

la perle qui se trouve dans les premiers. Il est vraisemblablement un morceau d'origine païenne repris par quelque commentateur gnostique. Tout au moins la démonstration qu'en a donnée Richard REITZENSTEIN dans ses *Hellenistische Wundertärlungen* (1) semble convaincante. D'autre part il est indubitable qu'une relation conduit du style eucharistique des *Actes de Thomas* à certains textes liturgiques chrétiens. Ainsi, une des oraisons de l'anaphore syrienne de Sévère d'Antioche dont l'original grec nous a été conservé (2), nous présente un remarquable exemple de la commémoration de différentes scènes de la passion dans une prière de communion comme nous en trouvons dans les *Actes de Thomas* (3).

(1) Leipzig, 1906, p. 103-150.

(2) Dans le texte grec de la *Liturgie égyptienne de S. Basile*, RENAUDOT, I, p. 75-76, correspondant au texte syrien de RENAUDOT, II, p. 328. Ce texte est de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Cf. aussi mon petit article *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia* dans Jb. Lw., II, 1922, p. 92-98.

(3) Il s'agit du chap. 158 du texte grec. [Sur les liturgies gnostiques, voir aussi JAKÉNÉE, *Adv. haer.* I, 13, 2 (P. G., VII, c. 579-582) et I, 21, 3 (*ibid.* 661-664).]

## II

## LES LOIS DE L'ÉVOLUTION LITURGIQUE

Nous avons défini la liturgie comparée comme une science empirique ; mais il ne faudrait pas se méprendre sur la portée de ce terme. En effet, la tâche de cette science ne se borne pas à la simple constatation de faits. Tout comme les sciences naturelles qui lui ont fourni le modèle de leurs procédés exacts, et la grammaire comparée qui lui est peut-être le plus apparentée, elle veut dégager de la multiplicité des faits constatés certaines lois qui la guideront à leur tour dans ses recherches ultérieures. Pour la pensée moderne, en effet, l'idée de science, au moins dans son sens rigoureux, est liée à l'établissement des lois d'une évolution quelconque. C'est ce qui distingue la science comparative liturgique de l'admirable érudition, que personne n'a le droit de sous-estimer, des grands liturgistes des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Il est donc essentiel de découvrir quelles sont les lois de l'évolution liturgique, en les déduisant des faits comparés l'un à l'autre. Une fois reconnues, elles serviront de norme pour l'explication de nouveaux faits que les sources feront connaître. Or, toute évolution consiste en un développement progressif de quelques formes plus anciennes vers des formes plus récentes ; sur quoi, deux questions se posent : quel est le sens de cette évolution, sa direction ; de quelle manière s'est-elle faite ?

## § I.

Pour peu que nous prenions contact avec les faits de l'his-

toire liturgique, nous nous trouvons en présence de deux antithèses : uniformité et variété dans la vie liturgique et dans chacune de ses formes d'une part ; sobriété et richesse d'autre part. Quelle est donc la direction suivie par l'évolution liturgique ? Quel est l'état le plus ancien : uniformité ou variété, sobriété ou richesse ?

Et tout d'abord, posons encore une fois l'hypothèse qu'une réglementation positive, soit de Notre-Seigneur soit des apôtres, aurait servi de norme pour son développement ultérieur. S'il en était ainsi, au moins pour un nombre de faits tant soit peu considérable, l'évolution liturgique se serait faite de l'unité vers la multiplicité, de l'uniformité vers la variété. Or, c'est précisément le contraire que nous constatons. Le dernier résultat de cette évolution est, dans l'Occident catholique, la prédominance presque illimitée du rite romain, dans l'Orient orthodoxe, le règne absolu et despotique de celui de Constantinople. Et c'est à mesure que nous remontons dans la suite des temps, que la variété liturgique augmente. Voici des exemples. Si nous nous bornons à considérer le territoire, en somme bien restreint, de l'Égypte que nous font connaître les fragments liturgiques sur papyrus, quelle variété n'y constatons-nous pas ! Et pourtant, la bonne collection *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus* de Charles WESSELY (1) ne donne pas encore l'ensemble complet des pièces découvertes jusqu'à ce jour ! Tout de même, quelle différence n'y a-t-il pas entre les textes de l'*Εὐχολόγιον* de la petite ville rurale de Thmuis (2) et ceux du rite copte postérieur, basés sur la coutume liturgique de la grande métropole d'Alexandrie ? Quelle différence encore entre l'*Εὐχὴ προσφύρου* de

(1) Publié dans P. O., IV, fasc. 2 et VIII, fasc. 3.

(2) Publié par G. WOBBERMIN, *Alchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens (Texte und Untersuch.)*, XVIII, 3 b), Leipzig, 1898 et réimprimé par F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905, II, p. 158-195. [Voir aussi la reconstitution de F. E.

Sérapion et l'anaphore dite, en grec, de saint Marc et, en copte, de saint Cyrille et qui au fond est l'anaphore ancienne d'Alexandrie ? Quelle différence aussi entre le rite urbain de Rome et celui de la petite ville ombrienne de Gubbio sur laquelle nous renseignons, entre 401 et 417, la lettre du pape Innocent Ier à Decentius l'évêque de cette ville (1) ? Combien différentes étaient, dans la Gaule mérovingienne, la liturgie locale d'Auxerre et celle d'Autun telles qu'elles nous sont présentées par les deux documents appelés communément *Missale Gothicum* (2) et *Missale Gallicanum Verus* (3) ? La même constatation résulte de faits d'un ordre tout différent. Les textes conciliaires nous font connaître certaines unifications liturgiques qui se sont opérées ici et là, à des époques relativement tardives, surtout en des territoires enclos dans les mêmes frontières politiques. Nous savons que, pour le royaume galicien des Suèves, au Nord de la Péninsule ibérique, cette unification eut lieu au premier concile de Braga, en 563 (4). Chez les Visigoths d'Espagne, elle est plus récente : elle date du 8<sup>e</sup> Concile de Tolède en 633 (5). Un pas en avant dans cette voie s'accomplit lorsque un territoire fermé adopte les usages d'un autre pays. C'est ainsi, par exemple, que le concile de Séleucie-Ctésiphon de 410 déclarait que l'Église persane se ralliait aux coutumes disciplinaires et liturgiques des frères d'Occident, c'est-à-dire des diocèses les plus rapprochés du pa-

BRIGHTMAN, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*, dans *Journal of Theol. Studies*, I, 1900-1901, p. 88-115 et 247-277. Sur le caractère très personnel de ces textes, cf. B. CAPELLLE, *L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse*, dans *Muséon*, LIX, 1946, p. 425-443.]

(1) P. L., XX, c. 551-561.

(2) P. L., LXXII, c. 225-318, d'après l'édition de MABILLON. La dernière édition est de H. M. BANNISTER, *Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary (Henry Bradshaw Society, LII)*, Londres, 1917.

(3) P. L., I, c., c. 339-342, d'après l'édition de MABILLON.

(4) MANSI, IX, c. 777 s.

(5) *Ibid.*, X, c. 666.

triarc de Antioche (1). C'est encore ainsi que l'évêque Pro-futurus de Braga demandait au pape Vigile des renseignements sur les usages liturgiques romains pour s'y conformer (2). Enfin, en 747, le synode de Cloveshoe décida d'accepter le rite purement romain pour toute l'Église anglo-saxonne (3).

Ces témoignages confirment ce que nous savons d'ailleurs par les arguments d'ordre interne. Les anciens textes liturgiques étaient pour la plupart des improvisations. C'est saint Justin qui l'atteste en nous disant que le *προεστώς* improvisait la grande prière eucharistique *ὅση δύναμις αὐτῷ* (4). Ces sortes d'improvisations étaient naturellement individuelles et par conséquent ne sortaient pas des limites de la communauté. Tout au plus, dans certaines de celles-ci, pouvait-on trouver, comme la tradition nous l'atteste avec toutes les garanties, des rédactions de textes liturgiques dues à quelque personnage ayant exercé un jour une influence sur elles. Cela eut lieu non seulement pour les titulaires de quelques sièges métropolitains ou patriarcaux, comme saint Basile de Césarée, Nestorius de Constantinople et Sévère d'Antioche, mais aussi pour d'humbles évêques de quelque petite ville de campagne, tels que Sérapion de Thmuis, Théodore de Mopsueste (5), Jean de Bosra, le contemporain de Sévère d'Antioche (6). Le culte des grands

(1) J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale (Notices et extraits de la Bibli. Nation. XXXVII)*, Paris, 1902, p. 20 s. (Traduction française, p. 266 ss.).

(2) P. L., LXIX, c. 15-19, et MANSI, IX, c. 29-33.

(3) MANSI, XII, c. 400.

(4) *Première Apologie*, chap. 69.

(5) Qu'il soit l'auteur d'une Liturgie, c'est un fait attesté par Léonce, *Contra Nestorium et Eutychen*, III, 19 (P. G., LXXXVI, c. 1368). Le texte syriaque de la Liturgie qui lui est attribuée par les nestoriens se trouve dans *Liturgia S. Apostolorum Adaei et Maris*, Ourmia, 1890, p. 32-39. Une traduction latine s'en trouve chez RENAUDOT, II, p. 70-75.

(6) Traduction latine, *ibid.*, p. 420-433. [Édition critique et version latine par H. G. CODRINGTON, dans *Anaphorae Syriacae*, t. I, fasc. I, Rome, 1939, p. 51-96.]

centres ecclésiastiques eux-mêmes porta longtemps un caractère tout local. C'est ainsi que, dans le sacramentaire dit léonien, nous retrouvons des textes liturgiques se référant aux vicissitudes des guerres de Justinien contre les Goths, et que les poésies d'un Cosmas l'Hagiopolite et d'un saint Jean de Damas abondent en passages qui n'ont de sens qu'à Jérusalem : *Χριστέ, σοὺ οἱ ὑπηρέται ἐκ Σιών Ἐλαιῶνος μέγα πρὸς ὄρος συνανήθων* (1) ou *τῷ ζωοδόχῳ σου πάφῳ παρεστῶτες* (2). Ces faits ne démontrent-ils pas d'une façon décisive qu'à Rome, au milieu du Ve siècle, et à Jérusalem, au VIII<sup>e</sup>, le texte liturgique avait un caractère si local qu'on ne pouvait l'employer ailleurs ?

Cependant, si le mouvement de l'évolution liturgique s'est porté vers l'unification de plus en plus prononcée, celle-ci s'accommoda très bien de certaines adaptations locales qui donnent l'impression d'un mouvement rétrograde. C'est qu'il semble essentiel à la liturgie de se faire aux situations concrètes des temps et des lieux. Dès que se sont formés les vastes territoires liturgiques, ils ne tardent pas à se désagréger en territoires plus petits dont les formes culturelles spéciales sont adaptées aux besoins locaux. Aucun domaine liturgique n'a, sans doute, été plus hermétiquement clos que celui de l'Église nestorienne, dont le rite a reçu une tournure si personnelle du travail de rédaction opéré par le catholique Iso'jabb entre 650 et 657 (3) : cela n'empêche pourtant pas que nous y trouvions d'assez notables variétés, au moins dans la disposition des péricopes, jusqu'au delà du second millénaire. Autre exemple : le typikon de Saint-Sabas qui finit par être adopté par tout l'Orient byzantin, s'y présente avec une variété presque infinie de formes selon les époques et les lieux. C'est ce qui ressort sans conteste

(1) *Τριπέδιον* (édit. rom.) *Μεγ. Παρασκ. φδής*, p. 676.

(2) *Παρακλητική* (édit. rom.), *Σπριχ. ἀναστ. ἡχ. α'*, σφβ. έστ., p. 3.

(3) Cf. ma *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 126.

de l'étude du tome III<sup>e</sup> de la description des manuscrits liturgiques conservés dans les bibliothèques orientales, publiée en russe par DMITRIEVSKI (1). Que l'on songe sur-tout à cette multiplicité de formes nationales et régionales qu'a revêtues le rite romain au cours du moyen âge ; que l'on pense au puissant courant qui se manifesta même après le concile de Trente et qui aboutit à la formation de tout un courant liturgique romano-gallican, et que l'on ait sous les yeux la multiplicité des *Propria* des diocèses et des ordres religieux de nos jours ! Mais naturellement, toute cette pullulation ne touche que des usages secondaires, ne porte que sur des phénomènes plus ou moins périphériques : elle laisse intacte la substance même des formes et des textes qu'a donnés à la liturgie l'uniformisation victorieuse.

Si maintenant nous envisageons la seconde antithèse, entre la sobriété et la richesse, nous constatons que l'évolution liturgique va de la première à la seconde. Pour en avoir la preuve, il suffit de comparer le récit du baptême administré par Philippe au bord de la route (*Actes*, VIII, 26-39) avec le rituel baptismal enrichi de tous les rites du catéchuménat tel, par exemple, que nous le présente l'Occident romain pour la seconde moitié du premier millénaire, tant dans l'ancien *Ordo Romanus* VII (2) que dans les divers *Sacramentaires Gélasiens* (3) et dans le *Sacramentarium Fuldense* (4). Ajoutons à cet exemple l'évolution de la cérémonie

(1) *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, III, Томск, II, p. 1-308.

(2) P. L., LXXXVIII, c. 993-1000. [*Ordo* XI dans M. ANDRIEU, *Les Ordres Romains du haut moyen âge*, t. II, Louvain, 1948, p. 365-447.]

(3) Par exemple dans celui du *Vaticanus Reginensis* 316, lib. I, 29-36 et 42-44. (P. L., LXXIV, c. 1084-1093 et 1110-1112, d'après l'édition de MURATORI). Édition critique de WILSON, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 48-60 et 84-87.

(4) Publié par G. RICHTER et A. SCHOENFELDER, *Sacramentarium Fuldense saec. X (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda)*, IX, Fulda, 1912, p. 329-355.

toute simple selon laquelle, au témoignage de saint Justin, on apportait au προσευχῆς des antiques réunions liturgiques le pain et le vin du sacrifice (1) : que l'on compare cette simplicité aux cérémonies splendides et compliquées de la μεγάλη εἰσόδος ou aux rites de la prothèse de la liturgie byzantine ! Et ce n'est pas seulement le rituel de l'offertoire qui a reçu un développement si extraordinaire. Dans toute la littérature des ordonnances pseudo-apostoliques concernant la réunion eucharistique, on ne trouve aucun texte euchologique avant la grande prière litanique qui fait suite aux lectures bibliques. Quel dénuement en comparaison des complications du début des liturgies actuellement en usage ! Inutile de parler du luxuriant développement de l'année liturgique qui a multiplié le nombre des fêtes de saints dans les proportions que nous savons.

Que si nous passons à l'examen des textes liturgiques eux-mêmes, nous voyons que leur transformation s'opère de la simplicité et de la brièveté vers une richesse et une prolixité toujours plus grandes. Cette affirmation pourrait être mise en défaut par l'examen du VIII<sup>e</sup> livre des *Constitutions apostoliques* avec ses textes tirés en longueur et surtout avec l'étendue démesurée de sa grande prière eucharistique. Mais dans ce cas spécial, il ne s'agit pas de textes vraiment liturgiques, formés à la suite d'une évolution spontanée et ayant été réellement employés par une communauté quelconque : c'est tout au contraire la production artificielle d'une sorte de formulaire idéal compilé par un lettré, au moyen d'éléments tirés des sources les plus diverses (2).

(1) *Première Apologie*, 65.

(2) On s'en convaincra en réunissant les résultats divergents acquis par Fr. SKUTSCH, *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie* dans *Kleine Schriften*, hersg. von W. Kroll, Berlin, 1914 ; par P. WENDLAND, *Zwei angeblich liturgische Gebete (Nachrichten der Göttinger Gelehrtengesellschaft der Wissenschaft)*, Göttingue, 1910 ; par Bousset dans le travail cité, p. 13, n. 1, et par moi-même dans un article qui sera cité, p. 57.

Et disons en passant que la séparation de ces éléments serait une œuvre très méritoire et parfaitement réalisable. Ainsi donc, la haute antiquité de ces morceaux ne constitue pas une vraie exception à la loi que nous énonçons plus haut.

Tout autre est le cas de la lecture liturgique de l'Écriture Sainte. Ici, on observe vraiment, tant pour la messe que pour le reste de l'office divin, une évolution en sens inverse. Presque partout, les péripeties se raccourcissent de plus en plus. Dans les offices romain et monastique, par exemple, il est très aisé de constater que ce qui reste de *scriptura currentis* n'est qu'une faible survivance d'une lecture qui autrefois comprenait toute la Bible, sauf les Évangiles. Ce phénomène rentre dans le cadre général d'un mouvement à rebours, analogue à celui que nous avons constaté tout à l'heure.

Un autre exemple bien marqué de ce mouvement rétrograde est fourni par le vaste domaine des anaphores jacobites (1). Leur modèle commun, la soi-disant liturgie de saint Jacques qui n'est autre chose que l'ancienne liturgie locale de Jérusalem, offre surtout dans l'action de grâces, une concision assez remarquable, et il existe des textes plus récents, que l'on peut attribuer avec assurance aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles et qui sont autrement prolixes. Je ne citerai que l'original syrien de l'anaphore du patriarche Jean I<sup>er</sup> (630-648), la première des anaphores jacobites qui fût écrite en syriaque et qui a été traduite et publiée par mon élève Henri FUCHS (2). Mais plus tard, on rédigea des formulaires nouveaux que l'on attribua, pour la plupart, aux apôtres ou à d'autres personnages de la plus vénérable antiquité et qui sont d'une brièveté extrême.

(1) Étudiées à fond dans la publication dont il va être question dans la note suivante, p. XXXI-LXXVI. Le meilleur tableau de toute cette littérature se trouve chez HANSSENS, III, 2<sup>e</sup> p., p. 598-615.

(2) *Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Jôhannân I* (L. Q. de Maria-Laach, IX), Munster-en-W., 1926.

En 1281 ou 1282, naquit même un résumé de l'anaphore de saint Jacques, dû à la plume du grand Grégoire ABOUL FARADJ BAR-EBRÂJÂ (1).

C'est à ce mouvement de recul que se rattache, mais à une époque notablement plus ancienne, l'évolution de la partie variable de la grande prière eucharistique romaine, la préface. Dans le *Sacramentaire léonien* (2), on en trouve un nombre considérable de textes plus ou moins prolixes. Ceux qui furent choisis par Grégoire le Grand pour être insérés dans sa rédaction officielle du sacramentaire romain et que nous retrouvons encore aujourd'hui dans nos missels, sont de médiocre étendue. Quant au formulaire le plus bref, celui de la *Præfatio communis*, il est certainement assez récent, car il est clair qu'il n'avait pas d'emploi en un temps où chaque messe avait sa préface propre. C'est, pour ainsi dire, le pendant romain de l'anaphore dite de saint Jacques due à Bar-Ebrâjâ (3).

Ajoutons un mot sur la manière dont s'évanouit la psalmodie primitive de la liturgie eucharistique. Anciennement, un psaume entier était chanté comme répons après la lecture de l'Ancien Testament. A Rome, ce chant fut plus tard reporté après l'épître. Et actuellement, ce psaume est réduit aux quelques versets soit du graduel ou du trait romains, soit du *Προκέλευρον* byzantin ou des pièces qui lui correspondent dans les autres liturgies non grecques. Même déliquescence se constate dans la messe

(1) Traduction latine chez RENAUDOT, II, p. 126-132; cf. aussi ma *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 316, n. 3.

(2) P. L., LV, c. 21-156 et ASSEMANI, *Codex liturgicus*, VI, d'après l'édition princeps de BIANCHINI. Édition moderne de C. L. FELTOE, *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge, 1896.

(3) Quant aux autres préfaces, celle de la Trinité, celle de la Sainte Vierge et celle des défunts (cette dernière était en usage à Strasbourg et, si je ne me trompe, dans plusieurs diocèses de France avant son introduction dans le culte universel), elles n'entrent pas en ligne de compte, car au fond, elles proviennent de la tradition gallicane.

romaine pour des pièces psalmodiques d'origine plus récente, telles que les antiennes de l'introït, de l'offertoire, et de la communion. Par quoi ont été causés ces phénomènes secondaires ? La *fragilitas carnis* est ici en cause, car l'évolution même de la simplicité primitive vers la richesse avait été poussée à un point qui exigeait des raccourcissements, étant donnée surtout la diminution du zèle religieux dont les sermons de la grande époque patristique nous donnent maints témoignages occasionnels.

### § 2.

Nous venons de voir comment les anaphores et les lectures bibliques, précisément deux des éléments les plus anciens de la liturgie, furent atteintes par le mouvement rétrograde et secondaire du raccourcissement. Ce phénomène est typique. Il est conditionné par l'action de la première des deux lois qui déterminent l'évolution liturgique. Je la nommerai *la loi du développement organique*, et donc progressif, de cette évolution. En principe, les éléments anciens n'étant pas tout de suite remplacés par d'autres tout à fait nouveaux, ceux-ci prennent d'abord place à côté des premiers. Bientôt ils se montrent plus vivaces, plus résistants et, lorsque se manifeste la tendance à l'abréviation, ce sont les éléments les plus anciens qui sont les premiers atteints : ils disparaissent complètement ou ne laissent que quelques traces.

Dans les deux exemples cités plus haut, ce développement aboutit à l'abréviation de pièces anciennes. Mais il va souvent plus loin. Reprenons en premier lieu le cas des lectures scripturaires déjà mentionné. Primitivement le système des lectures de la liturgie eucharistique était composé d'une double lecture de l'Ancien Testament, héritage du culte synagogaal. On ne tarda pas à y joindre une double lecture néotestamentaire, addition proprement chrétienne.

Or, partout, le développement liturgique s'est poursuivi dans le sens d'une suppression graduelle des lectures de l'Ancien Testament. Dans les rites vieux-gaulois, mozarabe, ambrosien et, pour autant qu'elle s'y trouvait, dans le rite romain, cette lecture avait été réduite à une seule péricope. A Rome, ce fut aux trois messes de la fête de Noël qu'elle se maintint le plus longtemps avant l'épître (1). Lorsque l'évolution fit un pas de plus, ce fut, à Rome, la lecture de l'Ancien Testament qui, au moins dans la majorité des cas, fut éliminée au profit de celle du Nouveau.

Le second exemple que nous apporterons est lui aussi tiré du cadre de la messe : c'est la disparition de la grande prière d'intercession qui suivait les lectures et qui est déjà attestée par saint Justin. Elle se survit dans les ecténies byzantines et leurs pendants orientaux ; dans la liturgie romaine, il n'en reste depuis très longtemps que cet *Oremus* qui précède l'offertoire sans avoir aucune attache avec lui (2). Ici l'élément, bien plus récent, de psalmodie introduite pour accompagner l'offrande de la communauté, a été préféré à ce morceau de la plus vénérable antiquité.

Si nous passons dans le domaine de l'office, nous trouvons des faits analogues, sur lesquels nous aurons encore à revenir : certains textes bibliques destinés à être chantés ont peu à peu cédé la place à des morceaux de poésie liturgique primitivement destinés à les accompagner. Pour le moment, il nous suffira de montrer cette évolution dans le canon byzantin où le texte biblique a succombé sous la charge du nouvel élément poétique. On commença par se borner à la récitation d'un nombre de versets scripturaires correspondant à celui des tropaires composant les odes

(1) Par exemple selon le *Comes de Murbach* publié par A. WILMART, dans *Revue Bénédictine*, XXX, 1913, p. 25-69.

(2) [Le pape Gélase introduisit une litanie analogue à celle des rites orientaux. Voir le texte et l'étude critique dans B. CAPELLE, *Le Kyrie de la messe et le pape Gélase*, dans *Revue bénédictine*, XLVI, 1934, p. 126-144.]

du canon. Ces quelques restes de l'ancien élément biblique finissent par disparaître à leur tour, remplacés par de nouveaux *στίχοι* courts et invariables que l'on intercale entre les tropaires poétiques, tels que *Δόξα σοι, Ἄγιοι τοῦ Θεοῦ πάσει σου, Δόξα σοι ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι, Ἄγιοι τοῦ Θεοῦ προσεύξατε ἐπὲρ ἡμῶν*. Ainsi le canon poétique devient quelque chose de tout à fait indépendant des cantiques scripturaires et on l'introduisit à peu près dans toutes les fonctions liturgiques, même dans celles qui ne comportent jamais la récitation de ces cantiques.

Là même où ne se produisit pas ce phénomène de raccourcissement, les nouveautés se montrent toujours plus vivaces. En Égypte, par exemple, l'antique schéma de quatre péricopes scripturaires s'est toujours conservé, mais il ne comprend plus que des textes néotestamentaires. Chez les Coptes pas plus que chez les Arméniens, on ne peut encore constater la disparition des cantiques bibliques, mais le nouvel élément est devenu autonome : les hymnes arméniennes qui tirent leurs noms de certains psaumes ou cantiques font suite, actuellement, à cet élément biblique que entre les versets duquel leurs strophes devaient être intercalées. La même chose se passe pour les *psalms* coptes qui sont destinés à remplir la même fonction (1).

Il peut aussi se faire que l'innovation ait amené la disparition d'éléments anciens sans raccourcissement. L'évolution de l'épîclèse en Égypte nous en offre un exemple très intéressant. Primitivement la prière impétratoire de la transubstantiation, ou, plutôt la prière demandant l'acceptation par Dieu du sacrifice eucharistique dont la première n'est que le développement, est placée avant le récit de l'institution. L'anaphore de Sérapion de Thmuis

(1) Cf. TER MICHAELIAN, *Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner geschichtlichen Entstehung*, Leipzig, 1905. Malheureusement nous ne possédons pas encore d'étude sur la poésie liturgique copte.

présente cette formule : *Πρόωσον, Κύριε, τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως* (1) et l'anaphore grecque attribuée à saint Marc, qui, dans sa traduction copte, est dite de saint Cyrille, a le texte suivant : *Πρόωσον, ὁ Θεός, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφορησεως τοῦ παναγίου σου Πνεύματος* (2). Plus tard, après le deuxième concile œcuménique de Constantinople, ces formules se développèrent en vraies épîcleses du Saint-Esprit, telle que celle-ci, que l'on trouve dans le fameux papyrus de Deir-Balyssch (3) : *Πρόωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ δόξης καὶ καταξίωσον καταπέμβου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ πόησον τὸν μὲν ἄρτον σώμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αἶμα τῆς καινῆς διαθήκης* (4). Plus tard encore, sous l'influence de la Syrie, s'introduisit en Égypte l'usage d'une épîclèse pneumatologique faisant plutôt suite au récit de l'institution. Il en résulta certains doublets même textuels : à l'expression *τὰ κτίσματα ταῦτα* du papyrus de Deir-Balyssch correspondait dans l'original grec de la liturgie copte de saint Cyrille, ces paroles : *τὰ τίμια δῶρα ταῦτα τὰ προκείμενα ἐνώπιόν σου, τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο* (5). Ces mêmes paroles prirent également place dans l'épîclèse qui suit le récit de l'institution. Mais il est facile à comprendre qu'à la longue, ces doublets ne furent plus

(1) Éd. WOBBERMIN, p. 5, l. 14 s.

(2) BRIGHTMAN, p. 132, l. 13 s.

(3) Publié par D. P. de PUNIER, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*. (Reprinted from the *Eucharistic Congress Report*), Londres, 1909. L'édition la plus commode se trouve maintenant chez WESSLEY, *Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus*, p. (200-205), P. O., XVIII, p. 424-429. [Voir l'édition nouvelle, comprenant des fragments inédits, de C. H. ROBERTS et B. CAPELLE, *An Early Eucharistic Liturgy*, Louvain, 1949. Ce type d'épîclèse se trouve aussi dans un fragment copte du VI<sup>e</sup> siècle, publié par L. TH. LEFORT, *Coptica Louanensia*, dans *Muséon* LIII, 1946, p. 22-24.]

(4) WESSLEY, p. 426. ROBERTS, p. 24.

(5) Cf. BRIGHTMAN, p. 179.

supportables bien qu'aucune tendance à l'abréviation de l'anaphore ne se soit fait sentir. C'est la raison pour laquelle l'ancienne prière impétraire de la transsubstantiation développée en épicièse pneumatologique se maintint avec tout son formulaire précisément à l'endroit où, en Égypte, elle n'est pas primitive, c'est-à-dire après le récit de l'institution.

Mais revenons encore une fois au développement du canon byzantin. La suppression du texte biblique en faveur de l'élément poétique ne s'est pas produite pour tout le cours de l'année : le texte des cantiques s'est conservé aux temps où on leur adjoignait les *Τριώδια*, c'est-à-dire pendant le carême et les cinquante jours de Pâques à la Pentecôte. De même, dans le rite romain, au lieu de ce rudimentaire *Oremus* dont nous avons parlé, toute la grande prière supplicatoire de l'antique Rome chrétienne s'est conservée au Vendredi-Saint dans les *Orationes sollemnes* qui suivent le chant de la passion. Ces deux phénomènes nous amènent à formuler une seconde loi de l'évolution liturgique : les états anciens se maintiennent avec plus de ténacité dans les temps les plus sacrés de l'année liturgique. J'en ai déjà traité dans mon article *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit* (1). Mais que l'on me permette d'en donner encore quelques preuves. Dans la liturgie romaine, la conservation de l'*Oratio super populum* avec son *Humiliate capita vestra Deo* s'ajoute aux deux cas que nous venons de constater. Son parallèle oriental est tout à fait universel et se trouve déjà dans deux fragments de papyrus de Berlin et de Heidelberg, publiés par Hans LIERTZMANN (2). Le fait que ce type de prières se trouve déjà dans le papyrus de Berlin est des plus significatifs, car celui-ci est vraiment très ancien : en parlant du Christ,

(1) Jb. Lw., VII, 1927, p. 1-23.

(2) *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingue, 1927, p. 213-228.

il l'appelle encore *Παῖς* et non *Υἱός* de Dieu, ce qui le rattache directement à la *Διδαχὴ*. Il en résulte que l'oraison romaine est, elle aussi, probablement primitive et qu'autrefois on la trouvait à chaque messe. Et en effet, si aujourd'hui elle ne se rencontre plus que dans les seules messes du carême, plus on remonte dans l'examen des anciens sacramentaires, plus son usage est étendu (1). Dans le même ordre de faits, nous devons ranger les trois traits du premier dimanche de Carême, du dimanche des Rameaux et du Vendredi-Saint qui sont un psaume entier, ainsi que le premier répons du premier dimanche de l'Avent, qui est si remarquablement développé. Autres exemples tirés de la liturgie milanaise. La vieille litanie, d'une tournure si orientale, ne s'y est conservée qu'aux dimanches de Carême (2). Le Jeudi-Saint, nous y trouvons encore une oraison *post sanctus* qui est absolument gauloise et le Samedi-Saint, une oraison *post pridie* de même caractère (3). Ces prières, aux jours les plus solennels de l'année ecclésiastique, nous ramènent à l'époque où, dans la ville de saint Ambroise, la liturgie romaine n'avait pas encore remporté la victoire sur l'antique coutume locale. Dans le rite byzantin orthodoxe, des faits tout aussi caractéristiques correspondent à ceux que nous avons cités à propos de l'antiphonaire romain. Ce n'est plus qu'au *Méyas 'Εσπερινός* des fêtes de Noël et de l'Épiphanie qu'on

(1) Je ne puis donc accepter l'hypothèse proposée par J. A. JUNG-MANN dans son livre d'ailleurs très instructif *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Gesch. des innerkirchlichen Lebens, III/IV)*, Innsbruck, 1932, que les oraisons romaines *super populum* seraient un développement secondaire provenant de la pratique pénitentielle. Cf. dans le même sens le compte rendu de Th. KLAUSER dans le Jb. Lw., t. XII, 1932, p. 391-396. [Le P. Jungmann a précisé et restreint le sens de sa thèse dans *Missarum Sollemnia*, t. II, Vienne, 1948, p. 517-523.]

(2) Cf. *Missale Ambrosianum duplex*, éd. A. RATTI et M. MAGISTRETTI, Milan, 1913, p. 121 s. et 136.

(3) *Ibid.*, p. 220 et 228.



chante en entier les psaumes 86, 66, et 92 unis à des morceaux poétiques (1). Pendant la vigile pascale, après la longue série des leçons, le *Benedicite* des trois Jeunes Gens est chanté avec ce court refrain invariable : *Τὸν Κύριον ἡμεῖς καὶ ὑπερφύοιτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας* et, au lieu des simples stiques alléluatiques, on chante le psaume 81 en entier (2). Le rite copte, de son côté, nous offre un parallèle à la conservation de l'ancienne litanie milanaise : au jour du Jeûne des Ninivites et pendant tout le carême, aux trois oraisons habituelles pour le patriarche d'Alexandrie, pour l'évêque du diocèse et pour la communauté locale, s'ajoute un antique formulaire litanique grec, curieux par sa structure et surtout par les génuflexions qui l'accompagnent (3). Au rite grec, la lecture patristique de l'*ὄρθρος* n'existe plus, de nos jours, que pendant le carême, tandis que, pour le XI<sup>e</sup> siècle, le typikon de la *Μονὴ τῆς Ἐὐσεβείας* (4) atteste que l'usage était encore presque universel. Dans un ancien typikon du Mont Sinai (5), les *Κωνωνικά* sont, aux dimanches du carême seulement, remplacés par un texte invariable qui présente tous les caractères de la plus haute antiquité. Dans ce cas, cependant, on pourrait supposer qu'il s'agit d'une parure secondaire dont se serait enrichi le texte quadragésimal. Ce n'est qu'en comparant entre eux les autres faits où s'est exercée l'action de la loi que nous étudions, c'est-à-dire par la méthode comparative, que l'on peut discerner le vrai sens de ce dernier phénomène. Si nous nous retournons vers Rome, nous voyons le même cas pour toute une série de particularités du temps de la Passion et de la semaine pascale, auxquelles on est souvent incliné à donner une interprétation symbolique

(1) *Μηναία*, édit. rom., II, p. 653-656 et III, p. 121 s. et 129.

(2) *Τριώδιον*, édit. rom., p. 757-760.

(3) BRICHTMAN, p. 159.

(4) Publié par ДМИТРИЕВСКИ, *Описаніе*, etc., I, p. 256-614.

(5) *Ibid.*, p. 172-224. Le texte en question se trouve p. 187.

et édifiante. Je cite en premier lieu l'absence d'hymnes dans l'office tant du *Triduum sacrum* que de la semaine pascale : ce n'est évidemment pas une expression de la douleur ! Ajoutons-y l'emploi des crécelles depuis le *Glória* du Jeudi-Saint jusqu'à celui du Samedi-Saint : ce n'est que le maintien de l'usage des simandres de bois de l'antiquité chrétienne que connaît encore l'Orient moderne et qui jouent un rôle même dans la poésie arabe préislamique (1). Parlons encore de l'absence d'intrôit, d'offertoire et de communion, c'est-à-dire de toute cette psalmodie antiphonée d'introduction récente, à la messe du Samedi-Saint et d'intrôit à l'office des Présanctifiés du Vendredi-Saint. Vraiment il est inutile de chercher à ces phénomènes des explications plus ou moins artificielles ! Plus évidente encore est l'explication que l'on doit donner à l'omission du *Credo* et de l'*Agnus Dei* à la messe du Samedi-Saint : ce n'est que l'omission traditionnelle de deux morceaux introduits le premier au XI<sup>e</sup> siècle (2), le second au temps de Serge I<sup>er</sup> (687-791) (3). Un dernier exemple : la messe du Jeudi-Saint contient encore un élément disparu partout ailleurs : ce sont les paroles *pro nostra omniumque salute* du *Qui pridie* où elles précèdent le mot *pateretur*. Elles étaient, comme le démontre le rite ambrosien (4), d'un usage encore général lorsque le texte du Canon romain fut accepté à Milan.

Parfois nous pouvons dater avec quelque précision l'état de choses ainsi conservé : l'absence de l'*Agnus Dei* nous

(1) Cf. les citations chez D. TOR ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsala-Stockholm, 1926, p. 37 et F. BURL, *Das Leben Muhameds, deutsch von H. H. SCHRAEDER*, Leipzig, 1930, p. 65.

(2) Et précisément par le pape Benoît VIII à la demande de l'empereur Henri II, comme l'atteste Bernon de Reichenau, *De quibusdam rebus*, etc., 2 (P. L., CXLII, c. 1060 s.).

(3) *Liber Pontificalis*, éd. DUCHESNE, Paris, 1886, I, p. 376.

(4) Où elles se trouvent dans le *Qui pridie* évidemment emprunté au rite romain : *Missale Ambrosianum duplex*, p. 219.