjà assez flatteur pour lui, qui n'était pas dans les Ordres, de s'être vu placer sur le même rang que de vénérables métropolitains. Il pouvait d'ailleurs espérer tout pour l'avenir; Jean Cantacuzène lui avait donné par le passé des marques particulières de sa confiance. Ne l'avait-il pas chargé, en 1347, après la prise de Constantinople, d'aller porter des

propositions de capitulation à l'impératrice régente (1), qui persistait à faire une résistance désespérée au château des Blakhernes (2)? Lors de sa première traite au couvent de Mangane, en 1349, ne l'avait-il pas choisi avec Démétrius Cydonius pour compagnon de sa solitude (3)? Enfin, ne venait-il pas, hier encore, de le députer auprès de Calliste, retiré à Saint-Mamas, pour essayer de vaincre la résistance de ce prélat (4)?

A ces marques de confiance s'étaient ajoutés, tant de la part du fils que de la part du père, des bienfaits dont nous ignorons la nature, mais auxquels Cabasilas fait allusion au début de son discours. C'est la reconnaissance qui lui a fait prendre la plume. Voici sa première phrase :

Après avoir reçu de vous de multiples et considérables bienfaits, je pense qu'il serait honteux et de la dernière ingratitude de ne vouloir point y répondre au moins par des paroles.

Il ajoute que le silence serait le meilleur moyen de tarir la source de ces bienfaits, preuve qu'il en espérait encore. Puis l'éloge commence, des coups d'encensoir, comme on peut en donner impunément à des majestés. Les favoris d'Hermès et des Muses sont invités à venir payer leur tribut de reconnaissance à un prince qui a toujours manifesté une souveraine estime pour les belles-lettres. Si celles-ci n'avaient pas existé avant lui, c'est certainement sous son règne qu'elles auraient eu leur berceau.

Louer un prince comme Mathieu est une entreprise particulièrement difficile. Qu'un orateur médiocre entreprenne, sans douter de rien, de célébrer un basileus qui ne tient sa dignité que de la

(1) Allusion à la fuite de Jean Paléologue à Ténédos, en 1353. JEAN CANTACUZÈNE, *Historiarum*, l. IV, c. xxxiv. P. G., t. CLIV, col. 265. Cf. LEBEAU, *Histoire du Bas-Empire*, édit. Saint-Martin, t. XX, l. CXIV, 6. Paris, 1836, p. 326.

(2) Fol. 291 v°.

(3) LEBEAU, *t. cit.*, l. CXIV, 13, p. 333. CANTACUZÈNE, IV, 38. P. G., *Ibid.*, col. 285.

(4) Ὀντα ἔτι ἰδιώτην. CANTACUZÈNE, *Ibid.*, c. xxxvii, col. 281.

(5) *Ibid.* LEBEAU, *loc. cit.*, p. 332.

(1) Il s'agit d'Anne de Savoie, fille d'Amédée V, mariée à Andronic le Jeune (1328-1341) et régente pendant la minorité de Jean V Paléologue.

(2) CANTACUZÈNE, l. III, 99, P. G., t. CLIII, col. 1293. LEBEAU, CXII, 50, *t. cit.*, p. 215.

(3) CANTACUZÈNE, IV, 16. P. G., t. CLIV, col. 125. Cf. W. GASS, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*. Greifswald, 1849, 1^{re} partie, p. 18-19.

(4) CANTACUZÈNE, IV, 37, col. 281.

pourpre, ἐκ τῆς ἐσθῆτός μόνως, cela ne présente pas grand inconvénient :

Mais toi, ô le plus excellent des empereurs, tu nous montres une âme pleine de tout ce qui est digne d'éloge parmi les hommes, de tout ce que chacun peut se souhaiter à soi-même de meilleur. Tu attires à toi toutes les âmes et toutes les langues. Tu forces les orateurs à donner toute leur mesure pour te louer; et tu leur fais sentir ensuite leur défaite; car ils n'ont pu s'élever jusqu'à ta grandeur; c'est comme s'ils n'avaient rien dit (1).

Que possède donc Mathieu, qui excuse de pareilles hyperboles? Il possède d'abord la noblesse du sang.

Qui vit assez loin des colonnes d'Hercule ou du Phare pour ignorer que toi seul entre tous, tu as ici la palme? Tes ancêtres, πρόγονοι, étaient rois; tes aïeux, πάπποι, fils de rois, plus heureux et plus vaillants que les Eacides. De nombreuses victoires, de nombreux trophées remportés sur les barbares, leur valurent les louanges et les acclamations des peuples, qui les saluèrent comme leurs protecteurs et leurs sauveurs. Que dire de tes parents. πατέρες? Ce sont des rois, de tous les rois les meilleurs et les plus admirables; par une attention délicate, la fortune leur a donné des sujets, mais c'est leur vertu, leur prudence, leur sagesse, qui leur a valu de gouverner les rois eux-mêmes (2).

Cabasilas, on le voit, est un croyant fervent de la descendance royale des Cantacuzènes. Il est regrettable qu'il ne donne aucun détail précis sur cette généalogie; mais en connaissait-il? Il est probable que, pour lui comme pour nous, les origines des Cantacuzènes se perdaient déjà dans la nuit des temps.

Après l'éloge de la naissance, notre rhéteur passe à l'éloge des qualités personnelles de son héros. Ces qualités, tant les avantages physiques que les vertus morales, sont si éclatantes, qu'on est tenté

« d'accuser le temps d'avoir porté si tard un homme pareil » (1). A d'autres de célébrer la force physique et les exploits guerriers de Mathieu, Cabasilas ne veut s'arrêter qu'à contempler sa vertu. Le nouvel empereur ne s'est pas contenté d'hériter et de jouir en dilettante de la gloire de ses ancêtres. Il a augmenté par sa conduite personnelle ce bien de famille, à tel point que si ses aïeux n'avaient rien fait, lui, leur descendant, suffirait à les illustrer. La vertu qui a le plus brillé en lui, et qu'il a considérée comme le point capital de la loi divine, a été la piété filiale. De cette piété il a donné des preuves particulièrement dignes d'admiration. On l'a vu partager en héros les souffrances, les dangers, les revers d'un père bien-aimé, victime de l'envie. Il a été à la fois « son armée, son stratège, son gardien, son écuyer, son conseiller, toujours le premier dans le danger, prêt à tout faire et à tout souffrir pour rendre la fortune favorable à son père, autant vaut dire à tous les hommes » (2).

Ceci est une allusion aux vicissitudes de la première guerre civile entre les Cantacuzènes et les Paléologues (1341-1347). Nicolas Cabasilas y prit une certaine part. Jusqu'en 1346, on le trouve du côté des Paléologues. En 1344, lorsque le protovestiaire Apocauque, devenu ministre de l'impératrice régente, proposa d'envoyer à Jean Cantacuzène deux ambassades, l'une au nom de la cour, l'autre au nom du clergé, pour inviter un peu brutalement le grand domestique à déposer les armes et à faire sa soumission, Nicolas Cabasilas, alors simple sacellaire, ὁ σακελλίου, fut choisi comme député du clergé avec Synadinos et Georges Pépagomenos (3). Deux ans après, lorsque les habitants de Thessalonique, à l'instigation du fils d'Apocauque, résolurent de se donner à Cantacuzène, le sacellaire Cabasilas fut

(1) Fol. 289 v°.

(2) Fol. 289 v°, 290 r°. On voit dans la dernière phrase l'allusion délicate au rôle joué par Jean Cantacuzène à la cour impériale.

(1) Δυσχερανεῖ δὲ τὸν χρόνον, ὅτι μὴ πάλαι τὸν τοιοῦτον ἤνεγκε, fol. 290 r°.

(2) Fol. 290 v°, 291 r°.

(3) CANTACUZÈNE, III, 73. P. G., t. CLIII, col. 1132. LEBEAU, CXI, 58. *Ibid.*, p. 147.

encore du nombre des ambassadeurs envoyés à Bérée auprès de Manuel Cantacuzène, second fils de Jean (1). C'est à partir de ce jour qu'il devint cantacuzéniste fervent, qu'il cessa d'être du parti *des méchants qui dominaient alors* et se rangea du côté *des bons qu'on persécutait*, pour employer les expressions de son panégyrique (2). Il faut avouer que cette terminologie ne dénote pas chez lui une grande noblesse de caractère.

On sait comment se termina la première phase de la lutte entre Jean Cantacuzène et l'impératrice Anne. Le grand domestique, qui s'était fait couronner empereur dès le début des hostilités, s'empara de Constantinople, en 1347, et força la régente à capituler.

Les conditions de cette capitulation furent moins avantageuses pour Cantacuzène que ses partisans ne l'espéraient. Le vainqueur se contentait de faire reconnaître son titre de basileus par l'héritier légitime qui devait régner sous sa tutelle dix ans durant, après quoi l'autorité des deux empereurs serait égale. La question de succession n'était pas soulevée, et de l'avenir de Mathieu il n'était pas question. Aussi les soldats de Cantacuzène furent-ils fort mécontents; c'est du moins ce qu'il nous raconte lui-même. On devine que Mathieu ne fut pas non plus satisfait, et il ne tarda pas à prêter l'oreille aux propositions que lui firent ceux que révoltait l'indulgence de son père pour ses ennemis de la veille. Il ne s'agissait de rien moins pour lui que de ceindre la couronne impériale. Il commença sans retard à se tailler un petit Etat indépendant, en s'emparant de Didymotique, d'Andrinople et de plusieurs autres villes (3).

A cette nouvelle, Jean Cantacuzène entra dans une violente colère contre son fils et ceux qui l'avaient conseillé :

Il déclara qu'il les dénonçait tous à la nation comme traîtres à la patrie, et jura de les faire punir comme des rebelles. Toutefois, considérant qu'il valait mieux pour un père, dans une circonstance si critique, employer la douceur et la persuasion que l'autorité et la force, il chargea l'impératrice Irène d'aller trouver son fils pour le faire rentrer dans le devoir et y ramener ceux qui s'en étaient écartés avec lui. L'entrevue se fit à Orestiade. Mathieu était pénétré de respect pour sa mère. Cette princesse ne lui avait pas encore adressé la parole que déjà il s'était soumis (1).

C'est cette édifiante soumission que Nicolas Cabasilas rappelle comme second trait de la piété filiale de son héros. Il excelle à en relever tout le mérite; il se tait, bien entendu, sur la tentative de rébellion qui avait précédé :

Celui qui avait contribué à procurer la paix, en supportant toutes les souffrances, en partageant tous les dangers de son père, a vu ses ennemis revenir au pouvoir et lui-même relégué au second rang sous leur autorité. Les périls passés, l'exil, les peines, il a tout oublié; il n'a pas eu un mot de plainte pour un père qui a préféré ses ennemis à son fils; le bonheur de ceux-ci, il ne l'a pas regardé comme un malheur personnel, sentiment trop naturel en pareil cas; il s'est sacrifié avec son père, content de sa situation présente, fermant les yeux sur la couronne que lui promettait depuis longtemps sa vertu, intimement persuadé qu'être roi par la vertu est la plus belle de toutes les souverainetés, et que si jamais la fortune venait à lui sourire, sa faveur ne serait qu'un accessoire qui recevrait tout son éclat d'une vie sans tache (2).

Cet accessoire, la Providence l'a ménagé au prince. Répondant au vœu unanime des laïques et du clergé, il a pris en main le sceptre paternel et a été ainsi récompensé de sa piété envers Dieu et envers ses parents.

Il y aurait sans doute bien des réserves à faire sur ce vœu unanime dont parle Cabasilas, car, comme le dit Parisot, « les

(1) CANTACUZÈNE, *Ibid.*, c. XCIV, col. 1260. LEBEAU, CXII, 33, p. 197.

(2) Ἀγαθῶν μὲν ἐλαυνομένων, τῶν δὲ πονηρῶν κρατούστων, fol. 290 v°.

(3) CANTACUZÈNE, IV, 7, 8. P. G., t. CLIV, col. 51-58. LEBEAU, CXII, 69, p. 232.

(1) LEBEAU, *Ibid.*, p. 233.

(2) Fol. 291 r°.

grands ne souhaitaient pas tous que Mathieu fût associé; bien que les Cantacuzènes trouvassent plus de sympathie dans les classes élevées que dans les autres, nul doute qu'ils n'eussent, là aussi, beaucoup de monde contre eux » (1); on remarquera cependant que le panégyriste parle comme parlera bientôt l'historien de ces événements, c'est-à-dire Jean Cantacuzène lui-même.

C'est moins à sa naissance qu'à sa vertu que le nouveau souverain doit son élévation. Tel qui se vante d'avoir des rois pour ancêtres aurait à rougir si on l'interrogeait sur sa conduite et sur les vertus qu'il réclame l'autorité souveraine (2). Le fils de Cantacuzène ne fait pas grand cas de son origine princière; il y voit l'effet de la nature et du sort, qui n'est pas toujours injuste. Ce qu'il prise avant tout, c'est la vertu; conserver une âme de roi, voilà sa préoccupation. Il brille par sa modération; il est épris de la justice. Que dire de sa prudence? Plus avisé au conseil que le vieux Nestor, il étonne tout le monde par ses conceptions merveilleuses; on dirait la Pythie sur son trépied (3). Mais il est encore plus admirable dans l'action; contre toute attente, il met la main à l'œuvre, et, selon le mot d'Anaxagore, il ne révèle pas seulement le secret de la victoire; il la remporte lui-même.

Sa piété ne mérite pas moins d'éloges. Quand il y va des intérêts de la religion, toute peine lui est douce; pour elle, il est prêt à sacrifier et sa couronne et sa vie. La seule vue des infidèles lui est insupportable et il ne cesse de les combattre, tantôt par ses propres ressources, tantôt en recourant aux démonstrations de l'empereur son père (4). Au contraire,

il comble d'honneur les amis de l'orthodoxie et en fait ses conseillers et ses intimes.

Bref, Mathieu est un prince accompli de tout point, admirable en tout, possédant au degré le plus élevé toutes les qualités (1). C'est un charmeur d'âmes, qui les avait toutes conquises par la bienveillance avant même de revêtir la pourpre. Avant d'être basileus, il régnait :

Les autres souverains ont, pour perpétuer leur souvenir, des statues dont le sort est livré à tous les hasards de la fortune, et dont le temps a vite fait d'entamer l'éclat; pour toi, toutes les âmes, tous les cœurs t'entourent comme une couronne de statues, dont la gloire ne périra pas tant qu'il y aura des hommes.

En terminant, le panégyriste fait appel à la magnanime indulgence du prince, son bienfaiteur, et le prie d'agréer ces mesquines louanges si au-dessous du mérite qu'elles prétendent exalter. Le souhait final est celui-ci :

Continue, ô le plus excellent des princes, à veiller sur tes sujets avec une sollicitude telle qu'ils te considèrent comme la source de la prospérité de l'Etat, et que tous élèvent leurs mains vers le ciel pour obtenir de te posséder longtemps.

Les Cantacuzènes auraient eu fort à faire pour réaliser ce vœu de notre rhéteur. Malgré certaines apparences trompeuses, et si l'on excepte un certain nombre de personnages de l'aristocratie, les cœurs à Byzance étaient loin de se serrer dans un mouvement spontané de sympathie et d'amour autour de Jean Cantacuzène et de son fils. Les mains ne s'y

demande du musulman converti Achéménidès. On a ici une nouvelle preuve qu'ils sont antérieurs à l'abdication de leur auteur. Ce passage permet aussi de reconnaître que les τούς κάκιστ' ἀπολουμένους dont parle Cabasilas désignent les musulmans et non les adversaires de la doctrine palamite, car nous savons, par ailleurs, que les écrits de Cantacuzène *pro Palamâ* furent composés dans la retraite de Mangane.

(1) Θαυμαστός τις τοῖς ἀπασιν εἶ, καὶ διὰ πάντων ἤκων.... μηδ' ἔστι μηδὲν τῶν βελτίστων, οὐ μὴ μετέσχεας οὕτως αὐτὸς, ὡς μηδενὶ τῶν ἀπάντων ὑπερβολὴν λελοῖπέναί, fol. 292 v°. Quelle flagornerie!

(1) V. PARISOT, *Cantacuzène homme d'Etat et historien*, Paris, 1845, p. 278.

(2) Peut-être une allusion maligne à l'héritier légitime, Jean V Paléologue.

(3) Ὡσπερ ἀπὸ τρίποδος ἔδων, fol. 292 r°. La flatterie confine ici au ridicule.

(4) Νῦν δὲ ταῖς τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως ἀποδείξει χρόμενον. *Ibid.* Il s'agit des écrits de Jean Cantacuzène contre l'Islam et Mahomet, composés à la

élevaient guère suppliantes pour demander un long règne aux deux empereurs, en qui l'on voyait au fond deux usurpateurs, et qui, malgré leurs exploits apologétiques contre Mahomet et le Coran, ne pouvaient faire oublier le mariage de Théodora (1) avec le sultan de Bithynie, Orkhan, ni les louches alliances avec les Turcs infidèles. On le vit bien quelques mois plus tard. Il suffit à l'héritier légitime, Jean Paléologue, de se montrer à Constantinople pour que la masse du peuple se déclarât en sa faveur. Jean Cantacuzène n'eut guère de mérite à abdiquer. Il sentait trop bien qu'il avait contre lui l'opinion publique. Mathieu eût bien fait de suivre aussitôt l'exemple de son père au lieu de prolonger encore quelque temps une lutte stérile. Les éloges de Cabasilas l'avaient peut-être grisé un peu.

Que faut-il maintenant penser de ces éloges ou plutôt de cet éloge? Malgré un relent prononcé de rhétorique, en dépit de quelques périodes embarrassées et haletantes, le discours que nous venons d'analyser possède une réelle valeur littéraire. C'est un morceau très soigné, où l'on admire, avec le choix impeccable du

terme propre, du mot choisi, un habile jeu de pensées et d'antithèses à effet. S'il nous fait admirer en Cabasilas un rhéteur à la plume déliée, il nous révèle aussi en lui un maître en l'art de flatter. Je ne sais si Mathieu Cantacuzène savoura avec délices les louanges hyperboliques de son panégyriste. C'était peut-être la mode à Byzance de brûler ainsi de gros grains d'encens devant les souverains. Tout de même, on ne peut s'empêcher de trouver la fumée de cet encens un peu épaisse.

A voir Nicolas Cabasilas jouer si souvent dans l'histoire le rôle d'ambassadeur et d'entremetteur, à le suivre dans ses variations politiques et théologiques — car il fut paléologue avant d'être cantacuzéniste, et barlaamite avant d'être palamite, — on devinait déjà qu'il n'était pas précisément ce qu'on appelle un homme de caractère. L'éloge de Mathieu Cantacuzène confirme pleinement cette impression, qui, il faut l'avouer, diminue un peu à nos yeux l'auréole du grand mystique byzantin.

M. JUGIE.

Constantinople.

IGNACE SARROUF

ET LES RÉFORMES DES CHOUÉRITES

(Fin [2].)

Comme les hostilités n'avaient pas pris fin entre l'évêque de Beyrouth et les Chouérites, M^{sr} Sarrouf, battu et mécontent, abandonna un moment les religieux pour s'attaquer aux religieuses Chouérites de Notre-Dame de l'Assomption, à Béqaâ-Touta.

(1) Une des filles de Cantacuzène.

(2) Voir *Echos d'Orient*, 1910, p. 76-84, 163-171, 282-289.

Quelques jours après son sacre, 1778. Sarrouf s'était empressé de visiter les Sœurs de Notre-Dame de l'Assomption, dont il retenait encore toutes les aumônes recueillies pour elles à Damas. Le motif de cette visite précipitée n'est pas nettement indiqué par les documents que nous possédons; mais il n'est pas téméraire de penser que le jeune métropolitain se proposait d'amener les religieuses à

lui remettre un acte signé par elles et qui aurait constaté officiellement la donation de toutes ces aumônes au diocèse de Beyrouth. Il ne faut pas oublier, en effet, que Sarrouf ne possédait rien en propre quand il monta sur le siège épiscopal de Beyrouth, et que ce diocèse encore en voie de formation était excessivement pauvre. Nous sommes autorisés à le conclure de plusieurs lettres de Chouérites qui exerçaient le ministère dans ce diocèse, longtemps avant le sacre de Sarrouf (1).

Quoi qu'il en soit, si l'on en juge d'après des témoignages contemporains (2), la conduite du métropolitain donna lieu à des reproches lors de cette première visite. Les religieuses qui ne l'avaient pas revu depuis son départ pour Damas, à propos de questions qu'elles lui posèrent sur leurs parents et sur leurs proches, finirent peu à peu par amener la conversation sur le terrain des aumônes recueillies en leur faveur. Leurs demandes durent être présentées à un moment et sur un ton que l'évêque jugea inopportuns, car il changea soudain de langage et déclara aux Sœurs d'avoir pour le lendemain à se préparer à la visite canonique de tout le monastère.

Or, avant de quitter les religieuses, ajoute le *Rapport* des Chouérites (3), il leur prescrivit de nombreux préceptes qui n'étaient nullement de son ressort et il en soumit la transgression, même légère et secrète, à des censures graves et publiques; ce qui occasionna un grand trouble parmi les Sœurs. Vainement l'avons-nous supplié de retirer ses lois et avons-nous eu à ce sujet de longues discussions avec lui pendant une année entière, jusqu'à l'époque de sa seconde visite à Notre-Dame de l'Assomption. Loin d'abroger ses premières lois, il n'a fait que les confirmer et en a même porté d'autres, plus insupportables encore et dont la seule transgression rendait, par le fait même, toute confession invalide et

de nulle valeur. Ce qui fut l'occasion de nouveaux troubles, plus grands que les précédents, parmi les religieuses.

Impuissants à réprimer ces désordres, les Chouérites eurent recours à M^{gr} G. Adam et au P. Simaân Sabbâgh. Le patriarche Théodose VI les appuya, et il pressa même ces derniers de composer un écrit, dans lequel ils établiraient les droits et les devoirs des évêques par rapport aux moines, afin que chaque partie y conformât sa conduite en toute paix et sécurité. M^{gr} Adam se mit à l'œuvre et, en quelques jours, il présentait au patriarche trois *fatwas* documentés que celui-ci se hâta de confirmer, ainsi que le patriarche arménien Michel, l'archevêque maronite Michel Fadel et Ignace Sarrouf lui-même. En s'appuyant sur les Encycliques de Benoît XIV et notamment sur son grand ouvrage *De Synodis*, M^{gr} Adam prouve longuement que l'évêque n'a aucun droit à soumettre des moniales établies dans son diocèse à de nouvelles Constitutions qui n'auraient aucun rapport avec la substance de leurs vœux solennels; que l'Ordinaire devrait veiller plutôt à l'observation des Constitutions approuvées par le Saint-Siège, enfin, qu'il n'est guère loisible à l'Ordinaire, encore moins aux supérieurs réguliers, de prolonger leur séjour dans le couvent des moniales, sous prétexte d'une visite canonique. A sa suite, le P. Simaân Sabbâgh, qui vivait alors en bonne harmonie avec les Chouérites, corrobora la doctrine du savant prélat en publiant un quatrième *fatwa* pour défendre le droit des moniales (1).

Malheureusement, la paix ne se rétablit pas. On était au 22 septembre 1780; le métropolitain, mécontent de la publication de ces pièces, et peut-être encore plus d'avoir été contraint de les signer, essaya d'échapper à ses prescriptions et fit si bien qu'il gagna le P. Sabbâgh à sa cause. Par le fait même, le patriarche était

(1) *Recueil manuscrit*, etc., p. 150-167.

(2) *Annales*, t. I, cahier LI, p. 616-621; lettre sévère de Théodose VI à Sarrouf du 12 janvier 1779.

(3) *Rapport*, p. 2-4.

(1) Tous ces *fatwas* sont encore conservés *in extenso* dans les *Annales*, t. I, cahier XXX, p. 448-467.

conquis, et les querelles recommencèrent. Deux ans durant, les discussions furent aussi vives d'un côté que de l'autre; le désordre régnait dans tous les monastères chouérites. Théodose, trop faible pour trancher la question, appuyait tantôt l'un tantôt les autres, et multipliait ses délégations officielles sans obtenir le moindre résultat. Le grand adversaire de Sarrouf était toujours le P. Bénédicte Turkmany, qui ne manquait pas une occasion de flétrir les empiétements du métropolitain. Deux fois ce dernier se présenta à Notre-Dame de l'Assomption pour en faire ce qu'il appelait la visite canonique; deux fois il en fut repoussé par les moniales qui ne lui permirent point l'accès du monastère (1).

Enfin, pour mettre un terme à ces scandales, Théodose VI sortit de sa torpeur et publia la lettre suivante (2):

Théodose, par la miséricorde du Dieu Très-Haut, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Puisque nous sommes assuré que les maux qui ont affligé les religieuses de Notre-Dame de l'Assomption sont causés par les dissentiments qui existent entre M^{re} Ignace et le P. Bénédicte, nous avons jugé nécessaire de défendre à M^{re} Ignace et au P. Bénédicte toute communication avec les Sœurs des deux couvents, c'est-à-dire celui de Notre-Dame de l'Annonciation et celui de Notre-Dame de l'Assomption. Nous maintiendrons cette défense jusqu'à l'arrivée des ordres apostoliques de Rome. Que si l'un ou l'autre contrevient à notre ordre, nous ne le laisserons point sans punition. Que ni l'un ni l'autre ne se présente aux monastères des Sœurs pour quelque motif que ce soit, car nous nous sommes réservé leur administration spirituelle jusqu'à l'arrivée des ordres romains.

Écrit le 6^e jour du mois de septembre 1782 [L. S.].

En réalité, Théodose, sans cesse importuné par son secrétaire, cherchait à faire plaisir à Sarrouf dont l'influence était con-

sidérable sur l'esprit du patriarche. En interdisant aux deux antagonistes l'entrée des couvents des moniales, le faible patriarche, ou plutôt le P. Simaân Sabbâgh — car il était le seul auteur de toutes ces ordonnances patriarcales, — voulait surtout atteindre le P. Bénédicte et permettre à Sarrouf de reprendre l'avantage. C'est ce qui ne tarda pas à arriver.

Cinq mois après, le P. Simaân Sabbâgh lançait une autre lettre patriarcale, qui autorisait le seul métropolitain Ignace à prendre soin des intérêts spirituels des moniales, tout en maintenant la première défense qui avait été faite au P. Bénédicte. Ce dernier n'eut pas de peine à reconnaître d'où lui venait ce nouveau coup, et il adressa au patriarche une longue réponse, dans laquelle il s'applique à réfuter les allégations de son adversaire. Pour éviter des redites fastidieuses, nous avons jugé bon de traduire *in extenso* la lettre patriarcale et de publier, en note, les réfutations du P. Bénédicte en les résumant de notre mieux.

Gloire à Dieu toujours!

Théodose, par la miséricorde du Dieu Très-Haut, patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

Fait pour être porté à la connaissance du R. P. Paul, de tous les religieux et moniales et des autres encore (1).

Lorsque le regretté Abraham Khéir a entrepris la construction du monastère de Notre-Dame de l'Assomption, le feu P. Jacques, alors Supérieur général, l'avait prié de réserver ce nouveau couvent aux filles de Damas qui y viendraient se consacrer à Dieu. Bien que cette pensée n'eût jamais occupé son esprit, M. Abraham Khéir fit cependant bon accueil à la proposition, et il écrivit aux notables damasquins pour la leur faire connaître. Or, à cette époque, le P. Bénédicte Turkmany vint de lui-même s'opposer aux desseins de M. Khéir

(1) Les documents ne disent point quelles sont les personnes désignées par cette expression « et des autres encore », mais on peut y voir M^{re} Adam, M^{re} Fadel, les religieux Salvatoriens, Libanais et Antonins, qui s'opposaient alors aux empiétements de Sarrouf et aux manœuvres du P. Sabbâgh.

(1) *Lettre patriarcale*, p. 20 sq.; *Lettre de G. Adam*, 1784.

(2) *Recueil manuscrit*, p. 132.

et de son supérieur, le P. Jacques; et, par les soins de ce même Père, la discorde pénétra parmi les Sœurs au point que la plupart d'entre elles se sont très mal comportées à l'égard de leur bienfaiteur qui nous en exprima toute sa douleur.

A la vue de cette noire ingratitude, nous avons dû ordonner au P. Bénédicte et à son compagnon (1) de quitter au plus tôt Notre-Dame de l'Assomption sous peine d'encourir la suspense. Ils se soumièrent, mais sans renoncer à leurs agissements; et c'est pourquoi nous avons dû nous rendre à Notre-Dame de l'Assomption, malgré notre vieillesse et les nombreuses maladies qui épuisaient nos forces, pour apaiser tous ces troubles. Nous avons opéré la réconciliation du bienfaiteur avec les moniales, rassuré les consciences troublées, et nous avons rétabli la paix dans le monastère. Mais les agissements du P. Bénédicte n'avaient pas pris fin (2). C'est pourquoi, peu de temps après, il causa de plus graves désordres. En effet, lorsque, plus tard, ses supérieurs réguliers lui ordonnèrent de quitter le monastère de Notre-Dame de l'Assomption, l'esprit de discorde le poussa si loin qu'il apprit aux moniales à résister à leurs supérieurs et à leur adresser cette lettre inconvenante qui était complètement indigne des bienséances chrétiennes et de la perfection religieuse. Or, les supérieurs majeurs ont dû recourir à nous, en portant cette triste lettre à notre connaissance, afin d'apaiser ces discordes occasionnées par ledit Père. Notre sollicitude paternelle pour les deux parties nous porta aussitôt à écrire une lettre sévère aux moniales (3).

(1) C'était le P. Luc Moussalli, nouvellement nommé aumônier, et dont les moniales ne voulaient à aucun prix.

(2) « C'est là tout simplement une pure calomnie que m'impute V. B., car, lors de ces querelles et troubles dont vous parlez, à l'époque de M. Khéir, je n'étais ni assistant ni vice-général et, par suite, je ne connaissais même pas les Sœurs de Notre-Dame de l'Assomption et je n'avais même pas passé une seule nuit dans ce monastère. Enfin, V. B. ne pouvait m'envoyer l'ordre de quitter le couvent sous peine de suspense, puisque je n'y étais point.... Les religieux et les moniales en sont témoins: vous pouvez les interroger. Mais j'aime mieux croire que votre imputation s'est trompée de destinataire. »

(3) « Le peu de temps dont vous parlez a été de huit longues années écoulées depuis les querelles précitées (1770-1778). Qui donc, à cette époque,

Sur ces entrefaites, notre vénéré Fr. Ignace fut élu métropolitain de Beyrouth. Ce choix nous a réjoui, car nous connaissions la sollicitude de ce prélat et nous nous promettons qu'il apaiserait ces troubles et épargnerait à notre vieillesse plusieurs autres fatigues. Or, notre Frère, voyant que le mal était presque incurable, voulut employer des remèdes énergiques, mais nous ne le lui avons pas permis; au contraire, nous lui avons conseillé d'aller lentement et de prendre ses mesures en agissant avec une bonté toute paternelle, ce qu'il fit. En même temps, nous avons retiré toutes les ordonnances dont se plaignaient les moniales, de sorte qu'elles n'avaient plus d'excuses pour résister aux réformes apportées par notre Frère.

Malgré tout, Bénédicte ne se reposait guère. Car c'est encore lui qui poussa certaines religieuses relâchées, semblables à une seconde Hindié et à une autre Cathe-

m'a obligé de résider à Notre-Dame de l'Assomption? N'est-ce pas V. B., qui, par l'entremise de M^{re} Ignace, alors simple prêtre, m'a supplié de me présenter chez les moniales pour y apaiser les troubles, ajoutant que ma présence au monastère était absolument indispensable pour opérer le bien spirituel et temporel des moniales? Et maintenant, vous me blâmez fortement d'avoir obéi à vos ordres! En outre, qui vous a appris que c'est moi qui avais été cause de cette *lettre inconvenante* des moniales? Je prie V. B. de me démontrer la justesse de cette calomnie, car, à cette époque, vous étiez chez nous à Saint-Jean et vous ne me l'avez point reprochée. Comment expliquer ce silence? En outre, n'est-ce pas moi qui, avec votre approbation, me suis rendu à Notre-Dame de l'Assomption pour y apaiser les troubles causés par le changement de l'ancien aumônier, et qui me suis efforcé de leur faire accepter le P. Luc Moussalli qui venait d'être nommé à sa place? Et voulez-vous appeler inconvenante la lettre par laquelle les Sœurs demandaient aux supérieurs majeurs de me permettre de rester chez elles en qualité d'aumônier jusqu'à la tenue du prochain Chapitre général? Car elle ne contenait pas autre chose, et mes supérieurs vivent encore pour en témoigner. Enfin, quels étaient ces troubles qui existaient à Notre-Dame de l'Assomption, lors de l'élection de votre vénéré Fr. Ignace et que vous vous flattiez de le voir apaiser? Certes, à cette époque, nous ne connaissions pas d'autres troubles que ceux qu'il a semés parmi les moniales, lors de sa première et de sa deuxième visite, grâce aux préceptes étranges qu'il leur a imposés. Votre lettre du 22 février 1778 est encore entre nos mains pour l'attester, et vous ne sauriez, certes, pas nier les nombreux reproches et les blâmes amers que votre main y a tracés à l'endroit de votre vénéré Frère.»

rine (1), à mépriser notre Fr. Ignace en n'acceptant point sa visite à Notre-Dame de l'Assomption, alors que cette visite incombe à Sa Grandeur, conformément aux saints canons. Plusieurs autres Sœurs se réunirent aux deux précédentes pour couvrir d'insultes notre Frère, disant : nous ne voulons recevoir la visite de personne (2)! Et, qui plus est, elle ont entrepris de persécuter les Sœurs pieuses et de ne leur permettre point de se confesser aux prêtres qu'elles demandaient.

Or, lorsque nous nous sommes rendu compte que l'esprit du mal s'est emparé de ces moniales, notre zèle et notre sollicitude paternelle nous portèrent à les en délivrer. Là-dessus, nous avons pensé que nous arriverons à notre but en prohibant toute communication de notre vénéré Frère et du P. Bénédicots avec les Sœurs ; mais, connaissant par ailleurs les agisse-

ments étranges de ce dernier, nous lui avons fait cette défense sous peine d'encourir l'excommunication majeure. Cependant, cet homme entêté, ce révolté, n'a point respecté notre défense, et il n'eut aucun égard pour notre bonté, bien que nous ayons accompli tout ce qu'il avait voulu. Mais il continua, par ses lettres, à semer les discordes au monastère afin de paralyser ainsi tout l'effet de nos ordonnances. Il alla plus loin encore, et il refusa l'absolution à la supérieure démissionnaire (1), injustement rejetée par les moniales, parce qu'elle ne lui remettait point un *σάκκον* signé de sa main et attestant qu'elle avait donné sa démission spontanément (2).

En constatant ces désordres, nous nous sommes assuré que le bien que nous nous étions proposé d'accomplir ne sera nullement exécuté. C'est pourquoi nous avons dû proclamer nos ordres à votre Congrégation et à d'autres encore, et nous portons à votre connaissance ce qui suit : Nous avons permis à notre vénéré Fr. Ignace toute communication avec les moniales et nous lui avons restitué tous les droits qu'il a sur elles. Quant au P. Bénédicots, nous maintenons la première prohibition que nous lui avons faite à ce sujet, sous peine d'encourir l'excommunication majeure. Sachez-le bien !

Nous avons envoyé une lettre semblable à notre vénéré Frère. Que la paix soit sur vous.

Ecrit le 18 février 1783. [L. S.]

Cette lettre, œuvre du P. Simaân Sab-bâgh, comme nous l'avons dit plus haut, fut réfutée par le P. Bénédicots, le 10 mars 1783. Nous avons apporté ci-dessus, en

(1) Allusion à la fameuse Congrégation du Sacré-Cœur, abolie par Benoît XIV en 1777; elle existait au couvent de Bkerké, au Mont Liban, et avait pour fondatrice et supérieure Anne Ajeimi, d'Alep, surnommée *Hindié*. Cette dernière s'était fait passer pour sainte, pendant quarante ans, au Liban; puis, avec l'aide de son assistante *Catherine*, elle avait résisté, pendant tout ce temps, à tous ses supérieurs ecclésiastiques. Par un sentiment de fierté nationale, le patriarche et tous les évêques maronites l'ont toujours soutenue; mais Benoît XIV ne s'y méprit guère, et il abolit cette institution dès que le patriarche maronite lui en eut demandé l'approbation.

(2) « Ce que vous m'imputez là, je vous ai déjà supplié à plusieurs reprises de m'en donner des preuves certaines, et, au lieu de le faire, vous avez été forcé de constater votre impuissance. Et maintenant, vous le confirmez de nouveau gratuitement. Franchement, je ne vous comprends plus. Mais vous saurez que si les moniales n'ont pas accepté la visite de votre vénéré Frère, c'était parce qu'elles en avaient, à votre connaissance, appelé au jugement du Siège apostolique, que vous aviez confirmé leur appel, que vous aviez ordonné par vos lettres patriarcales, que nous possédons encore, que rien de nouveau ne fût exécuté avant l'arrivée des ordonnances romaines; c'était, enfin, parce que les Sœurs vous avaient supplié de venir vous-même, en personne, les délivrer des tracasseries de Sarrouf : vous le leur avez promis et, finalement, vous avez envoyé votre vénéré Frère. Voilà pourquoi il a eu une réception si brillante! Et maintenant, je supplie V. B. de me faire connaître quelles sont ces « religieuses pieuses » qui ont été persécutées et empêchées de se confesser aux prêtres qu'elles demandaient; car je nie absolument cette allégation pure et gratuite, causée uniquement par la malveillance de celui qui a rédigé votre présente lettre. »

(1) Cette « supérieure démissionnaire » avait nom Irène, de Damas, et était parente de Sarrouf. Au Chapitre général, le métropolitain avait voulu, contre toute loi, l'imposer aux Sœurs comme supérieure; celles-ci ne l'acceptèrent pas.

(2) « Je nie de même, et avec plus de force encore, cette autre imputation monstrueuse. Jamais je n'ai refusé l'absolution à la supérieure démissionnaire, et je puis affirmer qu'aucun de nos Pères ne l'a fait non plus; moi-même, je n'ai jamais pensé à le faire, et je ne sais comment une pareille calomnie a pu s'implanter au monastère. D'ailleurs, ladite supérieure est encore en vie; il faut absolument que j'exige d'elle un écrit signé de sa main et attestant que c'est là une calomnie infâme. »

note, des extraits de cette réfutation violente, adressée à un supérieur sur un ton qui ne convenait pas et qui ne pouvait manquer d'ajouter au scandale déjà existant un autre scandale.

*
**

Une fois qu'il eut en main la missive patriarcale, Sarrouf se rendit à Notre-Dame de l'Assomption pour en faire la visite canonique, réunir le Chapitre triennal des moniales, et y faire réélire sa parente, la Sœur Irène, supérieure du monastère (1). Or, le quatrième assistant, le P. Raphaël Che'aïb, se trouvait alors au monastère, ainsi que l'aumônier, le P. Sophrone l'Alépin. Les moniales refusèrent de se prêter à une visite canonique et surtout à la réunion d'un Chapitre où leur liberté serait entravée lors de l'élection de leur supérieure (2). Comme les PP. Raphaël et Sophrone appuyaient fortement leur résolution, Sarrouf en référa au patriarche, qui, sans perdre de temps, envoya aux deux Pères l'ordre de quitter immédiatement le monastère, sous peine d'encourir l'excommunication majeure.

A cette injonction, le P. Raphaël fit répondre insolemment au patriarche que « ses excommunications et ses suspenses faisaient sur lui l'effet d'un vent qui passe et auquel nul ne prête attention ». Quant au P. Sophrone, il demeura encore trois jours au monastère, puis il offrit sa démission d'aumônier et se rendit à Mar-Hanna, où ses supérieurs majeurs lui remirent un acte officiel qui le déclarait innocent de toutes les accusations patriarcales et attestait qu'il avait donné sa démission *en vue de la paix* (3). Et comme, sur ces entrefaites, le métropolitain dut quitter Notre-Dame de l'Assomption pour aller rendre compte de sa mission au patriarche et se concerter avec le P. Sabbâgh sur les nouvelles mesures à prendre, le

P. Raphaël Che'aïb demeura seul chez les moniales jusqu'en 1785 (1).

Or, l'année précédente, au début du grand Carême, Sarrouf écrivit aux moniales de Notre-Dame de l'Assomption pour leur interdire toute fréquentation des sacrements tant qu'elles n'auraient pas consenti à élire sa parente Irène comme supérieure du monastère; en même temps, il défendit au P. Raphaël, sous peine de suspense, d'entendre leurs confessions. Les Sœurs se soumirent et elles supplièrent, mais vainement, le métropolitain à plusieurs reprises de lever ses censures. Enfin, le jeudi de l'Ascension, elles se délièrent elles-mêmes de ces peines canoniques et s'approchèrent des sacrements. A cette occasion, le P. Raphaël avait appelé à son aide le P. Arsène (2) de Mar-Hanna pour entendre les confessions des Sœurs, qui étaient au nombre de quatre-vingts, nous apprend le chroniqueur Ananie Mounayer (3). Une fois de plus, le métropolitain eut la douleur de voir ses ordonnances méprisées, et ni lui ni le patriarche n'osèrent plus intervenir jusqu'à l'arrivée du délégué apostolique que la Propagande avait annoncé à Théodose VI.

M^{gr} Pierre Caravieri débarqua en effet en Syrie dans les premiers jours de l'année 1785. Sa première visite fut pour le patriarche Théodose, à Qarqafé. Là, il lui fit part des ordres de Rome dont il était

(1) *Annales*, t. 1^{er}, cahier XL, p. 476-479; Lettre de G. Adam, 1784; *Lettre patriarcale*, p. 19; ANANIE MOUNAYER, p. 34.

(2) *Lettre patriarcale*, p. 20; *Annales*, loc. cit.

(3) *Lettre patriarcale*, p. 20.

(1) *Annales*, loc. cit. Plus tard, Sarrouf n'eut rien de plus pressé que d'imputer toutes ces révoltes aux lettres secrètes que M^{re} Adam était censé envoyer aux Sœurs! Ce dernier s'en défend longuement dans sa lettre de 1784 et affirme qu'il n'a connu cette révolte des Sœurs que deux semaines après sa réalisation; car, à cette époque, il se trouvait à Deir-el-Qamar, occupé à rendre la justice. En outre, si, à son retour, il s'était rendu à Notre-Dame de l'Assomption, il n'aurait pour but que d'apaiser tous ces troubles et d'amener les Sœurs à élire Irène, suivant les désirs du métropolitain Ignace lui-même. Enfin, il assure que s'il avait été au monastère lorsque les Sœurs se sont approchées des sacrements, jamais il n'eût souffert pareille transgression en sa présence, et qu'il eût empêché le P. Raphaël de recevoir les confessions des moniales.

(2) *Lettre patriarcale*, p. 21; A. MOUNAYER, p. 37.

(3) P. 46.

porteur, et, avant tout, il exigea la destitution du P. Bénédiktos Turkmany de toute dignité ou fonction monastique qui lui serait offerte par la suite. Dès qu'il eut connu cette volonté de la Propagande, le P. Bénédiktos offrit sa démission au Délégué. C'était là, remarquent les *Annales* (1) et Ananie Mounayer (2), le seul but que poursuivaient le patriarche et le métropolitain Ignace.

Ce premier acte accompli, le délégué se mit en devoir de visiter les monastères chouérites. Ils étaient au nombre de *douze*, nous apprend le P. Mounayer, sans compter les deux procures que possédaient alors les Chouérites à Alep et à Beyrouth (3). La visite dura plus de deux mois; le délégué interrogeait minutieusement chaque religieux en particulier, pour bien se rendre compte de sa pensée au sujet des empiètements de Sarrouf et des agissements du P. Bénédiktos, notant par écrit tout ce qu'il venait d'apprendre (4). Or, comme les religieux étaient fort divisés, que les uns soutenaient Sarrouf, tandis que d'autres s'étaient prononcés pour le P. Bénédiktos, les jugements et les avis furent différents.

Arrivé à Notre-Dame de l'Assomption, M^{sr} Caravieri interrogea de même chaque Sœur en particulier, puis il ordonna aux moniales de reconnaître pour leur supérieure la Sœur Irène, suivant les ordres du métropolitain et du patriarche; toutes s'y soumirent. Enfin, le délégué pria Sarrouf de se présenter à Notre-Dame de l'Assomption pour y opérer sa réconciliation avec les moniales. Le métropolitain s'y rendit sur-le-champ, et les Sœurs, à genoux, lui demandèrent humblement pardon de tout le passé. Il les releva de toutes les censures qu'il avait portées contre elles et leur accorda sa bénédiction (5).

Sarrouf était ainsi au comble de ses

désirs; il se réjouissait surtout de l'ordre de Rome qui éloignait le P. Bénédiktos des affaires. Désormais il pouvait agir, sans crainte de se voir entravé. Aussi en profita-t-il tout de suite. Comme les Chouérites étaient divisés entre eux, il s'appliqua à gagner les uns et les autres, les intéressant si bien à sa cause qu'en moins de quinze jours la plupart demandaient à haute voix la réunion d'un nouveau Chapitre général qui, cette fois, par extraordinaire, aurait lieu sous la présidence du délégué apostolique, du patriarche et du métropolitain. En effet, Sarrouf en voulait à tous les anciens dignitaires de la Congrégation, et son désir le plus cher était de les voir éloignés des affaires, afin que leurs remplaçants qui seraient ses créatures fussent entièrement à sa dévotion et, avant tout, lui livrassent le couvent de *Mâr-Simaân*.

Or, le 5 mars 1785 — c'est-à-dire un an et cinq mois après le dernier Chapitre général qui s'était tenu en novembre 1783, — un nouveau Chapitre général était réuni à Saint-Antoine de Qarqafé, sous la présidence de M^{sr} Pierre Caravieri, de S. B. Théodose VI Dahan et de M^{sr} Ignace Sarrouf.

Les ordonnances romaines n'avaient pas encore été officiellement promulguées par le délégué, bien qu'elles fussent alors connues de tous. Cependant, le patriarche avait, suivant la coutume, adressé aux Chouérites une lettre encyclique datée du 3 mars, et dans laquelle il leur permettait officiellement la tenue de cette réunion solennelle, tout en traçant certaines règles disciplinaires pour les nouveaux dignitaires de la Congrégation, notamment pour le Supérieur général, le premier assistant et le procureur. Le lendemain même de cette réunion solennelle, Théodose adressait aux Chouérites une seconde lettre par laquelle il ordonnait au Supérieur général de résider habituellement à Mar-Hanna, avec, au moins, l'un des assistants. Cette mesure était d'autant plus nécessaire que les dignitaires avaient déserté la maison-mère de la Congrégation

(1) T. I^{er}, cahier XLI, p. 485.

(2) P. 41-42.

(3) P. 46.

(4) ANANIE MOUNAYER, p. 41-42.

(5) *Annales*, t. I^{er}, cahier XXV, p. 417-418.

pour se retirer à Saint-Michel, monastère nouvellement construit à Zouq-Mikail et qui offrait ainsi toutes facilités de communication avec Beyrouth (1).

Le P. Ananie Mounayer (2) et les *Annales* (3) ont conservé les noms des nouveaux dignitaires élus pendant ce Chapitre général. Ce sont le P. Théophile Qâdi, Supérieur général; le P. Paul Arqach, premier assistant; le P. Basile Salamouni, deuxième assistant; le P. Acace Chabouri, troisième assistant; le P. Farah Er-Rassi, quatrième assistant. Ainsi, tous les anciens dignitaires avaient été mis à l'écart; Sarrouf triomphait. Et pour terminer honorablement ce Chapitre solennel, les nouveaux élus n'eurent rien de plus pressé que de remettre enfin le couvent de *Mâr-Sîmaân* aux mains du métropolitain de Beyrouth et d'en retirer définitivement les moines de Saint-Jean de Chouéir. C'était là le couronnement de l'œuvre tant convoité par Sarrouf.

Quarante jours seulement après ces nouvelles élections, le P. Bénédictos Turkmany, le grand adversaire de Sarrouf, était sacré évêque de Baâlbeck par le patriarche Théodose VI lui-même, au couvent Saint-Antoine de Qarqafé et en présence même du délégué apostolique. C'était le dimanche des Rameaux, 13 avril 1785. Les mauvaises langues, ajoute A. Mounayer, ont divulgué plus tard que cette élévation précipitée fut en grande partie l'œuvre de Sarrouf, qui ne voulait plus rencontrer d'opposition devant lui (4). *Promoveatur ut amoveatur!*

*
**

Cependant, M^{gr} Caravieri avait attendu la fin des travaux du Chapitre général pour promulguer officiellement les ordonnances de Rome. Le 18 mars 1785, il adressa une longue lettre « aux bien-aimés dans le Christ Jésus, les religieux et les moniales,

les supérieurs et les subordonnés melkites, de l'Ordre de Saint-Basile, qui constituent la Congrégation de Saint-Jean de Chouéir ».

Tout en exprimant sa joie d'avoir rencontré d'excellentes dispositions chez quelques-uns de ces chers enfants de saint Basile, le délégué ne dissimule pas la douleur que lui a causée le *relâchement* dans lequel étaient tombés *la plupart des Frères*; il souhaite que les nouveaux dignitaires y mettent fin le plus tôt possible, « afin que cette charité pure et sainte, qui est le lien de toute vertu, fleurisse dans leurs monastères ». Puis M^{gr} Caravieri publie les *Dix Articles* « corrigés par la Propagande et approuvés, après examen, par le patriarche Théodose VI »; c'est ainsi que s'exprime le *Recueil de manuscrits anciens trouvés à Déir-Chir* que nous possédons (1): ce qui prouve une fois de plus que le faible patriarche les avait autrefois signés sans en prendre connaissance. Comme nous les avons traduits *in extenso* au début de cette étude, nous n'y reviendrons pas.

Enfin, la dernière partie de cette lettre s'applique à démontrer la convenance et même l'obligation de ces dix prescriptions, basées sur l'Encyclique *Demandatam cœlitus* de Benoît XIV qui donne à l'Ordinaire une juridiction *immédiate* sur les religieux établis dans son diocèse, tandis qu'il ne concède au patriarche qu'une juridiction *médiate* sur ces mêmes religieux. Là-dessus, la S. Cong. de la Propagande approuve ces dix préceptes, sauf les premier, troisième et dixième, qui ne seront applicables qu'en cas de négligence du Supérieur général. Elle confirme de même le cinquième précepte, mais en défendant à l'Ordinaire de s'immiscer dans la direction intérieure des monastères. De plus, la Propagande concédait à Sarrouf toute juridiction sur l'église paroissiale bâtie à Beyrouth par les Chouérites, et même elle lui permettait d'y élever son trône archiépiscopal. La lettre se termine par

(1) *Lettre de Théodose VI*, 4 mars 1785.

(2) P. 46.

(3) T. 1^{er}, cahier XLI, p. 475.

(4) P. 46.

(1) P. 40.

une douce exhortation adressée aux Chouérites.

Le même jour, Théodose VI adresse une nouvelle lettre aux Chouérites pour confirmer et sanctionner les prescriptions romaines, puis il règle lui-même deux autres points de minime importance que M^{re} Caravieri avait laissés à sa sollicitude : 1^o Les religieux en service à la procure de Beyrouth seront en tout soumis au métropolitain qui; durant leur séjour à la ville, a le droit et le devoir de veiller à leur bonne renommée et à leur conduite dans la paroisse; 2^o On ne permettra plus aux femmes de venir assister aux offices liturgiques et à la messe, dans la chapelle de Saint-Michel, à Zouq-Mikaïl, encore moins de remplir les fonctions de domestiques dans le monastère même. La lettre est

datée du 9 mars (v. s.) 1785 (1).

Vers la fin d'avril, M^{re} Caravieri régla certains points concernant l'Eglise maronite et qui avaient principalement rapport à l'élection du nouveau patriarche, puis il rentra à Rome. Nous n'avons jamais su ce que sont devenues, par la suite, les nombreuses confidences qu'il avait reçues des Chouérites.

Les années qui suivirent furent des années de paix momentanée; puis les querelles recommencèrent en 1790, car Sarrouf vivait toujours, et ce grand batailleur ne mourra que par les armes, fusillé tout d'abord, et puis achevé à coups de sabre, le 6 novembre 1812.

PAUL BACEL,
prêtre du rite grec.

Syrie.

STATUTS DE L'EXARCHAT BULGARE ⁽¹⁾

ART. 1^{er}. — La principauté bulgare, au point de vue ecclésiastique, faisant partie du domaine de l'Eglise bulgare, est soumise à l'obéissance du saint synode, autorité souveraine et spirituelle de l'Eglise bulgare, partout où cette autorité étend son pouvoir. La principauté reste unie à la grande Eglise orientale en tout ce qui touche les dogmes de la foi. (Const. art. 39.)

ART. 2. — L'Eglise orthodoxe autonome bulgare, sous le nom d'exarchat, est membre inséparable de l'Eglise une, sainte, œcuménique et apostolique.

ART. 3. — Les bases du gouvernement ecclésiastique dans la principauté sont les règles ecclésiastiques et les statuts de l'exarchat; ces statuts sont mis en usage dans la principauté d'après les articles de la présente loi.

(1) Ces statuts, adaptés à la principauté bulgare, furent votés et approuvés dans la première session régulière de la huitième assemblée nationale ordinaire, et sanctionnés par ukase princier, le 13 janvier 1895. La traduction française que nous publions a été faite par un de nos collaborateurs sur le texte paru à Sofia, imprimerie de l'Etat, en 1895.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

COMPOSITION DU GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE

ART. 4. — L'exarchat se compose des éparchies (diocèses) bulgares situées dans l'empire ottoman, qui sont déterminées en particulier ou en général par firman impérial, et des éparchies de la principauté bulgare.

ART. 5. — Les éparchies de la principauté sont formées de tous les arrondissements, dépendant d'un ou de plusieurs départements; pour l'administration ecclésiastique, ils se divisent en vicariats épiscopaux et en paroisses.

ART. 6. — Les éparchies sont les suivantes :
1. *Sofia*, et les vicariats épiscopaux de Kustendil, de Tren, Radomir et Tsaribrod;
2. *Philippopoli*, et les vicariats épisco-

(1) Ces deux pièces officielles se trouvent en entier dans notre *Recueil*, p. 39-46.

paux de Tatar-Pazardjik, Carlovo, Panaguïourichté, Stanimaka, Haskeuï, Pechtéra et Brézovo;

3. *Tirnovó*, et les vicariats épiscopaux de Svichtoff, Elena, Sévliévo, Gabrovo, Drénovo, Gorna-Orékhovitzá;

4. *Dorostol* (1) et Tcherven et les vicariats épiscopaux de Silistrie, Razgrad, Toutrakan;

5. *Varna* et Preslav et les vicariats épiscopaux de Choumen, Provardia et Dobritch;

6. *Viddin* et les vicariats épiscopaux de Berkovitzá, Belogradtchik, Koula et Lom-Palanka;

7. *Vratza* et les vicariats épiscopaux de Plevén et Orékhovo;

8. *Sliven* et les vicariats épiscopaux de Bourgas, Iambol, Kavakli et Kotel;

9. *Samokoff* et les vicariats épiscopaux de Doupnítza, Ichtiman;

10. *Lovetch* et les vicariats épiscopaux d'Orchanié, Tétéven et Pirdop;

11. *Stara-Zagora* et les vicariats épiscopaux de Cazanlik, Tchirpan, Nova-Zagora et Harmanli.

REMARQUE. — *Les éparchies de Samokoff et de Lovetch, en cas de vacance pour causes canoniques, feront partie des éparchies voisines moyennant l'autorisation du saint synode et avec l'approbation de l'autorité civile.*

ART. 7. — L'exarchat est gouverné par le saint synode, et chaque éparchie par son métropolitain.

ART. 8. — Le saint synode, autorité spirituelle souveraine de l'Eglise bulgare, se compose de l'exarque et de son Conseil, ses assesseurs. Le président du saint synode est l'exarque et, en son absence, un des membres du saint synode que Sa Béatitude désignera.

ART. 9. — Les assesseurs canoniques du saint synode sont tous les évêques diocésains de l'exarchat. Mais parce qu'il leur est impossible d'assister constamment à ces réunions, quatre membres sont choisis qui y assistent et représentent tous les autres en tout ce qui regarde la direction générale de l'exarchat.

ART. 10. — Tous les évêques de l'exarchat sont placés canoniquement sous le contrôle et la juridiction du saint synode de qui ils reçoivent leur ordination, dont ils font

mémoire à l'office et à qui ils s'adressent directement.

ART. 11. — Au siège de chaque éparchie il y a, sous la présidence du métropolitain ou de son remplaçant, le Conseil du diocèse, composé du président et de quatre prêtres du diocèse éligibles seulement par les électeurs, suivant ce qui est dit au chapitre v.

ART. 12. — L'autorité ecclésiastique administrative et judiciaire appartient à l'évêque et s'exerce avec la coopération du Conseil spirituel du diocèse.

ART. 13. — Les appels contre les décisions du Conseil diocésain se font devant le saint synode, au plus tard deux mois après la communication de ces décisions.

ART. 14. — Dans les villes énumérées à l'article 6 il y a un vicaire épiscopal.

CHAPITRE II

ELECTION DE L'EXARQUE

ART. 15. — Pour être élu exarque on doit avoir les qualités suivantes :

1° Etre membre de l'Eglise bulgare;

2° Etre Bulgare de naissance;

3° Avoir au moins l'âge de quarante ans;

4° Avoir une instruction générale et surtout théologique;

5° Se distinguer par des conceptions justes sur la foi orthodoxe et par l'exacte observation de la discipline ecclésiastique;

6° Avoir gouverné sans reproche une éparchie au moins pendant cinq ans;

7° Etre recommandable par son intelligence et par sa conduite vertueuse;

8° Jouir d'une bonne réputation, tant devant le peuple que devant le gouvernement.

ART. 16. — Toutes les fois qu'il importe d'élire un nouvel exarque, le saint synode a provisoirement pour *locum tenens* et président le plus ancien de ses membres par l'ordination, et, après avoir déclaré son nom au gouvernement, il le prie de permettre l'élection du nouvel exarque.

ART. 17. — Dès que la réponse est obtenue, le saint synode adresse une circulaire à tous les évêques des diocèses, les priant, après mûr examen et réflexion consciencieuse, d'envoyer au président du saint synode, dans les vingt et un jours qui sui-

(1) Silistrie.

vront la réception de la circulaire, chacun dans une lettre spécialement cachetée, les noms de trois à cinq prélats qu'ils jugent dignes de la charge d'exarque. Ces listes sont soigneusement gardées par le président jusqu'à la convocation du collège électoral.

ART. 18. — Outre cette circulaire, le président, d'accord avec les membres du Conseil de l'exarchat, en adresse une autre à tous les métropolitains diocésains pour les exhorter, après avoir donné lecture de cette lettre à l'église, de convoquer dans leur primatiale, dans le délai de quinze jours, les électeurs en Conseil, sous la présidence de l'Ordinaire ou de son vicaire, et ensuite de choisir au scrutin secret et à la pluralité des voix, parmi les Bulgares les plus honorables et les plus intelligents qui habitent le pays ou qui ont fixé ailleurs leur domicile, deux représentants de l'éparchie; il sera fait de même à Constantinople parmi les Bulgares orthodoxes. Ces représentants, munis de leur lettre d'élection, signée par leurs électeurs, approuvée par l'Ordinaire ou par son vicaire, et par les membres du Conseil diocésain, revêtue du sceau du Conseil, se rendront au siège de l'exarchat, pour y prendre part à l'assemblée générale qui se tiendra pour l'élection de l'exarque, le premier dimanche après le 6^o jour de la publication de la lettre circulaire.

ART. 19. — Le dimanche indiqué ci-dessus, tous les électeurs, munis de leur lettre d'élection, se réunissent à l'exarchat après la sainte messe, et là, en présence et avec la coopération du saint synode et du Conseil de l'exarchat, après l'examen régulier des lettres d'élection, les représentants diocésains étant réunis au moins aux trois quarts, et après la prière d'usage, l'évêque président déclare l'assemblée ouverte. S'il arrive que les trois quarts des représentants soient absents, on remet la séance à la quinzaine, et pendant ce temps on appelle les absents par télégramme. Ce délai expiré, la session commence avec les représentants présents, quel qu'en soit le nombre.

ART. 20. — Au commencement de la séance, le président présente à la réunion les listes des électeurs, cachetées, telles qu'il les a reçues. Au nom des assistants, le secrétaire du Conseil de l'exarchat et deux membres de la réunion, après avoir d'abord vérifié et reconnu devant témoins l'intégrité et l'au-

thenticité des sceaux, ouvrent les listes, les lisent et notent les voix de chaque candidat présenté par ces listes. Si on trouve une majorité moins trois voix, le saint synode, en qualité de représentant de tous les évêques, désigne, parmi les candidats présentés par les listes diocésaines, ceux qui ont obtenu le plus grand nombre de voix, deux ou trois, dont les noms sont communiqués sans retard à l'approbation du gouvernement, avec les noms de ceux qui dans les listes diocésaines ont obtenu la majorité des voix.

ART. 21. — Quand le gouvernement a donné sa réponse, le président convoque l'assemblée en présence du saint synode et du Conseil de l'exarchat, et le saint synode proclame que les candidats approuvés ont été régulièrement élus par tous ou par la majorité des évêques comme étant également dignes d'occuper le siège de l'exarchat.

ART. 22. — Cette formalité canonique ainsi remplie, l'assemblée procède par scrutin secret à l'élection d'un des candidats proclamés, selon l'article précédent. Celui qui obtient la majorité absolue est aussitôt proclamé comme élu régulièrement d'après les lois canoniques par le clergé et le peuple et digne de prendre la charge de l'exarchat.

ART. 23. — On dresse le procès-verbal de l'élection ainsi faite, et tous les représentants y apposent leur signature; après quoi, tout le monde se rend à l'église chanter le *Te Deum* d'action de grâces et chacun peut retourner chez soi.

ART. 24. — Le procès-verbal inscrit dans les registres est signé par le saint synode et le Conseil de l'exarchat, qui, en le communiquant au gouvernement, le prie de reconnaître l'élection régulière et canonique de l'exarque.

ART. 25. — Une fois l'élection reconnue, le saint synode invite à son tour l'exarque élu, et celui-ci, après s'être présenté devant le souverain et les ministres, est introduit solennellement à l'exarchat, puis prend en main la direction de l'Eglise.

ART. 26. — L'exarque est nommé à vie. Il porte ce titre indépendamment de son titre d'évêque et est considéré comme métropolitain de la même éparchie qu'il avait avant de devenir exarque, et dans laquelle il retournerait s'il venait à quitter la charge de l'exarchat sans avoir été destitué.

CHAPITRE III

ELECTION DES MEMBRES DU SAINT SYNODE.

ART. 27. — Le saint synode de l'Eglise bulgare représentant tous les métropolitains diocésains est élu parmi eux pour une période de quatre ans.

ART. 28. — Deux mois avant l'expiration de cette période, l'exarque ou son *locum tenens*, d'accord avec le saint synode, adresse une circulaire aux évêques diocésains les priant de désigner et d'envoyer sur un billet spécial, signé et cacheté, le nom d'un évêque diocésain.

ART. 29. — Tout évêque diocésain peut être élu membre du saint synode. Pour cela, il suffit qu'il ait administré un diocèse pendant quatre ans.

ART. 30. — Quand tous les bulletins sont réunis, l'exarque ou son *locum tenens*, de concert avec le saint synode, examine les sceaux qui cachètent ces bulletins et, une fois qu'on a constaté leur intégrité, on les rompt et on compte les voix. L'évêque qui réunit le plus de voix est proclamé remplaçant du membre sortant, qui ne se retire que lorsque l'élu est appelé et prend sa charge. On dresse procès-verbal de l'élection dans les registres du protocole, après quoi on en informe le gouvernement et les évêques diocésains.

ART. 31. — Personne, et sous n'importe quel prétexte, ne peut prendre part aux sessions du saint synode s'il n'en est pas membre régulier, sauf quand deux membres du synode ne pouvant y assister pour cause de maladie grave, on choisit temporairement pour remplaçants ceux qui, dans les élections précédentes, ont réuni le plus de voix après l'élu.

ART. 32. — Aucun des évêques élus du saint synode ne peut se désister de sa fonction sans encourir l'excommunication, à moins que l'âge de soixante-dix ans ou une grave maladie ne l'en excusent.

ART. 33. — Si le membre élu refuse, pour raison de vieillesse ou de maladie, de remplir sa charge, on procède à l'élection de son remplaçant d'après la manière indiquée aux articles 28 et 29. S'il vient à mourir, ou s'il donne sa démission, ou si sa mauvaise santé nécessite qu'il se retire des affaires, ou s'il a atteint l'âge de soixante-dix ans, alors l'exarque ou son remplaçant

et le saint synode prennent les mesures pour l'élection d'un nouveau membre pour quatre ans, en se conformant aux articles 28 et 29.

ART. 34. — Les membres du saint synode ont droit au cours de leur fonction quadriennale, en dehors des vacances fixées par le saint synode, de visiter chaque année leur éparchie pendant un ou trois mois, mais toujours l'un après l'autre et jamais deux en même temps.

ART. 35. — Le saint synode siège dans la capitale.

CHAPITRE IV

ELECTION DES MÉTROPOLITES

ART. 36. — Les évêques diocésains et les supérieurs des maisons religieuses, soit de leur propre initiative, soit sur la demande du saint synode, lui recommandent tous les ecclésiastiques qui sont placés sous leur juridiction et qui sont dignes de recevoir l'épiscopat. Les qualités que doit avoir le sujet sont :

1° D'être membre de l'Eglise bulgare ;

2° D'être Bulgare de naissance ;

3° De se distinguer par des idées justes sur la foi orthodoxe, par une exacte observance des règles fixées par l'Eglise, par un jugement sûr, une vie vertueuse et une réputation irréprochable ;

4° D'avoir fait des études de théologie et, en outre, d'être muni d'un certificat de l'école de théologie orthodoxe.

ART. 37. — Quand un ecclésiastique a reçu pareille recommandation, le saint synode le fait appeler et, après s'être assuré que le sujet possède vraiment les qualités requises, il inscrit son nom sur la liste des candidats.

REMARQUE. — *Les candidats ainsi inscrits sur la liste sont confiés aux soins du saint synode, qui les élève à diverses fonctions ou les recommande comme professeurs. S'il est démontré par voie judiciaire que l'un d'eux sème la discorde entre l'évêque et ses ouailles ou qu'il n'a pas une conduite convenable, outre qu'on le punit conformément aux règles ecclésiastiques, on le raye de la liste des candidats.*

ART. 38. — Quand une éparchie est veuve de son pasteur, le Conseil diocésain en informe aussitôt le saint synode, qui

désigne directement un des évêques diocésains pour occuper provisoirement le siège vacant, et prie le ministre des Cultes de munir lui aussi le remplaçant nommé du décret nécessaire.

ART. 39. — Dès qu'il a reçu sa nomination, le remplaçant va au siège de l'éparchie vacante et avec le Conseil diocésain du lieu, et après avoir envoyé aux électeurs ecclésiastiques et civils de ladite éparchie une copie de la liste des candidats à l'épiscopat, il les invite par une circulaire à se trouver au chef-lieu du diocèse le deuxième dimanche qui suivra la réception de la lettre circulaire, pour procéder à l'élection de l'évêque.

ART. 40. — A l'invitation faite par le remplaçant, tous les électeurs ecclésiastiques et laïcs arrivés se réunissent le dimanche fixé, après la messe, au palais épiscopal, où, en présence et en collaboration du Conseil diocésain (les électeurs étant au moins aux trois quarts), le remplaçant proclame la session ouverte. Dans le cas contraire, il ajourne la session au dimanche suivant et alors la séance a lieu avec les électeurs présents, quel qu'en soit le nombre.

ART. 41. — Après une fervente prière à Dieu, la séance commence; les électeurs convoqués par le remplaçant élisent au scrutin secret deux candidats de la liste, et ceux qui obtiennent la majorité absolue sont proclamés canoniquement élus, par le clergé et le peuple du diocèse, comme aptes à recueillir la succession du prélat défunt. Dans le cas où plusieurs obtiennent le même nombre de voix, c'est la voix du remplaçant qui décide.

REMARQUE. — *Personne en dehors des électeurs et du Conseil n'a le droit d'assister à la séance.*

ART. 42. — On dresse le rapport de l'élection, et on l'insère dans les archives; avant de terminer la séance, le rapport est signé par les électeurs et contresigné par le remplaçant et les membres du Conseil, et revêtu du sceau de ce dernier.

Deux autres rapports semblables, accompagnés de lettres spéciales, signées par le

remplaçant et le Conseil de l'éparchie, sont envoyés, l'un au saint synode, l'autre au ministre des Cultes.

ART. 43. — L'exarque ou son remplaçant lit au saint synode le rapport et la lettre d'élection qui lui sont envoyés; si l'élection est régulière, on en dresse le protocole nécessaire; sinon, l'élection est annulée, et dans le registre des protocoles on expose les raisons de cette annulation. Après quoi, l'exarque ou son remplaçant écrit au lieu où s'est accompli le vote, pour ordonner un nouveau scrutin.

ART. 44. — Le premier dimanche qui suit l'approbation de l'élection diocésaine, le saint synode se rend à l'église, où, en présence du peuple et après une prière, il procède à l'élection canonique et libre de l'un des deux membres présentés. Aussitôt après on inscrit au registre des protocoles le rapport de cette élection canonique, signé de tous les membres du saint synode.

ART. 45. — Après l'élection canonique, on fait au jour indiqué la consécration de l'élu selon les règles de l'Eglise, et l'exarque en réfère au ministre des Cultes pour obtenir le décret princier nécessaire.

REMARQUE. — *En cas de nécessité, l'élection canonique et la consécration du nouvel élu sont faites, conjointement avec l'exarque, par deux évêques du saint synode autorisés à cet effet par les autres membres.*

ART. 46. — Dès que le nouveau métropolitain est ainsi désigné, l'exarque et le saint synode le recommandent à l'éparchie par une lettre synodale, qui est lue dans les églises de l'éparchie, et le gouvernement écrit aux autorités locales. A partir de ce moment, le nouvel évêque élu entre en fonction et le remplaçant se retire.

ART. 47. — Le déplacement d'un évêque d'un diocèse dans un autre est interdit ainsi que la consécration d'un évêque sans diocèse. Cependant, pour cause de vieillesse ou de maladie des évêques diocésains, il est permis, lorsqu'ils le désirent, au saint synode de sacrer des évêques auxiliaires parmi ceux qui figurent sur la liste des candidats à l'épiscopat.

(A suivre.)

A TRAVERS L'ORIENT

I. FIRMAN CONSTITUTIF DE L'EXARCHAT BULGARE.

On trouvera d'autre part la traduction française des statuts adaptés à l'Eglise bulgare de l'ancienne principauté et sanctionnés par ukase princier, le 13 janvier 1895. Ils continuent à régir la partie de l'Eglise bulgare qui est comprise dans le nouveau royaume de Bulgarie. Quant à l'Eglise bulgare située dans la Turquie d'Europe, elle est toujours, malgré le concile et l'excommunication des Grecs en 1872, dirigée par le firman qu'accorda le sultan Abd-ul-Aziz le 8 zilhidjé 1286, c'est-à-dire le 22 mars 1870. En voici le texte français qui n'est pas très connu; nous le ferons suivre de quelques remarques sur des points qui sont depuis tombés peu à peu en désuétude.

Ma volonté impériale a toujours été que tous les peuples fidèles et sujets habitant mon empire jouissent constamment de l'ordre et de la sécurité qui leur sont nécessaires dans l'exercice de leur culte ainsi que dans tous leurs rapports sociaux; qu'ils vivent entre eux en paix et en amitié, comme l'exigent le patriotisme et l'humanité, afin de pouvoir ainsi aider à nous soutenir, autant qu'ils peuvent, dans les efforts que nous ne cessons de faire pour la prospérité de l'empire et le progrès de la civilisation.

Et comme, contrairement à notre volonté impériale, il s'est manifesté depuis quelque temps entre les Bulgares orthodoxes et le patriarcat grec des discordes et des dissensions sur la question de savoir dans quelle mesure les métropolitains, les évêques, les prêtres et les églises bulgares dépendent du patriarcat, discordes et dissensions qui nous ont affligé, il a été procédé à des recherches et à des discussions approfondies à cet égard. Comme résultat de ce travail, voici les articles qui ont été adoptés et approuvés pour la solution définitive de cette affaire :

ART. 1^{er}. — Il sera établi à part un cercle ecclésiastique sous la dénomination officielle d'exarchat bulgare, lequel comprendra, avec les métropoles et évêchés ci-dessous énumérés, quelques autres endroits. La gestion ecclésiastique de ce cercle sera confiée en entier à cet exarchat.

ART. 2. — Le premier en rang d'entre les métropolitains de ce cercle portera le titre d'exarque. C'est à lui qu'appartiendra la présidence canonique du synode bulgare.

ART. 3. — L'administration intérieure ecclésiastique de cet exarchat sera fixée par un règlement, lequel devra être d'accord avec les canons fondamentaux et les constitutions religieuses de l'Eglise orthodoxe, et qui sera soumis à l'approbation et à la sanction de mon gouvernement impérial.

Le règlement sera élaboré de manière que le patriarche ne puisse, ni directement ni indirectement, s'immiscer dans les affaires spirituelles, et particulièrement dans les élections des évêques et de l'exarque. Dès que celui-ci sera élu, le synode bulgare en avertira le patriarche qui devra aussitôt accorder l'acte confirmatif, selon la loi.

ART. 4. — *L'exarque nommé par un haut firman de notre part sera obligé, conformément aux règles de l'Eglise, de mentionner dans les prières le nom du patriarche de Constantinople.* Mais, avant que l'élection de l'exarque soit faite, sera présentée à mon gouvernement la personne jugée digne d'être élevée à ce poste.

ART. 5. — L'exarque, pour les affaires concernant les pays de sa juridiction, aura le droit d'être directement en rapport avec les autorités locales et, au besoin, avec notre Sublime Porte. Particulièrement, les bérats qui seront accordés aux personnes ecclésiastiques de sa juridiction ne pourront être rendus que sur son avis.

ART. 6. — *Pour les affaires concernant la foi orthodoxe qui ont besoin d'une commune délibération, le synode bulgare s'adressera au patriarche œcuménique et à son synode : ceux-ci doivent lui accorder l'assistance demandée et répondre sans retard aux demandes qui leur seront soumises.*

ART. 7. — *Le synode bulgare prendra le Saint-Chrême du patriarche de Constantinople.*

ART. 8. — Les évêques, archevêques et métropolitains soumis au patriarche œcuménique pourront traverser sans aucun empêchement l'exarchat bulgare, comme les évêques, archevêques et métropolitains bulgares pourront le faire dans les éparchies grecques, et il leur est permis de séjourner dans les chef-lieux des vilayets et autres centres administratifs; mais ils ne peuvent pas convoquer des synodes en dehors de leur circonscription spirituelle, ni s'immiscer dans les affaires des chrétiens non soumis à eux, ni officier sans la permission de l'évêque du pays où ils se trouvent.

ART. 9. — *De même que le métokhion de Jérusalem qui se trouve au Phanar dépend du patriarche de Jérusalem, de même le métokhion et l'Eglise bulgare qui se trouvent dans le même quartier seront soumis à l'exarque bulgare. Toutes les fois que l'exarque aura besoin de venir à Constantinople, il lui sera permis de demeurer dans son métokhion; quant à ce qui regarde les offices divins qu'il pourrait célébrer pendant son séjour dans la capitale, il sera soumis aux mêmes règles ecclésiastiques auxquelles se conforment en pareil cas les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem.*

ART. 10. — L'exarchat bulgare comprendra les éparchies de Roustchouk, Silistria, Choumla, Tirnova, Sofia, Vratza, Toultscha, Vidin, Nich, Charkeuy, Kustendil, Samakov, Velissa (Keuprulu), Philippopoli, le metussariflik d'Isimne et le каза de Sozopoli, excepté environ une vingtaine de villages sur le bord de la mer Noire entre Varna et Kustendjé, qui sont peuplés d'habitants non bulgares; excepté aussi les villes de Varna, Anchialo et Messembrie, les villages sur le bord de la mer Noire du каза de Sozopoli, les villes de Philippopoli et de Stanimaka avec les villages de Kouklin, Vodin, Arnaoutkeuy, Panaghia, Novosela, Leskovo Ahlian, Batchovo, Beliastitza, et les couvents de Batschkova, des Saints-Anargyres, de Sainte-Paraskevi et de Saint-Georges. La Sainte-Panaghia (Sainte-Marie), dans l'intérieur de Philippopoli, entrera dans l'exarchat, mais ceux des habitants de cette paroisse

qui ne voudront pas se soumettre à l'exarchat seront libres. Les détails sur ce point seront réglés conformément aux constitutions ecclésiastiques et religieuses entre le patriarcat et l'exarchat.

Hors les lieux ci-dessus énumérés et nommément cités, si les habitants d'autres endroits, professant le rite orthodoxe, veulent unanimement ou au moins les deux tiers de la population se soumettre à l'exarchat bulgare et que, après examen, il soit démontré que cela est vrai, leur demande doit être admise. Et comme une telle demande doit être faite par tous les habitants ou au moins par les deux tiers d'entre eux, ceux qui tenteraient de semer la discorde parmi les habitants seront responsables devant la loi.

ART. 11. — Les couvents qui se trouvent dans l'exarchat et qui, suivant les institutions ecclésiastiques, sont soumis au patriarcat, seront administrés comme auparavant.

Les articles ci-dessus nous ayant paru de nature à satisfaire les vœux légitimes des deux parties et à faire cesser les fâcheux désordres qui existent ont été approuvés par mon gouvernement et seront regardés dorénavant comme une règle de conduite qui ne sera pas enfreinte. A cet effet a été rendu mon présent firman impérial.

Le 8 zilhidjé 1286.

Nous avons souligné les articles ou les parties d'articles qui ne sont plus appliqués aujourd'hui. Tout d'abord, les Grecs ont abrogé eux-mêmes l'article 4 quand, dans le concile de 1872, ils lancèrent l'excommunication contre l'Eglise bulgare orthodoxe et tous ses adhérents. Par le fait qu'il était, lui et ses fidèles, séparé de l'Eglise grecque orthodoxe, l'exarque bulgare n'avait plus à mentionner dans les prières le nom du patriarche de Constantinople. Si, dans un esprit de conciliation, il a obéi quand même dès les débuts à la lettre de l'article 4, cette prescription devait tomber rapidement; c'est en effet ce qui est arrivé. Il en est de même des articles 6 et 7, qui supposent, comme l'article 4, une étroite

communion religieuse entre les deux Eglises, communion qui n'existe plus depuis longtemps.

D'après l'article 9, l'exarque bulgare ne devrait pas résider à Constantinople; de fait, il y a établi son domicile depuis de longues années, d'abord à Orta-Keui, village européen du Bosphore qui n'est que le prolongement de la capitale, puis à Chichli, dans la ville même. La dernière installation s'est faite en décembre 1907, malgré les protestations du patriarcat œcuménique, ainsi que la revue l'a raconté en son temps (1). L'exarque ne devrait pas non plus célébrer les offices religieux dans l'église bulgare du Phanar, sans l'autorisation préalable du patriarche œcuménique, mais la malheureuse excommunication le dispense encore de recourir à cette pénible formalité, et il officie dans sa splendide cathédrale de Saint-Etienne quand bon lui semble, et aussi librement que le patriarche grec dans son étroite église de Saint-Georges.

L'article 10 concernant le nombre et l'étendue territoriale des diocèses est celui qui a subi le plus de changements. Dans le royaume bulgare, il y a présentement onze diocèses métropolitains : Lovetch, Philippopoli, Dorostol-Tcherven ou Roustchouk, Samokof, Sliven, Sofia, Stara-Zagora, Tirnovo, Varna-Preslav, Viddin, Vratza. Deux de ces métropoles sont appelées à disparaître à la mort de leurs titulaires, à savoir Lovetch et Samokof. En Thrace et en Macédoine, l'exarchat a groupé les Bulgares orthodoxes en 21 diocèses, destinés à recevoir chacun un métropolitain bulgare dans un avenir plus ou moins prochain (2). Pour le moment, sept seulement de ces diocèses, et tous situés en Macédoine, ont reçu leur pasteur définitif, mais les autres n'en fonctionnent pas moins avec une régularité remarquable, jouissant de limites bien tracées et n'empiétant pas sur le terrain des autres.

(1) *Echos d'Orient*, t. XI (1908), p. 110.

(2) *Echos d'Orient*, t. II (1899), p. 275-286.

II. LA SIMONIE AU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE.

Le journal turc *Tasviri-Efkhar*, qui paraît à Constantinople, a publié dans un numéro du mois d'octobre 1910 le texte original d'un document officiel, dont nous sommes heureux de pouvoir reproduire la traduction française, faite spécialement pour notre usage.

Tezkéré (lettre officielle) envoyé le 25 zilhidjé 1264 (5 décembre 1848) au patriarcat grec par la Sublime Porte.

Nous avons dernièrement appris et vérifié que votre prédécesseur, M^{er} Anthime (1), lors de son élection au poste patriarcal, et la personne qui lui a succédé sur le siège épiscopal de Kouch-Ada (2) ont donné 400 000 piastres à S. Exc. Hamdy Bey, ci-devant chambellan impérial. Nous n'avons pas besoin de dire que le premier devoir de tous les fonctionnaires, et surtout de ceux qui obtiennent les charges spirituelles telles que le patriarcat et l'épiscopat, c'est de se comporter en toute justice et fidélité dans toutes les affaires du peuple, et de ne point s'entacher d'avarice et de cupidité. Or, donner de l'argent à celui-ci et à celui-là pour obtenir une charge, c'est se réduire à la nécessité de prendre ensuite de l'argent au peuple par surcroît et s'écarter, par conséquent, des limites du droit et de l'honnêteté.

Que le Dieu tout-puissant augmente la vie et la gloire de S. M. I. le sultan, notre bienfaiteur généreux, qui montre toujours de l'affection et de la clémence envers tous ses sujets et qui consacre tant d'efforts à augmenter le bonheur de son peuple! Et comme des choses si indécentes et si abominables sont absolument contraires à la volonté et aux sentiments de profonde justice de Sa Majesté, la révélation d'une pareille affaire l'a vivement affligée. C'est

(1) Le tezkéré impérial est adressé à Anthime IV, qui occupa pour la seconde fois la chaire patriarcale du 19 octobre 1848 au 30 octobre 1852; il avait succédé à Anthime VI — de pareilles anomalies ne se voient qu'à Constantinople, — déposé le 18 octobre 1848 et fort connu pour sa rapacité. Le sultan régnant alors était Abd-ul-Medjid.

(2) Kouch-Ada est le nom turc d'Ephèse; le successeur d'Anthime VI sur ce siège métropolitain s'appelait également Anthime et occupa ce poste de 1845 à 1853.

pourquoi il a été décidé qu'on retiendrait en partie les appointements du susdit bey et qu'on donnerait au patriarcat, sur la liste impériale, la somme de 400 000 piastres. Et puisque cet argent, quoique en apparence offert de la bourse personnelle du patriarche et du métropolitain, a été, en réalité, pris au peuple — ainsi que ce sera manifeste en cas de vérification, — il sera remis au patriarcat pour être employé aux dépenses des œuvres de bienfaisance, comme les écoles et les hôpitaux. Mais, afin que cela serve d'exemple à ceux qui ont pris l'habitude de donner et de recevoir de l'argent de cette façon, l'*iradé* impérial demande à Votre Béatitude de veiller avec soin à ce que des faits aussi indignes ne se reproduisent plus à l'avenir.

La somme susmentionnée vous est envoyée ci-joint, et vous êtes prié de la consacrer à ce que Sa Majesté vient d'ordonner. Nous avons jugé bon de ne pas vous écrire plus longuement, car il est inutile de dire combien cet ordre de Sa Majesté est conforme à la charité, et combien il est une nouvelle preuve de sa justice éclatante, ainsi que de ses sympathies pour les Grecs.

MEHMED GHALIB.

En résumant très sommairement cette pièce officielle d'un réel intérêt, un journal grec de Constantinople n'a pas manqué d'ajouter que le fait n'avait en soi rien de surprenant et qu'il en connaissait d'autres de même nature, mais beaucoup plus piquants. Quand il voudra bien se décider à les publier, nous nous ferons un plaisir d'en donner connaissance à nos lecteurs, car si les *Echos d'Orient* (1) avaient déjà cité, d'après l'anglican Ricaut, des exemples analogues pour le XVII^e siècle, ils ne pensaient pas que la simonie fût d'une pratique courante dans les hautes sphères ecclésiastiques, en plein XIX^e siècle.

III. LE CLERGÉ

ET LES ÉCOLES GRECQUES D'ASIE MINEURE.

L'an passé (2), une grève originale se produisit dans les écoles congréganistes

de Constantinople. A l'instigation de quelques journalistes, les élèves grecs envoyèrent un ultimatum aux directeurs, et, ne pouvant obtenir qu'on y fit droit, ils abandonnèrent les classes. Ceux qui voulurent résister au mouvement furent entraînés par les autres, battus quelquefois et forcés d'obéir. C'était une vraie grève avec tout ce qu'elle comporte, y compris la « chasse aux renards ».

Le clergé, les évêques surtout prirent fait et cause pour leurs jeunes ouailles, et, remplis d'un zèle aussi ardent que subit, ils annoncèrent la fondation de nouvelles écoles, avec de nouveaux professeurs et de nouveaux programmes répondant mieux aux besoins des temps modernes. Ils promettaient surtout l'enseignement parfait de la langue française, qui de plus en plus domine en Orient. De la sorte, les parents n'auraient plus aucune excuse pour sacrifier l'âme de leurs enfants en les confiant à des propagandistes.

Puis la tempête s'apaisa. Les parents, qui savent à quoi s'en tenir au sujet de leur clergé, de ses promesses et de ses écoles, ramenèrent les petits fugitifs aux maîtres congréganistes dont ce fut le tour de faire grève. Les directeurs, pour éviter le retour de semblables désordres, furent inflexibles, et les élèves mutinés se virent refusés partout, même dans les écoles grecques qui manquaient de place pour tout ce monde.

Personne ne parle de cette grève maintenant, les écoles congréganistes ont plus d'élèves que jamais, les Grecs y vont comme les autres. Les *Echos d'Orient* n'eussent point songé à rappeler ce souvenir si un journal grec de Constantinople, celui-là même qui, l'an passé, se montra le plus acharné contre les écoles congréganistes, ne s'était avisé, cette

(1) T. X (1907), p. 216.

(2) Les *Echos d'Orient*, 1909, p. 248, en dirent

un mot. Le patriarcat grec se lança ouvertement dans la lutte par un article déshonorant, paru dans son organe, la *Vérité ecclésiastique*, le 5/18 mars 1909. Depuis, le directeur, un apostat catholique, a reçu en récompense une métropole en Macédoine.

année-ci, de jeter *un coup d'œil* (c'est le titre de son étude) sur les écoles grecques d'Asie Mineure.

Naturellement, on s'attendrait à des résultats consolants : instruction solide et brillante, éducation parfaite, préparation sérieuse à la vie. Eh bien ! On est quelque peu déçu à cette lecture, et le tableau que la *Proodos* emprunte à la plume de son collaborateur, M. Daniélidis (1), ne laisse pas que de rendre songeur.

C'est vers les écoles d'Asie Mineure surtout que M. Daniélidis est allé porter ses regards. Là aussi, les écoles congréganistes sont florissantes. Dans chacune d'elles (c'est le journal qui l'affirme), l'élément grec est considérable et parfois domine.

C'est donc là aussi que les établissements grecs devraient être le mieux tenus, le mieux organisés pour soutenir la concurrence. Or, suivons un peu l'enquête du rédacteur ; avec un tel guide on ne peut qu'être impartial.

Et d'abord, notre enquêteur porte ses investigations sur le clergé. Ce qu'il y voit n'est pas consolant. Il constate qu'en Asie Mineure, pas un diocèse n'est content de son évêque. La raison ? C'est que les évêques se préoccupent fort peu de leurs fidèles. D'après M. Daniélidis, ce n'est pas d'eux qu'il faut attendre le salut, et il les représente sous des traits grossiers et sans doute aussi grossis, que nous ne reproduirions pas, si ce journal n'était l'organe officiel, à Constantinople on dit même officiel, du patriarcat œcuménique.

Ventrus, flanqués de leurs cuisiniers et de leurs marmitons, ces vénérables, avec leur indispensable train de maison, ennuient des mois entiers le public par leurs querelles byzantines sur des questions de règlement ou sur l'*ἀριστινδην* (2), et se désin-

téressent absolument du sort de leurs diocèses.

Toute leur action dans les diocèses dont ils sont chargés consiste, quand ils les visitent, « à célébrer une liturgie archiépiscopale et à débiter un sermon composé de lieux communs sur la vanité de toutes choses ! »

Le bas-clergé n'est guère mieux traité que ses chefs :

Vous ne trouverez nulle part en Anatolie un prêtre cultivé, en mesure de travailler utilement. Le bagage spirituel de presque tous consiste à pouvoir réciter par cœur quelques prières banales ou à exécuter quelques bribes d'un chant nasillard qui défigure hideusement la musique ecclésiastique. Tous leurs soucis consistent à traîner mélancoliquement leurs *rassos* aux cérémonies de funérailles, de mariages ou de baptêmes.

Et le journaliste enquêteur cite un exemple à l'appui de ses appréciations. Écoutons-le.

Chaque groupement chrétien a son vicaire épiscopal représentant le métropolitain auprès du gouvernement local. Eh bien ! le vicaire épiscopal de l'éparchie de Césarée est un bon chrétien qui, pendant vingt-cinq ans, exerça le métier de ravaudeur. Les mauvaises langues disent qu'il a reçu les Ordres moyennant 10 livres turques (230 francs) versées à bon escient. Il ignore le grec. En turc, il est tout juste capable de dire les choses indispensables. Pour comble, il a le don du mutisme à un degré inconcevable. Imaginez-le maintenant s'en allant protester auprès du gouverneur ou du sous-gouverneur contre une violation quelconque des droits de l'Église !

Après avoir lu ces extraits, comment ne pas être convaincu, comme l'auteur, que « ce clergé est incapable de remplir sa haute mission ? » Et c'est pourtant à ce clergé que la presse grecque demande presque chaque jour de combattre le bon combat contre le clergé catholique, et de détruire le mal que celui-ci fait par ses écoles.

Voyons ce que le journaliste pense des écoles grecques maintenant, car il est

(1) *La Proodos*, 19 et 26 septembre et 17 octobre 1910 (v. s.).

(2) Il s'agit du choix extra-légal, par rang de dignité ou par ordre de mérite, de certains prélats favorables au patriarche régnant et qui sont appelés par ce dernier à faire partie du saint synode.

allé les voir, elles aussi, et c'est en connaissance de cause qu'il décrit successivement l'état matériel, les méthodes d'enseignement, le personnel scolaire et enfin les résultats acquis.

Ces écoles, il les résume toutes par le mot *ruines* pris au sens moral et matériel.

Ces écoles sont des ruines au milieu desquelles le scolasticisme étouffe et submerge toute la force productrice des jeunes générations.

Ne m'accusez pas d'exagération, j'expose simplement la situation. Suivez-moi seulement à travers quelques-unes des écoles des diocèses de Césarée et de Koniah.

Vous verrez rarement en Asie Mineure des écoles tenues dans des bâtiments bien aérés ou simplement convenables. Elle vous cause toujours une impression douloureuse, l'antithèse de ces bâtiments insalubres et misérables avec les magnifiques églises, riches et surchargées d'ornements.

Entrons dans une de ces écoles. Devant vous s'étend une cour irrégulièrement entourée de deux ou trois murs. Dans ces murs s'ouvrent sept ou huit portes et autant de fenêtres, petites ou grandes. Ce sont les salles des sept ou huit classes de l'école.

Faites un tour dans cette cour. Une odeur lourde et nauséabonde vous prend au nez; elle provient des lieux d'aisance qui sont là tout près. Un second tour vous montrera où sont les salles d'asile. Avec leur air asphyxiant et contaminé, elles semblent des salles de prison pour cent ou cent cinquante petits.

Il est inutile de décrire l'intérieur de ces salles. Les murs de pierre nus, le sol en terre, les bancs sales, le tableau noir décoloré et brillant, la porte et la fenêtre qui ferment mal. On m'a dit que l'hiver, quand il fait très froid, élèves et maîtres se réchauffent les mains de leur haleine, et les pieds par une danse appropriée.

La plupart des salles n'ont pas de poêles. Celles qui en ont manquent de bois. Les élèves des hautes classes se font gloire de voler du bois chez eux ou au bûcher de l'école. Ce que vous voyez à l'asile, vous le verrez dans les autres classes, et cet état est général dans presque tous les groupements grecs.

Sans doute, dira quelque patriote moins difficile, nos écoles ne sont pas des palais, mais qu'importe l'extérieur? Pauvreté n'est pas vice, et nous pouvons nous consoler de bâtiments scolaires en ruines si les programmes sont parfaits, si l'enseignement est florissant et les maîtres à la hauteur de leur tâche.

M. Daniélidis a-t-il entendu cette question? je l'ignore, mais il y répond, et sa réponse n'épargne ni les programmes ni l'enseignement, et les maîtres encore moins:

En Asie Mineure, il n'y a pas d'écoles primaires, comme il n'y a pas d'instituteurs ni d'institutrices primaires. Les écoles primaires supérieures de sept et parfois de huit classes doivent rendre leurs élèves capables d'entrer aux gymnases ou lycées, que notre indulgence qualifie de classiques.

La plupart du temps, ce programme est rédigé par des élèves de gymnase, dont les connaissances et l'expérience pédagogiques ne dépassent guère les limites des règles de la syntaxe et de l'admiration pour une espèce de grammaire ancienne.

Avec un tel programme et de tels maîtres, il est naturel que la plupart des classes de l'école soient négligées. Les anciens élèves des gymnases ne peuvent pas perdre leur temps dans ces classes, et ainsi, 150 ou 200 enfants de la préparatoire ou de la première classe sont livrés à un surveillant ou à un instituteur adjoint.

Et quelles sont ces gens?

Des hommes incapables de tout travail, des jeunes gens qui désespèrent de leur avenir, au point de s'estimer heureux parce qu'ils reçoivent de sept à dix livres turques (160 à 230 francs) par an de la caisse de l'école.

La description manque de bienveillance, et si les traits sont fidèles, on conçoit aisément que les élèves éprouvent pour ces petits bagnes un attrait médiocre, et qu'à ces salles moroses et empestées, à ces maîtres ignorants et grossiers, ils préfèrent le grand air et l'enseignement de la nature.

On peut bien dire, toujours avec notre collaborateur inattendu:

C'est une grande sottise de laisser sa maison, ses frères et sœurs, ses vignes, ses ruisseaux et ses montagnes, pour aller s'enfermer là-dedans. Pour ces petits enfants, vifs, remuants et curieux, cette triste salle est une insupportable prison, et leur pédagogue un insupportable tyran.

Et quand ils en ont assez de jouer et de se moquer du pompon qui pend au fez de leur maître, ou de la grosse voix qu'il prend quand il se met en colère, ils commencent à faire du tapage et à crier. Mais quand ils en ont assez même de ce jeu-là et qu'ils ont épuisé, pour se distraire, tous les moyens que leur fournissent les trous de la muraille ou les mouches de la salle, alors ils quittent les bancs l'un après l'autre et font la grève.

D'ailleurs, les parents, peut-être parce qu'ils ont passé par là, ne voient dans l'école qu'une garderie ou même souvent une prison pour leurs enfants incorrigibles : le maître, dont c'est le métier, saura bien en venir à bout :

Un jour, de bon matin, vous voyez sur la route un bon père de famille qui tient à la main deux petites babouches. Deux jeunes gens le suivent en traînant un enfant. C'est notre petit révolutionnaire. On le traîne de force à la prison, à l'école. Le père le confie au maître, en disant, plein de colère et d'émotion :

— Prends ce chien, mange la viande et laisse-moi les os !

Les hautes classes, paraît-il, ne sont pas mieux favorisées, à cette différence près que le pédantisme voisine avec l'ignorance.

En cinquième, le directeur de l'école, avec un panégyrique enthousiaste à la gloire des aïeux, introduit ses élèves dans l'étude du grec ancien. Je vous transcris une période d'un de ces panégyriques : « La grammaire, la syntaxe et le dictionnaire sont les trois luminaires ; grâce à eux, vous pourrez fixer vos regards sur la sagesse de nos immortels aïeux, du sublime Socrate, du divin Platon, du grand Aristote et de toute la pléiade ; grâce à eux, vous dis-je, vous pourrez vous enfoncer dans les ondes limpides de Castalie, et contempler les sublinités du grec ancien. »

Après cette entrée qu'écourent, foudroyés, les élèves *studieux* et *attentifs*, commence l'étude de *je dis, tu dis, il dit*.

Comment s'étonner, après cela, des résultats que l'auteur constate :

Après sept ans d'études, ils sont incapables de parler le grec ; ils ne peuvent utiliser ni le turc qu'ils savent, ni le français qu'on leur a appris.

Les écoles secondaires sont-elles mieux tenues ? M. Daniélidis affirme que non. Il parle surtout de l'école hiératique de Césarée, la plus importante d'Asie Mineure, mais en assurant que ses remarques s'appliquent à toutes les écoles supérieures, et voici ce qu'il en dit :

Il n'y a point de professeurs capables de s'imposer aux élèves, de les tenir et de les éduquer.

L'enseignement, paraît-il, est au même niveau.

Parmi les élèves qui terminent leurs études, aucun ne parle correctement le grec, tous ne connaissent pas parfaitement le turc, et très peu savent quelque chose du français.....

L'anatolite, après sept ans d'études, n'est pas capable d'exprimer en grec une seule de ses pensées....., et pourtant, pendant ces années-là, il eût appris à la perfection une langue étrangère.

Dans les écoles propagandistes, il en va différemment. Et le journaliste constate avec douleur que la plupart de ces petits révolutionnaires, insupportables à l'école primaire de chez eux, se retrouvent, et combien changés, dans les écoles catholiques ou protestantes, à qui l'élément grec, dit-il, fournit plus de la moitié du contingent scolaire. Ces réflexions et ces aveux ne manquent pas d'intérêt comme aussi les réflexions et les aveux que le même journal prodiguait quelques jours après dans ses colonnes sur les écoles grecques de filles de la même région.

On comprendrait, dès lors, qu'au lieu de chercher à enlever des élèves aux écoles étrangères, les patriotes grecs cherchassent à améliorer leur propre ensei-

gnement et à former des maîtres. Mais c'est là justement la plus grande difficulté, et, malgré quelques louables efforts, elle restera longtemps vraie, la situation que M. Daniélidis décrit en ces termes :

Nous reconnaissons tous la rapidité, le confortable et les autres avantages des chemins de fer. Nous nous plaignons, par suite, des voitures à bœufs que nous trouvons lentes et fatigantes, mais personne ne détache ses bœufs de la voiture pour les attacher à l'étable ou les employer ailleurs.

IV. ENCORE L'ASSEMBLÉE NATIONALE DU PHANAR (1).

Après que, le 17 septembre, le patriarcat œcuménique eût transmis sa *renonciation provisoire* à l'assemblée nationale grecque, si mal inaugurée trois jours auparavant, le gouvernement ottoman aurait eu mauvaise grâce à insister. De fait, même en gardant quelques jours de plus les délégués laïques arrêtés — sans doute pour leur faire goûter les douceurs des prisons turques, — il ne tarda pas à les rendre à la liberté. Il était d'ailleurs aussi pressé que les Grecs d'en finir avec cette affaire, qui avait déjà causé trop d'agitation et aurait pu à la longue amener un grave conflit entre les deux pouvoirs civil et religieux.

Bien entendu, en dépit de toutes les menaces du ministère, une fois libres, les délégués ne furent plus poursuivis. Les Turcs ne savaient pas exactement, du reste, de quel crime ils s'étaient rendus coupables ni à quel tribunal il fallait les adresser. J'excepte toutefois M. Manuel Gédéon, représentant de Calymno et directeur de la *Vérité ecclésiastique*, l'organe officiel du Phanar, lequel a dû comparaître le 14 novembre devant le tribunal militaire, qui fonctionne toujours à Constantinople depuis que cette ville est mise en état de siège. Il s'est tiré toutefois de ce mauvais pas en digne fils d'Ulysse, prétendant qu'il avait donné sa démission

de représentant et que, s'il avait assisté à la séance d'ouverture de l'assemblée nationale, c'était à titre de journaliste et d'historien de la Grande Eglise. Pour une fois, du moins, ce dernier titre, si pompeux, accordé par le patriarche Joachim III, aura eu quelque utilité.

La porte de la prison ouverte, la polémique commença aussitôt dans les journaux grecs entre délégués laïques et ecclésiastiques, qui se rejetaient les uns sur les autres le poids des responsabilités. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces querelles domestiques, par trop fréquentes au patriarcat et qui ne nous apprendraient rien. Qu'il suffise de noter que le rôle joué par les métropolités, surtout par ceux qui incarnent l'opposition à la politique de Joachim III, fut assez pitoyable. Certains, comme le tranche-montagnes de Smyrne, n'arrivèrent qu'après la séance d'ouverture ; d'autres, quoique présents dans la capitale, refusèrent de se déranger. Mais, le danger passé et une fois bien sûrs de l'impunité, d'accord avec leurs collègues du saint synode, ils affichèrent une énergie extraordinaire. Ils auraient bien voulu par leurs intrigues secrètes, et en prolongeant leur séjour désormais sans objet à Constantinople, placer leur chef hiérarchique dans une fausse posture vis-à-vis de la Porte ou du peuple grec et provoquer ainsi sa chute, après laquelle tant de candidats au trône œcuménique soupirent depuis si longtemps. Cette fois encore ils en furent pour leurs frais.

Soit de lui-même, soit à l'instigation du patriarche, le ministre de l'Intérieur pria les 12 métropolités de regagner au plus tôt leurs diocèses, et, malgré quelques vellétés de résistance, tout le monde finit par s'exécuter. L'Assemblée nationale n'est donc pas seulement ajournée, elle paraît définitivement close. Devant ce piètre résultat, qui ne songerait, malgré soi, à la montagne en travail du fabuliste qui finit par enfanter une souris, *ridiculus mus*.

Quant aux rapports assez tendus entre

(1) *Echos d'Orient*, 1910, p. 244-248, 296-305.

le patriarcat et le gouvernement ottoman, ils se sont, depuis la solution inattendue de cette affaire, considérablement améliorés. Le président de la Chambre des députés a parlé des Grecs et de la nation grecque en termes fort délicats ; le ministre de la Guerre et celui de l'Intérieur ont rendu au Phanar la visite que Joachim III leur avait faite à l'occasion des fêtes du Baïram ; on a exprimé des regrets sur le malentendu (*sic*),

on a causé amicalement ; pour un peu, l'on se serait embrassé.

Et la loi sur les Eglises et les écoles contestées, que devient-elle ? Eh ! mon Dieu ! elle est appliquée, autant que le désirent les Turcs et autant que le permettent les Bulgares, qui en manifestent moins de joie et moins de contentement que le premier jour.

GEORGES BARTAS.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIQUE INTERNATIONALE, *Tables générales comprenant les années 1900-1908*. Paris, V. Lecoffre, 1910, in-8° 90 pages.

Une des revues du monde les plus scientifiques et les plus riches en renseignements de toutes sortes sur la Bible et les pays bibliques dans leur état ancien et moderne, *la Revue biblique*, était peut-être aussi la plus malaisée à consulter. Alors que la bibliographie tient dans ses pages une si grande place, on n'y pouvait trouver même le plus maigre index bibliographique. Dès 1909, la direction de la revue obviait à cette lacune et servait pour cette année-là des tables fort pratiques et très suffisantes. Par ailleurs, un premier volume de *Tables générales* avait paru en 1900 pour les années 1892-1899 ; ce second volume vient combler le vide existant, de sorte qu'aujourd'hui toute la collection est d'une consultation facile. L'index comprend une table des noms d'auteurs, une table des recensions et bulletins, une table alphabétique des matières principales, une table des inscriptions grecques, latines, arabes, assyriennes, sémitiques en hébreu carré et syriaques. S'il y a encore des lacunes, elles sont bien excusables, car les auteurs ont cherché visiblement à donner des tables fort claires et très complètes.

S. VAILHÉ.

R. P. PROSPER VIAUD, O. F. M., *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de*

Saint-Joseph d'après les fouilles récentes. Paris, Picard, 1910, in-8° XII-200 pages, 94 gravures. Prix : 6 francs.

Cet ouvrage contient l'historique des deux sanctuaires de Nazareth mentionnés par les anciens pèlerins et le bilan des fouilles pratiquées ces dernières années par le R. P. Viaud, ancien gardien du couvent de l'Annonciation. On pourra discuter certaines opinions historiques ou topographiques de l'auteur, mais on sera heureux d'admirer la patience érudite dont il a fait preuve, et tout le monde le félicitera du succès de ses travaux. L'authenticité du sanctuaire de l'Annonciation repose sur des preuves sérieuses, je veux dire une tradition locale ferme et bien établie : c'est ce que le R. P. Viaud n'a pas de peine à montrer. Aussi bien, le mérite principal de l'ouvrage n'est pas là. C'est le chapitre IV, avec sa description complète de l'antique basilique byzantine rebâtie par les Croisés qui en constitue la partie la plus neuve. Grâce aux fouilles entreprises depuis une vingtaine d'années par le R. P. Viaud et surtout à celles qu'il a pratiquées en 1909, on peut maintenant se rendre compte des dimensions et du plan de l'antique basilique et se représenter exactement l'état ancien de la crypte de l'Annonciation.

On sait que l'église actuelle, bâtie en 1730, est placée en travers de l'ancienne. Celle-ci, bien orientée, avait son portail à l'entrée de la grande cour du couvent. Elle mesurait 75 mètres de long sur 30 mètres de large,

était divisée en trois nefs par des piliers, dont quatre portaient une coupole, et se terminait par trois absides de profondeur inégale. Après le Saint-Sépulcre, c'était vraisemblablement la plus grande église de Palestine. Le pavé de la basilique primitive, que l'auteur attribue au IV^e siècle, a été retrouvé à 1^m,21 au-dessous du pavé actuel. La grotte de l'Annonciation se trouvait dans la nef de gauche et à un niveau inférieur. De la nef centrale deux escaliers, l'un situé à l'Ouest, l'autre placé au Midi (différent de l'escalier actuel) conduisaient à la partie antérieure de la crypte dite aujourd'hui chapelle de l'Ange. La grotte elle-même, avec ses trois absides au Nord, à l'Est et au Sud, disposées en forme de croix, constituait comme une petite église dans la grande. Au-dessus de cette grotte, et c'est à notre avis le point le plus intéressant des découvertes du R. P. Viaud, se dressait un monument ou édicule supérieur dépassant de 5 ou 6 mètres le pavé de l'église. Comme à Jérusalem au Saint-Sépulcre et à la basilique de l'Assomption, l'architecte byzantin avait taillé le rocher de façon à isoler la partie digne de la vénération des fidèles. L'édicule a un revêtement de pierre sur ses faces Est et Ouest, mais le rocher demeure visible du côté Nord. Sur ce dernier point, le mur de la basilique formait un arc de cercle pour laisser un passage. Des indices sérieux permettent au R. P. Viaud de conjecturer qu'un édicule semblable s'élevait jadis au-dessus de la chapelle de l'Ange.

Toute cette description minutieuse des fouilles pratiquées à l'Annonciation, qui ne tient pas moins de 72 pages, est rédigée avec une grande clarté. Le lecteur remerciera l'auteur des coupes, plans et photographies qu'il a prodigués dans cette partie capitale de l'ouvrage.

La description des trouvailles faites dans le sous-sol de l'ancienne église connue, au moins depuis trois siècles, sous le nom d'Atelier de saint Joseph mérite également tous les éloges. Pourquoi faut-il, à notre avis du moins, qu'ici le terrain historique soit moins solide ? Le seul renseignement topique sur l'emplacement de l'antique sanctuaire de la Nutrition, c'est qu'il était situé au-dessus « d'une source très limpide où tous les habitants de la ville venaient puiser de l'eau. Cette eau, on pouvait d'en haut, de l'église construite au-dessus, l'élever

dans de petits vases au moyen de poulies ». (ARCULFE, VII^e siècle). J'ai dit dans cette revue, t. X, p. 31 sq., que la seule source importante de Nazareth est la Fontaine de la Vierge, près de l'église Saint-Gabriel. Dans cette dernière église les Grecs puisent encore l'eau de la source suivant la manière indiquée par Arculfe. Le P. Boniface de Raguse, Custode de Terre Sainte, écrivait en 1573 au sujet de l'église Saint-Gabriel : « Là sont les fondements de la maison de Joseph dans laquelle le Christ fut nourri et élevé. » Et Kootwick ou Cotovic mentionne quelques années plus tard « les ruines d'une construction à arcades élevée par les chrétiens orientaux, dédiée, disent-ils, à l'archange Gabriel, et bâtie sur les fondations de la maison de Joseph, le père nourricier du Seigneur. Près de là se trouve une source qui donne des eaux excellentes, appelée vulgairement Fontaine de Marie ». Quand, un peu plus tard, Quaresmius, contrairement à ces deux témoignages, affirme l'existence *ab antiquo* de la tradition qui a prévalu, on ne sait trop sur quoi il se fonde. Dans les ruines appelées Atelier de saint Joseph on a trouvé deux vasques dont une était ornée de mosaïques et de plaques de marbre. Le R. P. Viaud avoue (p. 147) que « c'est peu » pour vérifier la description d'Arculfe. Nous n'insisterons pas davantage sur cette question délicate. Ajoutons, pour finir, que le sous-sol des ruines est creusé de couloirs et de grottes taillés dans le rocher.

Un premier appendice décrit les cinq chapiteaux historiés de style roman trouvés par le R. P. Viaud contre le mur de l'ancienne église de l'Annonciation, sous le parloir du couvent actuel. Ils sont, comme pièces d'art, d'un intérêt exceptionnel. Dans un second appendice le Révérend Père donne le résultat des fouilles récentes qu'il a pratiquées dans l'église de Saint-Anne, à Séphoris. L'ouvrage se termine sur la communication faite par M. Clermont-Ganneau à l'Institut touchant la mosaïque à inscription hébraïque trouvée au cours de ces dernières fouilles par le R. P. Viaud.

L. DRESSAIRE.

E. AMANN. *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*. Paris, Letouzey et Ané, 1910, in-8° ix-365 pages. Prix : 6 francs.

Cet ouvrage, paru dans la série des *Apocryphes du Nouveau Testament*, publiés sous la direction de MM. Bousquet et E. Amann, renferme une introduction critique, une traduction et un commentaire du *Protévangile de Jacques* comparé aux Apocryphes similaires de *Pseudo-Matthieu* et de l'*Évangile de la Nativité de Marie*.

En se basant tant sur le caractère interne du livre que sur des témoignages historiques, l'auteur arrive aux conclusions suivantes : 1° la légende de Zacharie et la légende de Jésus n'existaient pas au II^e siècle dans l'état où les donne le *Protévangile*; 2° la compilation de ces morceaux a dû se faire avant la fin du IV^e siècle; 3° l'auteur de cet Apocryphe n'est ni un ébionite, ni un gnostique : c'est un chrétien; 4° l'Apocryphe devait exister, au moins à l'état fragmentaire, vers 180, puisque Clément d'Alexandrie semble l'avoir connu; 5° quant à l'*Évangile de la Nativité de Marie*, il est certainement postérieur à *Pseudo-Matthieu* dont il dépend.

Le texte, généralement soigné, reproduit dans cette édition est le texte éclectique de Tischendorf. Nul théologien et nul exégète n'ignorent le parti qu'ils peuvent en tirer, surtout au point de vue apologetique : car si ces Apocryphes n'ont pas la valeur des livres canoniques, ils n'en sont pas moins des échos de la tradition chrétienne durant les premiers siècles. Remarquons à ce sujet que des écrivains byzantins tels que Proclus et Germain I^{er}, tous les deux patriarches de Constantinople, et les orateurs et poètes André de Crète et Jean Damascène avaient exploité les relations légendaires de *Pseudo-Jacques*.

Quant à la question de savoir si, oui ou non, il y a trace de docétisme dans le *Protévangile de Jacques*, moins affirmatif que M. Amann qui y répond franchement par la négative, nous convenons simplement que si ces traces existent elles sont très rares, très douteuses, et, par suite, qu'elles ne sauraient constituer un argument sérieux dans une discussion.

Comme il est regrettable que l'auteur soit si peu familier avec la littérature byzantine et qu'il commette tant d'erreurs historiques ou chronologiques, dès qu'il touche aux abords de son sujet! En voici quelques exemples : p. 119 et 133, la fête de la Présentation de la Sainte Vierge ne date pas du

VI^e siècle, mais du VI^e au plus tard; p. 119, André de Crète est mort en 740, non vers 720; p. 118, la fête de l'Incarnation ne date pas du VI^e siècle, dans la première moitié du V^e elle était communément célébrée; p. 131, il s'agit du pseudo-Œcumenius, non du vrai Œcumenius qui vivait vers l'an 600; p. 133, la note 1 prouve que l'auteur ignore toute la littérature récente relative à saint Romanos. Si l'auteur veut bien parcourir la collection des *Echos d'Orient*, il y trouvera la preuve de toutes les assertions que je viens d'émettre et d'autres que j'aurais pu ajouter. Enfin, je n'ai vu citer nulle part l'ouvrage de M. Diekamp, *Hippolytus von Theben*, qui est capital pour la question, et qui aurait dispensé M. Amann de beaucoup de recherches et aussi de nombreuses erreurs qui se sont glissées dans son travail.

E. MONTMASSON.

H. DELEHAYE, S. I., *Bibliotheca hagiographica græca*, editio altera. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1909, in-8° de xv-299 pages. Prix : 15 francs.

La première édition de la *Bibliotheca hagiographica græca*, parue en 1895, a rendu à la science byzantine, dont les documents hagiographiques sont une des principales sources, des services incomparables; et voici que le bienfaiteur ajoute encore à son premier don en publiant une édition révisée de son travail. Le terme même d'édition est légèrement impropre, car c'est une refonte à peu près complète du premier ouvrage. On y trouve d'abord deux fois plus de renseignements qu'en 1895, si l'on en juge par le nombre de pages, 300 contre 143; ensuite, une *Synopsis metaphrastica* très détaillée, qui manque complètement dans la première édition; enfin, des corrections sans nombre aux premiers documents signalés.

Est-ce à dire que cet instrument de travail soit parfait? Comme méthode, certainement; comme réalisation de cette méthode, non, et cela est impossible. Avant même que l'ouvrage du R. P. Delehaye vît le jour, de nouvelles vies grecques de saints avaient paru qui n'ont pu y trouver place. Par ailleurs, il échappe toujours, même à la diligence d'hommes aussi érudits que les Pères Bollandistes, quelque renseignement

bibliographique. J'en signale quelques-uns notés au cours d'une consultation rapide, avec des petites erreurs fort excusables : p. 16, saint André de Crète me paraît être mort le 4 juillet 740, non *circà* 730; pour le recueil dit *Evergetinos*, on a oublié la deuxième édition parue à Constantinople en 1860; p. 253, lire iv^e siècle et non vi^e pour saint Theodotus; p. 265, n. 1879, lire III et non II de la *Revue Augustinienne*. On a oublié aussi trois homélies de Joseph Bryennios sur l'Annonciation et deux homélies du même sur la Nativité de la Sainte Vierge, publiées dans l'édition de ses œuvres que fit paraître à Leipzig Eugène Boulgaris en 1768. Une homélie de Chrysippe sur l'Annonciation figure dans l'*Auctarium* de Fronton Le Duc, II, 424; une autre de Manuel Paléologue sur la Dormition dans la *P. G.*, t. CLVI, 91-108, mais seulement en latin; deux autres de Théophane Kerameus sur l'Ascension et la Transfiguration sont dans l'édition de ses homélies, parue à Jérusalem en 1860, p. 171-175, 251-259. Les renseignements sur Grégoire le Sinaïte, p. 101, doivent être complétés par Viz. Vremennik, 1896, 376-384. Enfin, pour un saint Nicolas le Jeune en Thessalie, voir *Νεολόγου εβδομαδιαία επιθεώρησις*, III (1894), 698-700, 715-717, 738-740, 746; et pour saint Théodore le Sicéote un canon biographique de saint Joseph l'hymnographe dans *Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια* (1900), 388-395.

S. VAILHÉ.

M. J. LAGRANGE, O. P., *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*. Paris, Lecoffre, 1910, in-12 de 78 pages, Prix : 1 franc. — M^{sr} P. BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, Lecoffre, 1910, in-12 de xv-284 pages. Prix : 3 francs.

On fait beaucoup d'honneur à S. Reinach, lorsqu'on discute sérieusement avec lui les questions de religion. Quand un Juif, même membre de l'Institut, même rangé avant la fameuse Affaire parmi les néo-chrétiens, vient de propos délibéré insulter les sentiments qui sont les plus chers au monde et qu'à l'aide de textes tronqués ou interprétés volontairement de travers, en s'appuyant sur les facéties de Voltaire que lui, Sémite, n'aurait jamais trouvées et qu'il ne comprend peut-être même pas, il s'ingénie à nous injurier, nous et notre religion, et à faire argent

de tout, même de nos réfutations, le plus simple est de renvoyer cet Hébreu à ses ancêtres simiesques, puisqu'il tient tant à descendre d'eux, et à ne plus s'occuper de lui. On ne l'a pas compris dans le camp catholique, et on s'applique en style académique, avec des formules de politesse et avec des prévenances que l'on n'emploie pas toujours pour un croyant, moins à démontrer la fausseté des affirmations de M. Reinach qu'à insinuer que peut-être certaines de ses hypothèses risquent d'être mal fondées. Du moins, un évadé, M. Loisy, a traité l'auteur et le sujet comme ils le méritaient et écrasé sous le ridicule l'homme des totems et des tabous. Lombroso aurait dit que c'est un primaire supérieur; pour moi, je crois que lui, comme ses frères, en veut plus à l'argent des chrétiens qu'à leur religion; mais il a le talent de s'enrichir à leurs frais, en les insultant, ce qui n'est pas banal.

Dans le compte rendu détaillé que le R. P. Lagrange a donné de l'ouvrage de M. Reinach, je ne relève que le passage de Barabas, où la méthode de falsification si chère aux Sémites est heureusement démontrée. Quant à l'ouvrage de M^{sr} Batiffol, c'est moins une réfutation de l'«*Orpheus*» — mis dans le titre pour attirer des lecteurs — qu'un exposé des raisons historiques qui garantissent notre croyance à l'Évangile. A ce propos, on examine successivement le silence de Flavius Josèphe — on sait que le texte concernant Notre-Seigneur provient d'une main chrétienne, — le silence ou les témoignages des rabbins et des auteurs païens comme Suétone et Tacite, le canon catholique des Évangiles, la connaissance historique que saint Paul a du Christ, les rapports de l'auteur des Actes avec saint Paul et les premiers chrétiens, les informations communes aux trois synoptiques ou propres à chacun d'eux. L'authenticité des discours de Jésus, enfin l'historicité du récit évangélique. Ce faisceau de preuves présentées sans appareil scientifique mais avec une logique, et une précision admirables montre mieux qu'une discussion l'amas d'erreurs monstrueuses accumulé avec calcul par M. Reinach dans son chapitre des origines chrétiennes. Cela n'empêchera pas du reste l'*Orpheus* d'être lu et goûté, surtout par les lecteurs et les lectrices catholiques qui trouveront un plaisir intime à voir leur religion bafouée et qui, rejetant la croyance due

à l'Évangile, prendront pour une inspiration du ciel toutes les sottises tombées de la plume de M. Reinach. S. VAILHÉ.

J. LEBON. *Le monophysisme sévérien. Etude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Eglise jacobite.* Louvain, J. Van Linthout, 1909. In-8°, xxxvi-551-24 pages. Prix : 7 fr. 50.

Le titre de cet ouvrage en indique bien l'objet précis et les grandes divisions. L'auteur étudie le monophysisme dans ses origines, du concile de Chalcédoine jusqu'à sa constitution en Eglise autonome par Jacques Baradée; et dans le monophysisme, il choisit la secte qui a été de beaucoup la plus importante, et qui a trouvé en Sévère son grand théologien. Monophysisme, en effet, n'est point synonyme d'eutychianisme. Dès l'origine de la lutte contre le concile de Chalcédoine, on distingue deux groupes d'opposants bien distincts : les eutychianistes purs, ceux qui sont vraiment monophysites dans le sens que nous attachons à ce mot, qui nient que Jésus-Christ nous soit consubstantiel par son humanité, et un groupe de cyrilliens authentiques, dont Dioscore, Timothée Ælure, Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche sont les principaux représentants. Ceux-ci anathématisent la doctrine d'Eutychès, et en cela ils sont d'accord avec le concile de Chalcédoine; mais ils trouvent dans la définition de ce concile, et surtout dans le *tomos* de saint Léon, des expressions qui heurtent violemment la terminologie dont ils font usage; ils croient découvrir dans les formules chalcédoniennes un nestorianisme déguisé, et, sans prendre le temps ni la peine d'examiner le sens véritable des termes qui les choquent, ils partent en guerre contre les catholiques, qui, eux non plus, ne saisissent pas la portée réelle de la terminologie de leurs adversaires.

Les deux premières parties de l'ouvrage, l'étude historique (p. 1-82) et l'étude littéraire (p. 83-175), n'ont d'autre but que de préparer la troisième, l'étude théologique (p. 176-526). C'est en effet avant tout un exposé méthodique et aussi complet que possible de la christologie monophysite que M. Lebon a voulu écrire. Tout en

ne visant qu'à retracer les grandes lignes de l'histoire de la résistance au concile de Chalcédoine, l'étude historique mérite cependant d'attirer l'attention par les données nouvelles et les rectifications qu'elle renferme, l'auteur ayant utilisé des documents inédits, qui donnent la clé de certains problèmes jusqu'ici insolubles. On remarquera en particulier ce qui est raconté du synode de Sidon en 512, et ce qui a trait aux divers partis qui se combattaient à Alexandrie, à l'époque de Pierre Monge. L'étude littéraire passe en revue les écrits de Dioscore, de Timothée Ælure, de Philoxène et surtout de Sévère. Les diverses étapes de la polémique de ce dernier contre les chalcédoniens sont clairement déterminées. L'auteur dit aussi un mot de la polémique de Sévère contre Julien d'Halicarnasse.

Nous ne pouvons qu'indiquer les grandes divisions de l'étude théologique, qui occupe près des deux tiers du volume. Une première section est consacrée à l'examen de la christologie scripturaire et patristique des monophysites. Parmi les livres de l'Écriture, les monophysites ont une préférence marquée pour l'Évangile de saint Jean. Parmi les Pères, c'est avant tout saint Cyrille qu'ils mettent en avant. Le chapitre iv de cette section est particulièrement intéressant. Il établit que, pour les monophysites, le Verbe incarné est Dieu parfait et homme parfait, consubstantiel au Père et à nous, qu'il est resté parfaitement immuable dans l'Incarnation et qu'il n'y a eu en lui ni mélange, ni confusion, ni transformation de la divinité et de l'humanité. C'est la pure doctrine orthodoxe. Les chalcédoniens ne disaient pas mieux.

Mais, alors, pourquoi cette polémique ardente, ces anathèmes réciproques entre les uns et les autres? La deuxième section intitulée : *le Développement scientifique de la christologie monophysite* nous donne la solution de l'énigme. Sans doute, monophysites et catholiques sont d'accord pour le fond; il est impossible d'en douter, après avoir lu l'ouvrage de M. Lebon; c'est un résultat désormais acquis à l'histoire des dogmes, et qui nous paraît absolument inattaquable. Mais les uns et les autres ne parlent pas le même langage. Ils ne s'entendent pas sur le sens des termes (φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, ἴδιον) ni, par suite, sur le sens des formules. Pour les monophysites

disciples de saint Cyrille, les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον sont absolument synonymes. Le terme ἴδιον, propriété, n'a qu'un sens concret et individuel; il ne peut se rapporter qu'à la personne.

Mettez-vous cela dans la tête; pénétrez-vous-en de manière à ne pas concevoir que ces mots puissent avoir une autre signification; puis lisez la définition de Chalcedoine et le tomos de Léon; vous ne pourrez vous empêcher d'y découvrir le nestorianisme. La formule ἐν δύο φύσεσιν, *in duabus naturis*, signifiera qu'il y a deux personnes dans le Christ. Elle vous paraîtra absolument inacceptable; tout au plus consentirez-vous à dire avec Sévère « ἐκ δύο φύσεων ou δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ, deux natures *in abstracto*, en vous plaçant au seul point de vue de la considération intellectuelle. Pour vous, la vraie formule orthodoxe sera celle de saint Cyrille: μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. On savait déjà que pour saint Cyrille le mot φύσις était, dans cette fameuse formule, synonyme d'hypostase. Quelques-uns cependant persistaient à en douter. Le doute n'est plus permis, quand on voit les fidèles disciples de l'évêque d'Alexandrie nous dire par la bouche de Sévère que les termes φύσις et ὑπόστασις marquent des notions différentes en théologie proprement dite, c'est-à-dire dans l'exposé du dogme trinitaire, mais qu'ils sont synonymes, lorsqu'on parle de l'économie, c'est-à-dire du mystère de l'Incarnation (p. 249). Vous serez encore scandalisé, si vous adoptez la terminologie monophysite, d'entendre saint Léon proclamer que les deux natures conservent leurs propriétés après l'union. La propriété ἴδιον est un terme hypostatique; il vise le sujet d'attribution. Dire que les deux natures conservent chacune leur propriété est une expression nestorienne renforcée.

Les catholiques, de leur côté, ne saisissent pas ou ne saisissent qu'imparfaitement la valeur des termes et des formules monophysites. Celles-ci rendent à leurs oreilles le son de l'eutychianisme pur. De là, le malentendu, malentendu vraiment déplorable, que tout concourt à entretenir, et qui va être si désastreux pour l'unité de l'Eglise. Contrairement à ce qu'aiment à affirmer les historiens rationalistes, M. Lebon pense que la cause principale de ce malentendu fut d'ordre religieux et que l'influence des

causes politiques, sans être complètement absente, ne vient qu'au second plan. Il est difficile, après l'avoir lu, de ne pas lui donner raison.

Certains historiens du dogme se contentent parfois de soulever par leurs études des problèmes d'ordre doctrinal, qu'ils ne cherchent pas à résoudre et qu'ils abandonnent un peu dédaigneusement aux théologiens de profession. Il faut féliciter M. Lebon de n'être pas de ceux-là. Son livre semble aboutir à première vue à la réhabilitation complète des monophysites sévériens, condamnés par l'Eglise comme hérétiques. L'Eglise a-t-elle eu raison? M. Lebon pense que oui.

« L'éloignement égal des eutychianistes et des nestoriens, l'attachement à la doctrine de saint Cyrille ont garanti aux monophysites de la secte sévérienne une orthodoxie *matérielle* que nous avons eu soin de leur reconnaître. Nous ne les avons pas pour cela justifiés. Il peut être vrai que mille circonstances expliquent en bonne part l'attitude de nos docteurs; nous ne ferions nulle difficulté d'admettre que bon nombre d'entre eux furent dans une entière bonne foi; nous admirerions même leur amour de la vérité et du Christ, leur conviction profonde, leur courage invincible. Il n'en reste pas moins qu'ils se sont placés, par leur résistance et leur obstination, en dehors de la véritable et unique Eglise du Christ. Redoutaient-ils le nestorianisme? Ils n'avaient pas à craindre de se tromper en suivant celle à qui le Seigneur a confié la garde du dépôt de la Révélation..... En résistant obstinément au concile oecuménique qui représentait l'Eglise, les monophysites ont gâté leur cause. Ils sont devenus schismatiques; disons plus: ils sont devenus hérétiques et ont mérité d'être anathématisés comme tels dans les conciles postérieurs. Le magistère ecclésiastique est juge des nécessités de la foi; il peut imposer, non seulement la doctrine, mais l'expression même et la formule dogmatique, pour préserver sûrement contre toute atteinte le dépôt de la Révélation. » (P. 523.)

Disons en terminant que cet ouvrage nous paraît une monographie modèle de théologie historique tant par la richesse de la documentation que par le choix de la méthode, la clarté et la sobre élégance de l'expression.

M. JUGIE.

E. MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XXIX, XXX, XXXI. Paris, Letouzey et Ané, 1910. Prix : 5 francs le fascicule.

Les trois fascicules du *Dictionnaire de théologie catholique* dont nous avons à rendre compte vont de l'article *Dieu* (suite) à l'article *Duns Scot* (inachevé). Tout le fascicule XXIX est tenu par l'article *Dieu*. Ce sera sans doute le roi des articles du présent dictionnaire. Il ne compte pas moins de 541 colonnes. Tout le monde conviendra qu'il aurait pu être plus court.

La nature de Dieu est successivement étudiée d'après la Bible (Mangenot), d'après les Pères (Le Bachelet), d'après les Scolastiques (Chossat), d'après la philosophie moderne (Moisant), d'après les décisions de l'Eglise (Mangenot).

Les principaux articles des deux autres fascicules sont les suivants : *Dogmatique* (51 colonnes) et *Dogme* (75 col.), par le P. Dublanchy, qui nous paraissent de tout point excellents. L'auteur traite de la définition, de la méthode, des divisions principales de la dogmatique, donne un court aperçu sur son histoire, étudie ses relations avec le magistère ecclésiastique. Dans l'article *Dogme*, la question du développement dogmatique est particulièrement bien éclaircie; les *conclusions relatives à l'histoire des dogmes* méritent d'être méditées par les écrivains catholiques qui s'occupent de l'histoire des dogmes. L'étude du P. Gardeil sur les *Dons du Saint-Esprit* (51 col.), allie dans une sage mesure les données scolastiques et les données positives; on trouvera difficilement quelque chose de plus complet sur la question. L'article *Discernement des esprits* (40 col.), dû à la plume de M. Chollet, fera les délices de ceux qui s'occupent de la direction des âmes et des psychologues. Les articles relatifs à la théologie morale et au droit canon sont nombreux : *Dimanche* (40 col.); *Disparité de culte* (12 col.); *Dispenses* (12 col.); *Divination* (14 col.); *Divorce* (24 col.); *Domicile* (12 col.); *Duel* (11 col.). Signalons, parmi les articles historiques : *Dioscore* (5 col.); *Docète et Docétisme* (25 col.), par M. Bareille; *Dœllinger* (10 col.) par M. Godet, très intéressant par les données de psychologie intime qu'il renferme; *Donatisme* (21 col.), par M. Bareille; *Dosithee* de Jérusalem (12 col.) et

Doukhobors (9 col.), par le P. Palmieri; enfin l'article *Duns Scot* (55 col.), par le P. Raymond, Capucin, monographie claire et concise, trop concise peut-être, qui donne de la théologie du Docteur subtil, trop souvent faussée par les disputes d'école, un résumé consciencieux.

M. JUGIE.

A. D'ALÈS, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. IV : *Dieu-Eglise*. Paris, G. Beauchesne, 1910. Prix : 5 francs.

Le fascicule IV du *Dictionnaire apologétique* renferme les articles suivants : *Dieu* (suite); *Dimanche*; *Dîme ecclésiastique en France*; *Dispenses*; *Divorce des princes et l'Eglise*; *Dogme catholique*; *Dolet* (Etienne); *Droit divin des rois*; *Duel*; *Eglise* (commencé). L'article *DIEU*, qui comprend en tout 146 colonnes, est du P. Garrigou-Lagrange. Il est divisé en quatre parties : 1° Enseignement de l'Eglise sur l'existence et la nature de Dieu, sur la connaissance que nous en pouvons avoir par la lumière naturelle de la raison; 2° la démonstrabilité de l'existence de Dieu; 3° les preuves de l'existence de Dieu; 4° la nature de Dieu. Cette étude ne fait pas double emploi avec celle du *Dictionnaire de théologie* sur le même sujet. Tandis que cette dernière insiste surtout sur la nature de Dieu, d'après la Bible et la Tradition, le travail du P. Garrigou-Lagrange est avant tout d'ordre philosophique et vise spécialement la démonstrabilité et les preuves de l'existence de Dieu.

L'article *Dimanche* est divisé en deux : 1° *Sanctification du dimanche*, par M. Villien (7 col.); 2° *Législation moderne du dimanche*, par M. Fénelon Gibon (10 col.). L'article *Divorce des princes et l'Eglise*, par le P. J. de la Servière (8 col.), justifie la conduite de l'Eglise dans la question des divorces des princes et examine quelques cas particuliers pris à l'histoire de France. Dans l'article *Dogme* (60 col.), le P. Pinard, après avoir donné un court aperçu historique sur la notion du dogme, parle de l'existence et de l'objet du dogme, et surtout de son développement, qui est la question capitale au point de vue apologétique. Les notions sur l'*explicite* et l'*implicite* nous ont paru un peu compliquées et pas très claires. Le P. Rivet n'écrit pas moins de 23 colonnes

sur le *duel judiciaire* et sur le *duel privé*, ce qui paraîtra peut-être un peu long pour un pareil sujet. Le P. Y. de la Brière étudie l'*Eglise* du point de vue apologétique; des trois parties de son article : « L'Eglise hiérarchique dans l'Évangile; l'Eglise hiérarchique dans la chrétienté primitive; signes actuels d'identité de la véritable Eglise », seules les deux premières sont en entier dans ce fascicule, la troisième n'est que commencée. C'est un travail très complet et très bien mené, réfutant les dernières objections des protestants libéraux et des modernistes.

M. JUGIE.

F. VARAINE, *L'épiclèse eucharistique. Etude de théologie positive et d'histoire liturgique*. Brignais, imprimerie de Saucun, 1910. In-8°, 150 pages.

Cette brochure est une thèse de doctorat en théologie présentée à la Faculté catholique de Lyon. On n'y cherchera pas le travail exhaustif qui est à souhaiter sur la question si intéressante et si complexe de l'épiclèse eucharistique; du moins, les théologiens désireux de se faire rapidement une opinion à ce sujet y trouveront un bon aperçu, sommaire sans doute, mais qui ne sera pas sans utilité. Après un chapitre sur l'état de la question, l'auteur étudie successivement l'épiclèse chez les Pères, puis dans les liturgies orientales et occidentales, spécialement dans la liturgie romaine. La seule énumération de ces titres suffit à montrer qu'il ne peut s'agir que d'un aperçu à vol d'oiseau. Aussi bien, nous avons affaire à une thèse d'étudiant qui a dû se contenter souvent de recourir à des ouvrages de seconde main. Il faut lui rendre le témoignage qu'il a fort bien su s'assimiler ses lectures, tout en usant d'un sage esprit critique pour faire un triage à travers les diverses opinions, sauf au lecteur à juger lui-même, à l'occasion, de la valeur de ce triage.

M. l'abbé Varaine pose le problème en ces termes : 1° Comment expliquer la croyance des Grecs de Florence à la valeur consécrationnelle de l'épiclèse; 2° Comment concilier la croyance catholique avec l'épiclèse des liturgies orientales. Je dois avouer que cette manière de poser la question me paraît en restreindre par trop la portée.

Bien avant d'être une question théologique, l'épiclèse était un fait liturgique dont l'explication complète reste toujours à chercher. Mais, puisque le problème est posé de cette façon, voyons la solution qu'on lui donne. A la première question, M. Varaine répond : Jusqu'à saint Jean Damascène, il y eut en Orient deux opinions contraires sur la valeur consécrationnelle de l'épiclèse. Celle qui affirme cette valeur s'explique par les théories sacramentaires de ses tenants et par l'oubli de leur part des raisons d'ordre théologique qui ont présidé à la disposition des formules de la liturgie eucharistique. Après saint Jean Damascène, et par le fait de son erreur sur le mot *antitype* de la messe de saint Basile (voir *Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 193-198), la pensée grecque s'unifie dans le sens où la sollicitaient par ailleurs ses tendances théologiques. Ces « tendances théologiques » et ces « théories sacramentaires » prêtées aux docteurs orientaux me laissent pensif, et j'aimerais à voir des affirmations si nettes plus amplement documentées qu'on ne peut le faire. Le lecteur me permettra de le renvoyer à l'article *Epiclèse eucharistique* du nouveau *Dictionnaire apologétique* où j'ai essayé de résumer les données de la tradition.

La seconde question posée par M. Varaine soulève le problème de l'origine de l'épiclèse. Pour lui, celle-ci n'est pas primitive. « On n'en saisit, dit-il, l'existence certaine qu'au III^e siècle ». « Dès l'abord elle apparaît, ajoute-t-il, essentiellement liée, quant à sa modalité, avec les idées théologiques du milieu où on la trouve; tout porte à croire que celles-ci lui ont donné naissance. » (Encore l'hypothèse d'idées théologiques dont l'influence est loin d'être démontrée.) En ce qui concerne la messe romaine, l'auteur est très catégorique : elle n'a pas, elle n'eut jamais d'épiclèse. Sur ce point aussi, le lecteur me permettra de le renvoyer à mes travaux antérieurs, cités d'ailleurs par M. Varaine avec une courtoisie dont je lui suis très reconnaissant, et à l'article ci-dessus signalé. Où je suis pleinement d'accord avec lui, c'est dans cette autre conclusion : la formule épiclestique n'implique ni de droit ni de fait la croyance à son efficacité consécrationnelle.

Le jeune docteur lyonnais semble faire grand cas de l'illustration apportée, pense-t-il, par sa thèse à la théorie du développe-

ment du dogme. Je regrette d'avoir à le contredire à cet égard; mais mon impression est, au contraire, que cette théorie tendancieuse a, en réalité, fait tort à son travail. Je serais désolé, du reste, qu'on prêtât aux observations que je viens de présenter plus de portée qu'elles n'en ont: car il est certain que, malgré ses imperfections, ce travail atteste une bonne formation scientifique et est de bon augure pour l'avenir.

Outre les points d'interrogation qu'on a le droit de poser, çà et là, aux affirmations de l'auteur, plusieurs détails seraient à relever. L'histoire de l'opinion grecque, nécessairement très résumée et incomplète, est loin d'être exacte de tout point. Théodore d'Andida (*P. G.*, t. CLX, col. 417, 456), au contraire de ce qui est dit p. 10, est favorable à la croyance catholique. Mains témoignages également favorables se retrouvent, même dans des documents officiels orientaux, jusqu'au xvii^e siècle. (Voir mon article du *Dictionnaire apologétique*, col. 1593, 1594). Les corrections des *errata* mises en tête du livre sont elles-mêmes souvent fautives, surtout en ce qui concerne les mots grecs. J'ai relevé à la page 79 l'expression *quoi qu'on en die*, qui serait curieuse, si elle n'était pas une faute d'impression. Enfin un dernier *desideratum* porte sur l'absence d'un index alphabétique, dont toutes les études de ce genre devraient toujours avoir soin de se munir.

S. SALAVILLE.

M. CHAÎNE, S. J., *La consécration et l'épîclèse dans le missel éthiopien*. Rome, Salviucci, 1910. In-8°, 31 pages. Extrait du *Bessarione*.

Le R. P. Marius Chaîne, professeur à l'Institut biblique de Rome, publie en texte éthiopien et en traduction latine les formules de consécration des quatorze anaphores du missel éthiopien, dont quatre seulement avaient été publiées jusqu'ici. A noter, outre des variantes de détail dans les paroles du Sauveur, que l'anaphore de Jacques de Saroug a une formule unique pour la consécration du pain et du vin, sous une forme déprécatrice, et que l'anaphore de saint Grégoire d'Alexandrie ne paraît pas contenir d'épîclèse après le récit de l'institution. Le R. P. Chaîne se propose de publier un jour le missel éthiopien en entier.

Nous souhaitons, dans l'intérêt des études liturgiques, que ce jour soit prochain.

S. SALAVILLE.

M^{sr} GÉRASIME et M^{sr} BORIS, *Sloujebnik na slavianski i v' prevod na bulgarski iazik*. Constantinople, Exarchat bulgare, 1908. Petit in-8°, 415 pages. Prix: 4 francs.

L'exarchat bulgare de Constantinople a pris l'heureuse initiative de faire des éditions liturgiques commodes, avec texte slave et traduction bulgare en regard, à l'usage du clergé et des fidèles. La série est inaugurée par le *Sloujebnik* ou *Litourgikon*, sorte d'euchologe renfermant les prières de la messe, celles des vêpres, du *mesonyktikon* et de l'*orthros* (= matines et laudes), avec les particularités de ces offices pour les principales fêtes, les rites spéciaux de l'office pontifical, les prières des colybes et les prières pour les morts. Il faut féliciter M^{sr} Gerasime, métropolitaine de Stroumitza, et M^{sr} Boris, évêque de Morava et vicaire de l'exarchat, de leur entreprise, et lui souhaiter grand succès. Puisse-t-elle répandre la vraie piété chrétienne au sein de l'Eglise bulgare orthodoxe!

S. SALAVILLE.

LEBRETON (JULES), *Les origines du dogme de la Trinité* (Collection: *Bibliothèque de théologie historique*). Paris, G. Beauchesne, 1910. In-8°, xxvi-569 pages. Prix: 8 francs; franco, 8 fr. 50.

Dans cet ouvrage, M. Lebreton établit que le dogme de la Trinité est une doctrine spécifiquement chrétienne, révélée au monde par Jésus-Christ. Il étudie son sujet, non du point de vue théologique, mais du point de vue historique et apologétique. « Les passages scripturaires qui sont cités ne le sont point comme des textes juridiques, pour trancher un débat, mais comme des documents historiques, pour marquer le développement d'une doctrine; ils sont cités, non d'après la *Vulgate* latine, mais d'après les textes originaux, transcrits ou traduits immédiatement. » (P. I-II.)

L'auteur est amené comme naturellement à diviser son travail en trois parties. Les deux premières nous montrent où il ne faut pas chercher le dogme de la Trinité; la troisième, qui dépasse en étendue les

deux autres réunies, nous fait voir où il se trouve. Il ne faut pas chercher le dogme de la Trinité tout d'abord dans le *milieu hellénique*. Ni la mythologie ni la philosophie du monde gréco-romain ne renferment les données de la Trinité chrétienne. Il y a parfois similitude verbale (théorie du logos, l'esprit des stoïciens); mais le fond diffère totalement. Trouvons-nous la Trinité chrétienne dans les livres inspirés de l'Ancien Testament? Les quelques allusions qu'on y relève « ne pouvaient point être pour les Juifs des révélations suffisantes, et même pour nous, qui connaissons la Trinité et qui sommes éclairés par la tradition de l'Eglise, nous ne pouvons voir dans ces textes des preuves certaines du mystère que nous croyons. » (P. 444-445.)

Que les Juifs n'aient point découvert la Trinité dans leurs livres sacrés, c'est ce qu'on voit en examinant l'exégèse des palestiniens et le syncrétisme des alexandrins, dont Philon est le principal représentant. Le fameux logos de ce dernier n'est au fond qu'une abstraction affublée des plus bizarres costumes métaphysiques.

Ces deux premières parties, qui constituent le côté négatif de la démonstration poursuivie par l'auteur, ne sont pas seulement importantes parce qu'elles établissent l'originalité et la transcendance du dogme chrétien. Leur portée scientifique s'étend beaucoup plus loin. En nous transportant dans le milieu religieux et philosophique où vécurent les premiers Pères, elle nous prépare à mieux saisir leur pensée, qui sera exposée plus tard; car l'auteur nous promet un second volume sur les Pères anténicéens, et un troisième sur les Pères du IV^e siècle. A ce point de vue, toute la première partie, et le chapitre III de la seconde, consacré à Philon, sont d'une utilité d'autant plus grande que les historiens du dogme ne s'occupent guère de ces questions, ou tout au moins n'en donnent que des aperçus fragmentaires.

La troisième partie est consacrée à la révélation chrétienne. C'est proprement le développement de la preuve scripturaire du dogme de la Trinité, non à la manière d'une thèse théologique, mais à la manière d'une histoire, dont la personne de Jésus, Messie, Fils de Dieu, Verbe incarné, est le centre. La révélation chrétienne se présente en effet à nous, non comme un système

philosophico-religieux, mais comme un fait, une réalité vivante concrétisée dans la personne de Jésus. L'auteur passe successivement en revue les divers livres qui composent le Nouveau Testament et recueille leur enseignement sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Cet inventaire doctrinal est dressé avec beaucoup d'art. Ce ne sont point de longues enfilades de textes sans lien ni cohésion. C'est un exposé harmonieux et synthétique de tout ce que les Evangiles synoptiques, la foi de l'Eglise naissante, saint Paul et saint Jean, nous apprennent du caractère et du rôle de chaque personne divine dans l'économie du salut. C'est, peut-on dire, un bouquet artistement composé de tout ce que le Nouveau Testament renferme de plus divin et de plus beau. Aussi cette partie de l'ouvrage est-elle particulièrement attachante et savoureuse.

Onze savantes notes, suivies de cinq tables: tables des textes de la Bible, des textes de Philon, des auteurs cités, table alphabétique des matières, table analytique des matières terminent ce beau livre, qui unit à la richesse et à la solidité du fond la perfection de la forme. Les notes occupent près de cent pages. La plupart ont trait à des textes scripturaires, dont le sens ou l'authenticité offrent des difficultés. Signalons parmi les principales: *L'ignorance du jour du jugement* (Marc. XIII, 32); *La formule trinitaire* dans Matthieu (XXVIII, 19); *La doctrine du logos chez Philon et la doctrine du Fils dans l'épître aux Hébreux*; *La doctrine du logos chez Philon et chez saint Jean*; *Le verset des trois témoins* (I Joan. V, 7).

Parlant des interprétations patristiques des paroles de l'ange à Marie: *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit tibi*, l'auteur dit que certains Pères ont vu dans ce texte la mention du Saint-Esprit et du Fils (p. 253), et il renvoie à deux écrivains latins, Rufin et Maximin. Il aurait pu ajouter que cette exégèse a été classique chez les Pères grecs à partir du V^e siècle. On la retrouve notamment dans les homélies sur l'Annonciation. Au même endroit, et aussi à la page 185, il est parlé de certains hérétiques, qui identifiaient la parole de l'ange avec le Verbe divin s'insinuant dans le corps de la Vierge et s'y incarnant. Il est intéressant de remar-

quer que plusieurs Pères grecs très orthodoxes, comme Abraham d'Ephèse, saint Sophrone, saint Germain et plusieurs autres, enseignent que l'Incarnation du Verbe se produisit à l'instant même où la parole de l'ange : *Ave gratia plena*, frappa l'oreille de la Vierge. Signalons en terminant deux petits errata : à la page xv, on lit *contemporians* pour contemporains; la page 339 est mal numérotée, elle porte le chiffre 439.

M. JUGIE.

B. POSCHMANN, *Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian*. Paderborn, F. Schöningh, 1908. In-8°, x-191 pages. Prix : 4 marks 80.

C. ROMEIS, O. F. M., *Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin*. Paderborn, F. Schöningh, 1908. In-8°, 155 pages. Prix : 4 marks.

Ces deux brochures forment la troisième et la quatrième livraisons du tome VIII de la collection *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, dirigée par MM. Ehrhard et Kirsch.

M. l'abbé Poschmann étudie la doctrine de saint Cyprien sur la visibilité de l'Eglise. Considérée dans ses éléments visibles, nous dit l'évêque de Carthage, l'Eglise est la réunion de l'évêque et de son troupeau, de l'évêque, du clergé et des fidèles. Mais elle est établie sur les évêques qui en forment l'unité, et le Pape est le centre de cette unité. L'auteur examine méthodiquement la pensée de saint Cyprien, tout d'abord sur la visibilité de l'Eglise dans sa constitution extérieure, puis dans son activité en matière de foi, de morale et de communication de la grâce par les sacrements. Ce travail, présenté d'abord comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Breslau, est bien documenté et bien mené. On pourra peut-être çà et là interpréter autrement que l'auteur certains textes, mais, dans l'ensemble, l'ouvrage est excellent et rendra grand service aux théologiens. L'érudition de M. Poschmann sera, croyons-nous, rarement prise en défaut; notons cependant qu'il cite, p. 173, comme œuvre de saint Augustin, le *De sacerdotali dignitate* placé parmi les apocryphes de saint Ambroise et

attribué par quelques critiques au Pape Sylvestre II.

La dissertation du R. P. Capistran Romeis ne mérite pas moins d'éloges que la précédente. C'est encore une thèse de doctorat présentée, celle-ci, à la Faculté théologique de l'Université de Fribourg-en-Brisgau. On y indique, grâce à un dépouillement consciencieux des œuvres de saint Augustin, comment le grand Docteur comprenait la maxime souvent répétée : *Hors de l'Eglise point de salut*, et comment il l'a mise en valeur dans sa doctrine. Il y est traité du salut dans l'Eglise, de l'excommunication, de l'hérésie et du schisme, de la possibilité du salut hors de l'Eglise, de la tolérance à l'égard des hétérodoxes. Ces questions sont d'un intérêt toujours actuel; le génie d'Augustin y a projeté sa lumière, et il faut savoir gré au R. P. Romeis d'en avoir si bien réuni les rayons.

S. SALAVILLE.

A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*. Paderborn, F. Schöningh, 1910. In-8°, xv-170 pages. Prix : 5 marks.

A l'occasion d'un précédent ouvrage du même auteur sur la présence réelle d'après les écrits anténicéens, les *Echos d'Orient* (t. XII, 1909, p. 121-123) ont dit tout le bien qu'ils pensaient de sa méthode au point de vue scientifique et au point de vue catholique. Le présent travail sur la doctrine eucharistique de saint Cyrille d'Alexandrie offre, dans un cadre plus restreint, les mêmes mérites et les mêmes qualités.

Après avoir étudié, dans l'introduction, l'enseignement eucharistique des alexandrins avant Cyrille : Sérapion, Athanase, Théophile, Macaire l'Egyptien, l'auteur examine en détail, dans une première partie, les expressions de saint Cyrille au sujet de l'Eucharistie avant l'époque des troubles nestoriens (412-429); dans une deuxième, sa doctrine eucharistique pendant la lutte contre Nestorius. Enfin, une troisième partie présente, en une savante synthèse, l'ensemble de l'enseignement eucharistique du saint Docteur. Dans un court appendice sur le fragment d'anaphore de Deir-Balyzeh, M. l'abbé Struckmann veut bien signaler mon article des *Echos d'Orient* (t. XII, 1909, p. 329-335). Je regrette, s'il

m'a fait l'honneur de me lire, que cette lecture ne l'ait pas amené à attribuer un peu moins d'importance au fragment en question. Le nom de mon confrère, le R. P. Jugie, cité à la page 123 pour son article sur l'épiclese et le mot antitype (*Echos d'Orient*, t. IX, 1906, p. 193-198), a été oublié à l'index alphabétique, qui est pourtant très soigné.

Nous souhaitons vivement que le docteur Struckmann continue ses beaux travaux de théologie positive et d'histoire des dogmes, qui font honneur à la science catholique.

S. SALAVILLE.

W.-A. PATIN, *Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe*. Munich, J. Lindauer, 1909. In-8°, IX-137 pages.

Saint Nicéas est un évêque catholique, mort vers 420, ardent défenseur de la foi de Nicée. Remesiana, sa ville épiscopale, était située entre Naissus ou Nich et Sardica ou Sofia. C'est maintenant une bourgade appelée Mustapha Palanca. Nicéas a été missionnaire et écrivain. Missionnaire, il a évangélisé les Daces, les Gètes et autres tribus des bords de la mer Noire. Ecrivain, il nous a laissé les traités suivants : *de diversis appellationibus*; *de ratione fidei*; *de Spiritus Sancti potentia*; *de symbolo*; *de vigiliis*; *de psalmodiæ bono*; *de lapsu virginis*. Il y a quelques années déjà, Dom Germain Morin a revendiqué pour l'évêque de Remesiana la paternité du *Te Deum* (voir *Echos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 209); et ce titre de gloire semble bien désormais lui appartenir. M. l'abbé W.-A. Patin, prêtre de la cour royale et vicaire à la collégiale Saint-Gaétan de Munich, a consacré à ce saint évêque une étude très méthodique, présentée comme thèse de doctorat en théologie à l'Université de Prague. Il montre d'abord que Nicéas est un théologien occidental qui, comme évêque, dépendait du patriarche d'Occident, c'est-à-dire du Pontife romain; qu'il a écrit en latin; que, par les grandes lignes de sa théologie, il se rattache aux Pères latins, et que ses écrits renferment des traces de l'influence exercée sur lui par le synode romain de 380. Puis l'auteur étudie les relations littéraires de Nicéas avec les autres écrivains ecclésias-

tiques : avec saint Cyprien, Novatien, Tertullien, saint Augustin (?), saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise, pour l'Occident; avec saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire le Thaumaturge pour l'Orient. Le chapitre le plus intéressant est celui qui analyse, d'une manière très logique, la théologie de Nicéas. Notons-y, en ce qui a trait au texte biblique, que l'évêque de Remesiana attribue le *Magnificat* à sainte Elisabeth. Notons-y aussi que ses œuvres renferment d'importantes données liturgiques. Enfin, un dernier chapitre est consacré au style et à la langue de Nicéas. Le travail de M. Patin est très soigné. Relevons-y seulement, p. 13, l'attribution à Phœbade d'Agen du *De fide orthodoxa*, qui appartient à Grégoire d'Elvire. Malgré quelques autres légères imperfections, il faut remercier le Dr Patin de nous avoir si bien fait connaître et aimer ce saint évêque du IV^e siècle qui fut un trait d'union entre l'Orient et l'Occident, un champion de l'orthodoxie catholique et un apôtre dont le zèle se trahit sans peine dans ses écrits. Les nombreux travailleurs qui voudront utiliser cette excellente monographie regretteront seulement l'absence d'un index alphabétique.

S. SALAVILLE.

G. BARDY, *Didyme l'Aveugle* (Etudes de théologie historique, 1). Paris, G. Beauchesne, 1910. In-8°, XII-279 pages. Prix : 6 fr. 50.

A côté des volumes destinés à former la *Bibliothèque de théologie historique*, et qui ne pourront être consacrés qu'aux grands docteurs et aux grands théologiens, il y avait place pour des études de moindre importance mais bénéficiant de la même méthode. C'est dans ce but que s'est ouverte, sous le titre d'*Etudes de théologie historique*, une nouvelle collection publiée, comme la première, sous la direction des professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris. M. l'abbé Bardy inaugure brillamment cette série par la thèse très soignée qu'il a consacrée à Didyme l'Aveugle, le dernier maître de l'école catéchétique d'Alexandrie. On sait que, sans mériter peut-être au pied de la lettre les éloges enthousiastes que lui ont décernés ses contemporains, Didyme est cependant une

des figures les plus curieuses du IV^e siècle. « Par la forme de sa pensée, par la multiplicité de ses aperçus théologiques, par l'influence qu'il a exercée et par les querelles qui se sont, deux siècles environ après lui, livrées autour de son nom, Didyme a tenu une place importante parmi les représentants de la pensée d'Origène et les théologiens du dogme trinitaire. » (P. 1.) L'ouvrage est clairement divisé. On étudie d'abord la vie de Didyme, puis ses œuvres, puis sa théologie : doctrine trinitaire, doctrine sur l'Incarnation et la Rédemption, sur l'Eglise et la vie chrétienne. Vient ensuite une analyse des sources où a puisé le docteur alexandrin, une étude sur l'érudition de Didyme, et un dernier chapitre concernant Didyme et les controverses origénistes.

Cet ouvrage mérite des éloges pour le sérieux du travail et la précision de la méthode. Nous aurions désiré y voir s'allier davantage à ces précieuses qualités de fond d'autres qualités de forme, de rédaction et de présentation extérieure qui sont parmi les bonnes traditions françaises. Avec ses nombreuses références insérées dans le texte en caractères identiques au reste, avec ses nombreuses et parfois très longues citations grecques ou latines (celles-ci sans être distinguées par des italiques), avec ses phrases assez fréquentes commençant en français et se terminant par une ou plusieurs lignes de grec qu'on laisse au lecteur le soin de traduire, ce volume me paraît avoir trop calqué le genre habituel aux travaux analogues qui nous viennent d'outre-Rhin.

Çà et là, M. Bardy minimise plus que de raison, nous semble-t-il, les données doctrinales de Didyme. Ainsi, p. 98, les textes cités expriment nettement la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, que le P. de Régnon (*Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. IV, p. 55) n'hésite pas à attribuer au docteur alexandrin, tandis que M. Bardy n'ose pas être affirmatif. La précision de Didyme au sujet du péché originel n'a pas de quoi surprendre autant qu'on veut bien le dire (p. 134). La portée des témoignages concernant la primauté de saint Pierre et de ses successeurs (p. 148) nous paraît trop atténuée. A propos de la chrismation, il est dit dans le texte (p. 150), que, selon Didyme, « l'évêque seul a le pouvoir de l'administrer »; or, la note 8 de la même page est ainsi libellée : « La chris-

mation est nettement distinguée du baptême; *peut-être* est-elle exclusivement réservée à l'évêque, à moins qu'il ne s'agisse ici de la bénédiction même du chrême. » La citation eucharistique faite p. 151-152 a une signification nettement réaliste et nullement symbolique.

L'auteur de cette thèse, qui est un jeune docteur en théologie, nous excusera de lui soumettre ces critiques. Elles nous mettent à l'aise pour saluer ses débuts qui, malgré les quelques défauts que nous nous sommes permis de relever, témoignent une excellente formation scientifique et de solides qualités.

S. SALAVILLE.

O. HABERT, *La religion de la Grèce antique*. Paris, Lethielleux, 1910. In-8°, xxiii-582 pages. Prix : 4 francs.

La librairie Lethielleux a entrepris une nouvelle collection intitulée : *Bibliothèque d'histoire des religions*. Le livre de M. l'abbé Habert, professeur au Grand Séminaire de Meaux, tiendra avec honneur sa place dans cette série d'études. Son objet même — *la religion de la Grèce antique* — ne nous permet pas de l'analyser longuement; mais les lecteurs des *Echos d'Orient* ne peuvent qu'être intéressés à la lecture de cet ouvrage de bonne vulgarisation scientifique, pour lequel M. Albert Dufourcq, professeur à l'Université de Bordeaux, a rédigé une suggestive introduction.

S. SALAVILLE.

Des heiligen Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des heiligen Matthæus. Neubearbeitet und herausgegeben von Max Herzog zu Sachsen. Ratisbonne, G. Manz, 1910. In-8°, xii-697 pages. Prix : 6 marks.

L'infatigable travailleur qu'est S. A. R. le prince abbé Maximilien de Saxe publie une nouvelle traduction allemande des homélies de saint Jean Chrysostome sur l'évangile de saint Matthieu. Cet ouvrage rendra service aux clercs de langue allemande qui n'ont pas la bonne fortune de pouvoir lire dans le texte grec les œuvres du grand docteur oriental.

S. SALAVILLE.

TH. GRANDERATH-C. KIRCH, S. J., *Histoire du concile du Vatican*, t. II. *L'ouverture du concile et les trois premières sessions*. Bruxelles, A. Dewit, 1908, in-8° 480 pages. Prix : 5 francs.

Ce second volume de l'édition française nous fait assister aux trois premières sessions du concile du Vatican et aux efforts de la minorité antiinfaillibiliste pour faire trainer les débats en longueur, afin d'ajourner autant que possible la question de l'infaillibilité du Pape. On devine l'intérêt qui s'attache à ces pages, dont il nous suffit de signaler ici la très consciencieuse documentation.

Je voudrais seulement attirer l'attention du lecteur sur ce qui concerne spécialement les Eglises orientales. Notons, à cet effet, quelques points en feuilletant le livre. On nous signale, p. 23, en note, 43 évêques orientaux présents à la troisième session; p. 23, note 3, les seize prélats orientaux signataires de l'un des contre-projets opposés à la définition de l'infaillibilité; p. 194-195, les déclarations faites par Mgr Valerga, patriarche latin de Jérusalem; par Mgr Youssef, patriarche melkite d'Antioche, et (p. 398-399) par Mgr Khayatt, archevêque chaldéen d'Amadija, au sujet des prétendus inconvénients que la définition aurait pour les Orientaux. Mgr Melchisedecian, évêque arménien d'Erzeroum, dit au concile (p. 218) que le grand mal des Eglises orientales venait du mode d'élection des évêques. Mgr Nasarian, de Mardin, signala dans l'absence de la loi du célibat ecclésiastique la grande plaie de l'Eglise d'Orient (p. 242) et exprima le désir (p. 243-245) que l'obligation de la récitation quotidienne du bréviaire fût imposée aux Orientaux comme aux Occidentaux. Mgr Stéfanopoli, archevêque grec de Philippes, ne fut pas de cet avis. Notons, comme détail curieux, le projet soumis par l'évêque de Paderborn de permettre aux prêtres de l'Eglise occidentale le port de la barbe. Enfin, tout le dernier chapitre du volume raconte brièvement les troubles de l'Eglise orientale pendant le concile (p. 410-437). L'agitation provoquée chez les Arméniens catholiques par la Bulle *Reversurus* (juillet 1867) avait peu à peu gagné tous les patriarchats des églises unies; chez les Arméniens, elle alla jusqu'au schisme, grâce aux moines de l'Ordre

de Saint-Antoine et à leur Abbé général, Mgr Casangian, le principal adversaire du patriarche Hassoun. Mgr Casangian ayant nié l'exactitude du compte rendu sténographique de son discours au concile du Vatican, un intéressant appendice (p. 438-451) fait bonne justice de cette négation et montre péremptoirement qu'il n'y a point eu falsification du texte par les sténographes conciliaires, mais interpolation intéressée de la part des Arméniens.

Plusieurs fautes d'impression, qui sont en même temps des entorses à l'orthographe, semblent dues à un défaut d'attention dans la correction des épreuves: ainsi p. 81, 4^e ligne, *chacun connaissaient*; p. 118, *limite*, quand il faudrait *limitent*; p. 250, *n'était pour n'étaient*; cf. p. 320 et 325, des exemples analogues, *Ortokioi* est excusable de la part d'Occidentaux, mais l'orthographe reçue est *Ortakeui*. Au lieu de *croire de tels gens* (p. 451), la vieille grammaire préférerait *de telles gens*. La correction laisse aussi parfois à désirer: p. 252, avant-dernière ligne *en estima autrement* mis sans doute pour *en jugea autrement*; nous signalons aussi, à cet égard, p. 336, les lignes 6 et suiv. où l'incorrection engendre l'obscurité; au lieu de *dans lequel cas* (p. 366), on dit mieux *auquel cas*. A la page 475, au lieu de: *Communautés des Grecs-unis*, il faut lire: *Communautés des Orientaux unis*.

Nous avons dit, en annonçant le premier volume, tout le bien que nous pensons de cette édition française. Nous prions le lecteur de voir dans les remarques ci-dessus notre désir d'aider les éditeurs à la rendre parfaite.

S. SALAVILLE.

M. TAMARATI, *L'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, avec 104 portraits et reproductions de monuments géorgiens, deux cartes géographiques et de nombreux documents inédits. Rome, chez l'auteur, 70, via Muzio Clementi, in-8°, xv-710 pages. Prix : 15 francs.

En publiant cet ouvrage, le R. P. Michel Tamarati, procureur des Pères géorgiens de l'Immaculée-Conception auprès du Saint-Siège, comble une importante lacune dans l'histoire des Eglises de rite oriental et des missions catholiques. L'Eglise géorgienne méritait de ne pas rester dans l'oubli. Elle

a, durant plusieurs siècles, ainsi que l'écrit l'auteur, « non seulement résisté héroïquement aux hérésies afin de conserver intacte sa foi primitive, mais encore supporté les assauts réitérés des ennemis les plus redoutables du christianisme et de la civilisation, de sorte qu'elle est devenue comme un éternel croisé, dont l'histoire n'est qu'un martyrologe continu ».

Ce livre, fruit de longues et minutieuses recherches, embrasse toutes les phases de cette histoire : la naissance de l'Eglise géorgienne, son développement et sa décadence, en touchant à toutes les questions connexes. Elle s'ouvre par de très utiles notions géographiques et ethnographiques, suivies d'un sobre résumé de l'histoire politique de la Géorgie. Les cartes, les illustrations, les reproductions de monuments en font une publication sinon de luxe, du moins très soignée à tous les points de vue. Ce n'est donc pas un travail de pure érudition, mais une œuvre de bonne et sérieuse vulgarisation, où tous ceux qui s'intéressent aux Eglises de rite oriental et aux choses du monde slave trouveront beaucoup à apprendre.

En ce qui regarde les origines, spécialement la tradition géorgienne de la sainte Tunique et de l'apostolat de saint André, le R. P. Tamarati ne prétend évidemment pas démêler définitivement la part de la légende et celle de l'histoire. On lui saura gré, du moins, d'avoir traduit de larges extraits des documents et exposé aussi clairement que possible ces difficiles questions. Les savants qui en auront le loisir pourront sans doute, un jour ou l'autre, faire bénéficier tel ou tel point de détail des lumières de la critique; mais il est plus que probable qu'il faudra longtemps encore nous résigner, en ces matières, à beaucoup d'incertitudes.

La liste des *catholicos* de Géorgie, malgré les obscurités qu'elle présente au point de vue de la chronologie, jusqu'assez avant dans le moyen âge, sera particulièrement utile. Si « *catholicos* d'Albanie » = « *catholicos* de Géorgie », comme il semble bien, le R. P. Tamarati aurait eu intérêt à connaître la lettre de Jean, patriarche de Jérusalem (575-593), aux *catholicos* d'Albanie, éditée en arménien par M. Karapet Vordapet (Etchmiadzin, 1896). Ce document est d'autant plus important qu'il

contient une affirmation très claire de la primauté et de l'infaillibilité du Pontife romain. (Voir *Echos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 171-172.)

Où l'historien se meut aisément et, grâce à l'abondance des documents, en pleine lumière, c'est dans les très intéressants chapitres consacrés aux missions catholiques en Géorgie depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours. Ce sont des pages fort attachantes, émouvantes souvent, que celles qui racontent les travaux et les fatigues des missionnaires qui se sont succédé dans ces régions du Caucase : Franciscains, Dominicains, Augustins, Carmes, Jésuites, Théatins, Capucins. Tentatives d'union en masse avec Rome, conversions individuelles assez nombreuses jusque sur le trône et aboutissant parfois au martyre; en outre, là comme partout, contribution importante des missionnaires à l'œuvre de la vraie civilisation, à la littérature chrétienne de la Géorgie, au mouvement intellectuel, etc. Pourquoi faut-il qu'aux persécutions des Mongols, des Turcs et des Persans infidèles, l'historien de l'Eglise géorgienne soit obligé d'ajouter celles des Grecs et des Arméniens schismatiques, plus tard celles des Russes, et aussi, hélas! celles des « faux frères »? Aussi, n'est-ce pas sans émotion que nous avons lu, dans la conclusion par laquelle le R. P. Tamarati termine son ouvrage, ces deux phrases que nous transcrivons ici pour souligner la portée et l'intérêt de ce livre au point de vue catholique: « Au point de vue spirituel, les catholiques géorgiens sont le peuple le plus malheureux du monde entier. Cependant, leur nombre n'est pas une quantité négligeable: ils sont à peu près 40 000, dont 8 000 suivent actuellement le rite arménien et le reste le rite latin. » (P. 677.)

L'excellent *Index* des noms propres, qui précède la table des matières, sera le bienvenu de tous les travailleurs. Dans le sommaire du chapitre x, je relève ce titre peu clair: « Dépendance originelle d'Antioche de l'Eglise géorgienne. » Malgré quelques autres incorrections de ce genre, peu nombreuses, d'ailleurs, et fort excusables, le livre est généralement d'agréable lecture. J'aurais mauvaise grâce à critiquer la bibliographie, d'autant que l'auteur, en plus des données recueillies dans les ouvrages consultés, nous donne de très larges

et très précieux extraits des archives du Vatican, de la Propagande ou des divers Instituts religieux, voire même du ministère français des Affaires étrangères, etc. Le R. P. Tamarati me permettra cependant de lui faire remarquer que, par modestie sans doute, il a laissé incomplète la liste, pourtant très longue, des sources consultées, par le fait d'y avoir omis ses deux ouvrages antérieurs, écrits en géorgien, mais avec citation des documents originaux : *Histoire du catholicisme en Géorgie* (844 pages. Tiflis, 1902) et *Recherches historiques en réponse aux écrivains arméniens qui nient l'existence des Géorgiens catholiques* (264 pages. Tiflis, 1904). Ils sont cités l'un et l'autre à la page 666, mais qui ira les chercher là, alors qu'ils devraient figurer dans la liste qui ouvre le volume ? J'ajoute qu'il n'eût peut-être pas été inutile de dire un mot de l'état actuel de l'Eglise orthodoxe en Géorgie : deux articles des *Echos d'Orient* (t. VIII, 1905, p. 177 seq; t. IX, 1906, p. 120 seq.) auraient pu facilement fournir la matière de ce résumé.

Pour ne point finir sur ces vétilles mon compte rendu, je tiens à répéter que *l'Eglise géorgienne* est un excellent livre auquel je souhaite beaucoup de lecteurs.

S. SALAVILLE.

S. VAILHÉ, des Augustins de l'Assomption, *Saint Euthyme le Grand*, moine de Palestine, 376-473. Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII-XIV (1907-1909). Paris, A. Picard et fils, 1909, in-8°, 105 pages.

Le R. P. Vailhé trace d'abord en quelques mots le portrait de Cyrille de Scythopolis (vi^e siècle), dont les traits saillants comme écrivain sont la simplicité, la clarté, l'élégance et une critique assez avertie pour son époque. Après avoir présenté au lecteur l'historien du grand moine palestinien et rappelé qu'à part la *Vita Theognii* et l'*Historia Abrahami*, les ouvrages de Cyrille attendent encore une bonne édition critique, l'auteur entre en matière.

A propos de la vie de saint Euthyme que nous ne pouvons songer à raconter ici, même en résumé, notre confrère nous renseigne sur le *typikon* des moines laurites de Palestine et d'ailleurs, dont le monachisme érémitique convient si bien au tem-

pérament imaginatif et ami du repos des Orientaux. La psychologie du saint moine, ses migrations, ses fondations diverses, son apostolat auprès des tribus arabes, ses luttes mouvementées en faveur de l'orthodoxie chalcédonienne qui, après bien des vicissitudes, finit par triompher définitivement en Palestine après la mort de saint Euthyme, au détriment provisoire de l'union avec Rome, sont décrits d'une manière vivante et même captivante.

Le silence plane aujourd'hui sur les ruines du monastère de Saint-Euthyme situées sur le riant mamelon de *Khan-el-Ahmar*, mais au XII^e siècle il existait encore, ainsi que l'église renfermant les reliques de l'illustre ermite.

Monastère, disons-nous, et non laure : car, avant sa mort, le Saint avait ordonné la transformation de sa laure en *cœnobium*. L'expérience, dit en substance le P. Vailhé, lui avait appris que, pour la plupart des candidats du monachisme palestinien, esprits grossiers et ignorants, la vie érémitique était un idéal auquel ne pouvaient aspirer qu'une élite de moines formés sérieusement à la vie de prière, de détachement et de charité fraternelle. Cette constatation, hélas ! est encore vraie de nos jours. Malheureusement, le grand laurite ne semble pas avoir pris garde que le cénobitisme pakhômien, basilien ou autre était encore trop idiorythme pour donner à un ensemble de sujets, dont l'éducation première laissait complètement à désirer, une formation monastique satisfaisante. La conduite observée par les moines de Palestine durant l'agitation monophysite nous fait toucher du doigt cette lacune de leur vie religieuse. Il est donc regrettable que saint Euthyme et les autres directeurs du monachisme de Palestine (et, ajoutons-nous sans crainte d'erreur, des autres pays de l'Orient) n'aient pas pensé à doter la vie monastique d'une règle plus pratique et plus éducative. Par suite, « la règle monastique resta fixée sur des cimes resplendissantes, mais peu accessibles, et la majorité des religieux, découragée par une ascension trop pénible, s'arrêta au pied de la montagne et tâtonna dans les brouillards. Depuis lors, elle n'en a guère bougé ». (*Saint Euthyme le Grand*, p. 64-66.)

A. CATOIRE.

TABLE DES MATIÈRES

TREIZIÈME ANNÉE 1910

I. — SOMMAIRE DES LIVRAISONS.

I. Janvier. — N° 80.			
I. Formation de l'Eglise de Chypre (431), S. VAILHÉ.....	5	III. Formation du patriarcat œcuménique de Constantinople, R. JANIN.....	135
II. Michel Glykas et l'Immaculée Conception, M. JUGIE.....	11	IV. Etude sur saint Luc le Stylite (suite), S. VANDERSTUYF.....	140
III. Etude sur saint Luc le Stylite (suite), S. VANDERSTUYF.....	13	V. Chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur (580-662), E. MONTMASSON.....	149
IV. La mort de Marc d'Ephèse, S. PÉTRIDÈS.....	19	VI. Lutte de l'orthodoxie contre l'union en Pologne avant 1772 (fin), J. BOIS.....	154
V. Le sous-diaconat dans l'Eglise grecque, A. CATOIRE.....	22	VII. Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites (1774-1790) (suite), P. BACEL.....	162
VI. Lutte de l'orthodoxie contre l'union en Pologne avant 1772 (suite), J. BOIS.....	25	VIII. Un témoignage oriental en faveur de la primauté et de l'infailibilité du Pape, au VI ^e siècle, S. SALAVILLE.....	171
VII. Règlement de l'Eglise arménienne-grégorienne en Russie.....	35	IX. Les catholiques de rite byzantin en Amérique, A. SHIPMAN.....	173
VIII. A travers l'orthodoxie, G. BARTAS.	42	X. La crise religieuse en Roumanie, JEAN-MARIE.....	183
IX. La crise religieuse en Roumanie, JEAN-MARIE.....	48	XI. Bibliographie.....	185
X. Bibliographie.....	50		
II. Mars. — N° 81.		IV. Juillet. — N° 83.	
I. La Τεσσαρακοστή du v ^e canon de Nicée (325), S. SALAVILLE.....	64	I. Les catholiques de rite byzantin en Amérique (fin), A. SHIPMAN....	193
II. A propos de la nouvelle anaphore égyptienne, P. DE PUNIER.....	72	II. Photius et l'Immaculée Conception, M. JUGIE.....	198
III. Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites (1774-1790), P. BACEL.	76	III. Exécution de l'empereur Maurice à Calamich en 602, S. VAILHÉ..	201
IV. Constantinople: Saint-André de Crisic, † J. PARGOIRE.....	84	IV. Les textes grecs du <i>Te Deum</i> , S. SALAVILLE.....	208
V. Lutte de l'orthodoxie contre l'union en Pologne avant 1772 (suite), J. BOIS.....	87	V. Formation du patriarcat œcuménique de Constantinople (fin), R. JANIN.....	213
VI. Règlement de l'Eglise arménienne-grégorienne en Russie.....	94	VI. Deux anomalies du droit d'appel dans l'Eglise orthodoxe, A. CATOIRE.....	219
VII. Le mouvement des Bulgares vers Rome en 1860 (fin), C. ARMANET.	101	VII. Etude sur saint Luc le Stylite (fin), S. VANDERSTUYF.....	224
VIII. Les œuvres de Jean Eugénikos, S. PÉTRIDÈS.....	111	VIII. Chronique religieuse de Russie, J. B.....	232
IX. Chez les Grecs orthodoxes, G. BARTAS.....	115	IX. La crise religieuse en Roumanie, JEAN-MARIE.....	242
X. Bibliographie.....	121	X. Les églises et les écoles contestées de Macédoine, G. BARTAS.....	244
III. Mai. — N° 82.		XI. Bibliographie.....	249
I. Saint André de Crète et l'Immaculée Conception, M. JUGIE....	129		
II. La double épiclesse des anaphores			

V. *Septembre.* — N° 84.

I. Le P. d'Alzon et l'Orient. A propos de son centenaire, M. JUGIE.....	257
II. Pour l'étude historique du christianisme, S. SALAVILLE.....	266
III. Formation de l'Eglise de Perse, S. VAILHÉ.....	269
IV. Les œuvres de Jean Eugénikos (fin), S. PÉTRIDÈS.....	276
V. Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites (suite), P. BACEL...	282
VI. Coup d'œil sur l'Eglise bulgare, E. GOUDAL.....	290
VII. Le conflit entre le Phanar et la Porte, G. BARTAS.....	296
VIII. Bibliographie.....	305

VI. *Novembre.* — N° 85.

I. La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens, S. SALAVILLE.....	321
II. Formation du patriarcat de Jérusalem, S. VAILHÉ.....	325
III. Inscriptions d'Iconium et de Nicoméde, S. PÉTRIDÈS.....	336
IV. L'éloge de Mathieu Cantacuzène, par Nicolas Cabasilas, M. JUGIE.	338
V. Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites (fin), P. BACEL.....	343
VI. Statuts de l'exarchat bulgare.....	351
VII. A travers l'Orient, G. BARTAS.....	356
VIII. Bibliographie.....	364
IX. Table des matières.....	380

II. — LISTE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS.

ARMANET (C.). — Le mouvement des Bulgares vers Rome en 1860 (fin).....	101	JUGIE (M.). — Le P. d'Alzon et l'Orient. A propos de son centenaire.....	257
BACEL (P.). — Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites (1774-1790), 76, 162, 282, 343	343	— L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas.....	338
BARTAS (G.). — A travers l'orthodoxie..	42	MONTMASSON (E.). — Chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur.....	149
— Chez les Grecs orthodoxes.	115	PARGOIRE (J.). — Constantinople: Saint-André de Crisis.....	84
— Les églises et les écoles contestées de Macédoine.....	244	PÉTRIDÈS (S.). — La mort de Marc d'Ephèse.....	19
— Le conflit entre le Phanar et la Porte.....	296	— Les œuvres de Jean Eugénikos.....	276
— A travers l'Orient.....	356	— Inscriptions d'Iconium et de Nicoméde.....	336
<i>Bibliographie</i> , 50, 121, 185, 249, 305, 300,	364	PUNNET (P. de). — A propos de la nouvelle anaphore égyptienne.....	72
BOIS (J.). — Lutte de l'orthodoxie contre l'union en Pologne avant 1772.....	25, 87, 154	SALAVILLE (S.). — La <i>Τεσσαρακοστή</i> du V ^e canon de Nicée (325).	64
— Chronique religieuse de Russie.....	232	— La double épiclese des anaphores égyptiennes.	133
CATOIRE (A.). — Le sous-diaconat dans l'Eglise grecque.....	22	— Un témoignage oriental en faveur de la primauté et de l'infaillibilité du Pape au VI ^e siècle.....	171
— Deux anomalies du droit d'appel dans l'Eglise orthodoxe.....	219	— Les textes grecs du <i>Te Deum</i>	208
GOUDAL (E.). — Coup d'œil sur l'Eglise bulgare.....	290	— Pour l'étude historique du christianisme.....	266
JANIN (R.). — Formation du patriarcat œcuménique de Constantinople.....	135, 213	— La consécration eucharistique d'après quelques auteurs grecs et syriens	321
JEAN-MARIE. — La crise religieuse en Roumanie.....	48, 183, 242	SHIPMAN (A.). — Les catholiques de rite byzantin en Amérique, 173,	193
JUGIE (M.). — Michel Glykas et l'Immaculée Conception.....	11	VAILHÉ (S.). — Formation de l'Eglise de Chypre (431).....	5
— Saint André de Crète et l'Immaculée Conception.....	129		
— Photius et l'Immaculée Conception.....	198		

VAILHÉ (S.). — Exécution de l'empereur Maurice à Calamich en 602	201	VANDERSTUYF (S.). — Etude sur saint Luc le stylite (suite et fin)	73, 140, 224
— Formation de l'Eglise de Perse	269	X... — Règlement de l'Eglise arménienne-grégorienne en Russie	35, 94
— Formation du patriarcat de Jérusalem	325	X... — Statuts de l'exarchat bulgare...	351

III. — BIBLIOGRAPHIE

ALÈS (A. d'). — <i>Dictionnaire apologétique de la foi catholique</i> (Fascicules II-IV)	126	370	BUREL (J.). — <i>Denys d'Alexandrie: Sa vie, son temps, ses œuvres</i>	309
AMAN (E.). — <i>Le protévangile de Jacques et ses remaniements latins</i>	365		BURY (J.-B.). — <i>Mutasim's march through Cappadocia in A. D. 838</i>	64
ARCHAMBAULT (G.). — <i>Justin. Dialogue avec Tryphon</i>	266		— <i>The embassy of John the grammarian</i>	123
ARNAUD (L.). — <i>A propos d'une traduction grecque de l'« Introduction à la vie dévote »</i>	63		CABROL (F.). — <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>	123
BAINVEL (J.-V.). — <i>De Scriptura sacra</i> ..	126		CAGIN (P.). — <i>Les noms latins de la préface eucharistique</i>	127
BARDY (G.). — <i>Didyme l'Aveugle</i>	375		— <i>Te Deum ou Illatio ? Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du « Te Deum »</i> ..	208
BATIFFOL (P.). — <i>Orpheus et l'Evangile</i> ..	367		CARRA DE VAUX. — <i>La doctrine de l'Islam</i> ..	250
BATTANDIER (A.). — <i>Annuaire pontifical catholique, 12^e et 13^e années</i>	315		CERNAIANU (C.). — <i>Biserica Si Românișmul, studiu istoric</i>	254
BAUDRILLART (A.). — <i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> ..	50		CHAINE (M.). — <i>La consécration et l'épîclèse dans le missel éthiopien</i>	372
BAUMGARTNER (E.). — <i>Eucharistie und Agape im Urchristentum</i>	305		CHARON (C.). — <i>Histoire des patriarchats melkites</i>	185
BETHUNE-BAKER (J.-F.). — <i>Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The bazaar of Heraclides)</i> ..	121		CHRYSOSTOMIKA. — <i>Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo. Fasc. II et III</i>	249
BIBLISCHE STUDIEN, t. XIV	311		COMPENASS (J.). — <i>Gregorios Presbyter. — Gregorios Lobrede auf die 318 Væter des Konzils zu Nikæa und Konstantin den Grossen</i>	63
BILZ (J.). — <i>Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses</i>	314		Congrès eucharistique international de Jérusalem (VIII ^e)	256
BECKENHOFF (K.). — <i>Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten</i>	256		Congrès eucharistique international de Cologne (XX ^e)	254
BISHOP (Edm.). — Voir CONNOLLY	190		CONNOLLY (R.-H.). — <i>A Homily of Mar Jacob of Serugh on the reception of the Holy Mysteries</i>	190
BONACCORSI (G.). — <i>L'Eucarestia e la Penitenza ne' primi sei secoli della Chiesa</i> (Traduction de l'ouvrage de Rauschen)	189		— <i>The liturgical homilies of Narsai, with an appendix by Edmund Bishop</i> ..	190
BORIS (M ^{SR}) et GÉRASIME (M ^{SR}). — <i>Sloujebnik</i> (Liturgikon slave-bulgare)	372		DECKER (M.) et RICARD (E.). — <i>L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles</i> (Traduction de l'ouvrage allemand de Rauschen)	189
<i>Bosporus</i>	125		DELATTRE. — <i>Découvertes mariales à Carthage</i>	314
BOUILLONNER (F.). — <i>Grégoire de Nazianze: discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée</i>	266		DELEHAYE (H.). — <i>Bibliotheca hagiographica græca, 2^e édition</i>	366
BRÉHIER (E.). — <i>Philon: commentaire allégorique des saintes lois</i>	266		DENNEFELD (L.). — <i>Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule</i> ..	314
BREWER (H.). — <i>Das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius</i>	315		DHORME (P.). — <i>La religion assyro-babylonienne</i>	308
			DJELGER (F.-J.). — <i>Der exorzismus im altchristlichen Taufritual</i>	253

DORSCH (E.). — <i>Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt</i>	310	tique.....	307
ENGDAHL (R.). — <i>Beitraege zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie, Texte und Studien</i>	54	KARABINOV (J.). — <i>Evhkaritcheskaja molitva (Anafora), Opyt istorikolitourgitcheskago analiza</i>	306
EUSTRATIADÈS (S.). — <i>Μιχαήλ τοῦ Γλυκῆ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια</i> ..	59	KIRCH (C.). — VOIR GRANDERATH.....	55
EVANGÉLIDÈS (T. E.). — <i>Ἡ νῆσος Σέριφος καὶ αἱ περὶ αὐτὴν νησιδεσ</i>	188	KRUMBACHER (K.). — <i>ΚΤΗΤΩΡ, ein lexicographischer Versuch</i>	60
FABRE (A.). — <i>Pages d'art chrétien</i>	305	— <i>Das programm des neuen Thesaurus der griechischen Sprache</i>	61
FRANCO (N.). — <i>La difesa del cristianesimo per l'unione delle Chiese</i>	318	LABOURT (J.). — <i>Cours supérieur d'instruction religieuse. Israël, Jésus-Christ, l'Eglise catholique</i>	61
GÉRASIME (M ^{er}). — <i>Sloujebnik na slavjanski i v' prevod na bulgarski jazik</i> .	372	LABRIOLLE (P. de). — <i>Tertullien: De Pœnitentia, de Pudicitia, de Præscriptione hæreticorum</i>	296
GASSISI (G. S.). — VOIR MAAS, MERCATI.	307	LAGRANGE (M.-J.). — <i>Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Reinach</i>	367
GÉNIER (R.). — <i>Vie de saint Euthyme le Grand (377-473)</i>	185	LAURENT (A.). — VOIR HEMMER.....	266
GLOBOKOVSKII (N. N.). — <i>Bogoslovskaja entsiclopedia, t. X</i>	188	LEBON (J.). — <i>Le monophysisme sévérien</i> .	368
GOTTWALD (J.). — <i>Die Stadtmauern von Galata</i>	125	LEBRETON (J.). — <i>Les origines du dogme de la Trinité</i>	372
GOUDARD (J.). — <i>La Sainte Vierge au Liban</i>	316	LEJAY (P.). — VOIR HEMMER.....	266
GOUSSEN (H.). — <i>Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber</i>	58	LELONG (A.). — <i>Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne: Epîtres, Martyre de Polycarpe</i>	266
GRANDERATH (Th.) et KIRCH (C.). — <i>Histoire du Concile du Vatican</i>	55	LEPIN (M.). — <i>La valeur historique du IV^e Evangile</i>	255
GRAPIN (E.). — <i>Eusèbe: histoire ecclésiastique, l. I à IV</i>	266	MAAS (P.), MERCATI (G.-S.), GASSISI (S.). — <i>Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie</i>	307
GRIVEC (F.). — <i>Vzhodno cerkveno vprasanje</i>	59	MADER (E.). — <i>Die Menschenopfer der alten Hebræen und benachbarten Vœlcher</i>	311
GUMMEY. — VOIR RILEY GUMMEY.....	191	MANGENOT (E.). — <i>Dictionnaire de théologie catholique (fasc. XXIX-XXXI)</i> .	370
HABERT (O.). — <i>La religion de la Grèce antique</i>	376	MARTIN (J.). — <i>Pétau (1583-1652)</i>	253
HEMMER (H.) et LEJAY (P.). — <i>Textes et documents pour l'étude, historique du christianisme</i>	266	MAXIMILIEN DE SAXE. — <i>Des heiligen Johannes Chryzostomus Homilien über das Evangelium des hl. Matthæus</i> ...	376
HEMMER (H.), OGER (G.) et LAURENT (A.). — <i>Les Pères apostoliques. I. Doctrine des apôtres, épître de Barnabé</i>	266	MERCATI (G. S.). — VOIR MAAS.....	307
HEMMER (H.). — <i>Les Pères apostoliques. II. Clément de Rome, épître aux Corinthiens, homélie du II^e siècle</i>	266	MÉRIDIÈRE (L.). — <i>Grégoire de Nysse: discours catéchétique</i>	266
HUGUENY (E.). — <i>Critique et catholique. I. Apologétique</i>	125	MILLER (W.). — <i>The marquise of Boudonitza</i>	192
JERPHANION (G. de). — <i>La carte d'Asie Mineure au 400 000^e de R. Kiepert. — Two new hittite monuments in the cappadocian Taurus</i>	64	— <i>The Frankish inscription at Karditza</i>	192
— <i>Hittite monuments of Cappadocia</i> .	314	— <i>The Catalans at Athens</i>	192
JORGA (N.). — <i>Geschichte des Osmanischen Reiches nach den Quellen dargestellt</i>	122	— <i>Monemvasia</i>	254
— <i>Istoria Bisericii Românești si a Vietii religioase a Românilor</i>	127	MILLET (G.). — <i>Byzance et non l'Orient</i> .	62
— <i>Studium Lipsiense. V. Der lateinischen Westen und der byzantinischen Osten in ihren Wechselbeziehungen während des Mittelalters</i>	190	MONNIER (H.). — <i>Du « casus non existentium liberorum » dans les Nouvelles de Justinien</i>	61
JOUON (P.). — <i>Le Cantique des cantiques, commentaire philologique et exégé-</i>		MORDTMANN (A. D.). — <i>Historische Bilder vom Bosphorus</i>	125
		NEDJIMIDIN (M.). — <i>Vœlkerrechtliche Entwicklung Bulgariens, seit dem Berliner Vertrag von 1878 bis zur Gegenwart</i>	51
		NETZHAMMER (R.). — <i>Während der Revolution durch Mazedonien</i>	308
		OGER (G.). — VOIR HEMMER.....	266

ORLOV (M. J.). — <i>Litourgia sviatago Vasilia Velikago. Pervoïe krititcheskoié izdanié</i>	309	SERVIÈRE (J. de la). — <i>La théologie de Bellarmin</i>	51
PALMIERI (A.). — <i>La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale</i>	58	SIDÉRIDÈS (A.). — 'Αρχίτας, Βασίλειος Ποστολνικός, Τοπογραφικά τοῦ μεγάλου Παλατίου καὶ τοῦ Ἱπποδρόμου Κωνοταντινουπόλεως.....	189
— <i>Dositheo patriarcha greco di Gerusalemme (1641-1707)</i>	250	Souben (J.). — <i>Le canon primitif de la messe</i>	127
— <i>Il progresso dommatico nel concetto cattolico</i>	314	STRAUBINGER (H.). — <i>Die Christologie des hl. Maximus Confessor</i>	57
PAPADOPOULOS (J.-B.). — <i>Théodore II Lascaris, empereur de Nicée</i>	187	STRUCKMANN (A.). — <i>Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien</i>	374
PATIN (W.-A.). — <i>Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe</i>	375	SUCIU (V.). — <i>Teologia dogmatică fundamentală</i>	306
PAUTIGNY (L.). — <i>Justin : apologies</i>	266	— <i>Teologia dogmatică specială</i>	306
PEARS (E.). — <i>The campaign against Paganism A. D. 324</i>	64	TAMARATI (M.). — <i>L'Eglise géorgienne des origines jusqu'à nos jours</i>	377
PETIT (L.). — <i>Typikon du monastère de la Kosmosotira, près d'Ænos (1152)</i>	192	TILLMANN (F.). — <i>Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen</i>	311
PÉTRIDÈS (S.). — <i>Le chrysobulle de Manuel Comnène (1148) sur les biens d'Eglise</i>	192	TISSERANT (E.). — <i>Ascension d'Isaïe</i>	127
— <i>Építaphe de Théodore Kamateros</i>	313	TOUSSAINT (C.). — <i>Épîtres de saint Paul, Leçons d'exégèse</i>	251
— <i>Le synaxaire de Marc d'Ephèse</i> ..	331	VACANDARD (E.). — <i>Études de critique et d'histoire religieuse, II^e série</i>	317
POSCHMANN (B.). — <i>Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian</i>	374	VAILHÉ (S.). — <i>Saint Euthyme le Grand</i>	379
POSSELT. — Voir WENZEL.....	311	VARAINE (F.). — <i>L'épiclese eucharistique. Etude de théologie positive et d'histoire liturgique</i>	371
POULPIQUET (A. de). — <i>La notion de catholicité</i>	253	VERDUNOY. — <i>L'Eglise apostolique, Actes d'apôtres, Épîtres, Apocalypse</i>	252
PUNIER (J. de). — <i>Le canon de la messe, d'après quelques travaux récents</i>	311	VIAUD (P.). — <i>Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de Saint-Joseph d'après les fouilles récentes</i> ...	364
RAUSCHEN (G.). — Voir DECKER, RICARD, BONACCORSI.....	189	VIREY (P.). — <i>La religion de l'ancienne Egypte</i>	191
REINACH (A. J.). — <i>La question crétoise vue de Crète</i>	186	WEHOFER (T. M.). — <i>Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn</i>	53
RENZ (F. S.). — <i>Die Geschichte des Messopfer-Begriffs</i>	62	<i>Weidenauer Studien</i>	312
<i>Revue biblique internationale. Tables générales comprenant les années 1900 à 1908</i>	364	WENZEL POSSELT. — <i>Der Verfasser der Eliu-Reden</i>	311
RICARD (E.). — Voir DECKER.....	189	WEIGAND (T.). — <i>Hannibals Grab</i>	125
RILEY GUMMEY (H.). — <i>The consecration of the Eucharist</i>	191	WIELAND (F.). — <i>Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der altar der vor-konstantinischen Kirche</i>	309
ROMEIS (C.). — <i>Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin</i>	374	— <i>Die Schrift « Mensa und Confessio » und P. Emil Dorsh</i>	310
RUINAUT (J.). — <i>Le schisme de Photius</i>	320	— <i>Der vorirenäische Opferbegriff</i> ...	310
SCHLEFER (J.). — <i>Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande</i>	253	ZOLOTAS (G. I.). — <i>Χακῶν καὶ ἐρυθραίων ἐπιγραφῶν συναγωγῆ</i>	186
SCHWALM (M. B.). — <i>La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ</i>	250	<i>Zwanzigster internationaler eucharistischen Kongress in Cœln</i>	254
SENDERENS (J.-B.). — <i>Apologie scientifique de la foi chrétienne</i>	59		



Echos d'Orient.

v.12-13 (1909-1910)

