

entendit pour la première fois une bouche chrétienne chanter le trisagion biblique. Et quand fut venu le moment où les difficultés envisagées par saint Paul dans sa seconde épître aux Corinthiens obligèrent de séparer l'eucharistie sacramentelle du repas des Agapes, on l'aura uni au service du dimanche matin qui, jusqu'alors, avait été aliturgique et ne comprenait que des lectures et des prières pour l'instruction et l'édification des fidèles. Ce sera sans doute alors que se sont fusionnés les dérivés de l'ancienne action de grâces après le repas juif et de la prière de l'ancienne synagogue qui est devenue l'introduction au *Šema* matinal actuel. Tel est le point de départ de toute l'évolution des anaphores orientales et de leursendants occidentaux. Quant au formulaire de l'Ἀποστολικὴ Παράδοσις, il semble bien que, par goût d'archaïsme, Hippolyte, son auteur, l'ait composé pour revenir à un état de choses antérieur à cette fusion, attitude parfaitement compréhensible chez l'antipape opposé à saint Calixte qu'il ne cessait d'accuser d'innovation. C'est dans ce sens que je voudrais corriger légèrement aujourd'hui ce que j'ai écrit sur les relations entre l'anaphore et le *Jézér* dans mon article *Trisagion und Qeššá* (1). En tout cas, il y a là des problèmes que Hans LIEZMANN n'a pas envisagés dans son livre *Messe und Herrenmahl* (2). C'est une des lacunes de cet ouvrage dont d'ailleurs il faut se servir avec précaution. En vérité ces problèmes s'imposent inéluctablement à tous ceux qui veulent appliquer aux textes la méthode comparative.

(1) Jb. Lw., III, 1923, p. 18-32.

(2) Bonn, 1926.

IV

LA PRIÈRE LITURGIQUE

Le chapitre précédent a montré combien la méthode comparative pouvait répandre de lumière sur l'histoire des grandes unités liturgiques. Nous allons voir qu'elle n'en illustre pas moins les éléments très divers qui en remplissent la structure.

Ces éléments sont de deux sortes : ce sont des textes ou des actions liturgiques.

§ I.

Étudions d'abord les textes liturgiques et, en premier lieu, les prières qui, en principe, sont écrites en prose. Ce que nous avons dit de la structure de la grande prière eucharistique nous a d'ailleurs déjà conduits à cette étude.

La première tâche de l'étude comparée des textes liturgiques est de nature purement philologique. Il faut tout d'abord en établir l'histoire et, autant que possible, faire la reconstitution critique de leur état primitif. Ce travail est tout particulièrement nécessaire quand un texte est conservé en diverses rédactions et, ce qui est très fréquent, en des langues différentes. On voit immédiatement que la connaissance des langues est de toute nécessité pour ce genre d'études et l'on doit ajouter que l'on ne peut aborder la liturgie comparée sans une science étendue des langues orientales. Souvent il faudra partir de traductions orientales pour reconstituer la forme primitive d'un texte grec original. Dans ce cas, il faut avant tout s'être rendu compte du genre

de traduction employé et avoir acquis une sérieuse connaissance du lexique du traducteur. Un point non moins délicat sera de deviner les particularités grammaticales et stylistiques de l'original, car on ne peut se contenter d'une rétroversion littérale en grec faite au petit bonheur. Il faudra se montrer particulièrement prudent lorsque le texte étudié a passé d'un domaine liturgique à un autre, d'une région, d'une confession à une autre. Dans ce cas, des variantes qui le rapprocheraient d'un autre formulaire, originaires de sa nouvelle patrie, devraient en bonne méthode être déclarées sans valeur.

Ces remarques préalables étant faites, occupons-nous une dernière fois de la grande prière eucharistique en portant notre attention sur ses formulaires orientaux les plus importants. De nouveaux horizons ont été ouverts ici par le R. P. Jérôme ENGBERDING dans son beau travail *Das eucharistische Hochgebet der Basilienliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (1). Jusqu'à présent, il n'a pu encore examiner que l'*Eucharistia* proprement dite, c'est-à-dire jusqu'au récit de l'institution. Nous avons de ce texte une rédaction byzantine conservée en un nombre à peu près incalculable de manuscrits en langue grecque (2) et dans des versions géorgienne (3), slave (4), arabe (5) et syriaque (celle-ci employée jadis par les communautés melkites) (6), une rédaction syriaque plus ancienne appar-

(1) Munster-en-W., 1931.

(2) *Ibid.*, p. XXV-XXXI. Ajoutez-y les ms. du XII-XVII^e siècle conservés à Athènes et indiqués chez P. N. TREMPERAS, *Al' tpeťs Aevopytkaĳaĳ karà toũs èv 'Aθŷnas Kàdũkas (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 15)*, Athènes, 1935, p. 161-194, qui forment la base de cette édition, remarquable surtout par le savant commentaire qui l'accompagne et qui est tout pénétré de l'esprit de liturgie comparée.

(3) *Ibid.*, p. XXXIV et XLVI s.

(4) *Ibid.*, p. XXXII, XLIV et LX-LXII.

(5) *Ibid.*, p. XXXIII, XLVI et LXIII.

(6) *Ibid.*, p. XXXII s., XLV s. et LXII s.

tenant au monde des anaphores jacobites (1) et un ancien texte arménien de l'époque des grands traducteurs du Ve siècle qui s'oppose au groupe formé par les deux recensions précédentes (2). Ce matériel permet de reconstruire la forme originale d'une prière eucharistique évidemment créée par un théologien d'une individualité bien marquée qu'il est aisé de reconnaître pour le grand Basile. Mais des fragments arméniens, mêlés à une version en cette langue du texte proprement byzantin (3) et surtout une rédaction égyptienne de cette prière, conservée en grec, en copte et en éthiopien (4), nous permettent de remonter plus haut encore jusqu'à la forme native de l'anaphore cappadoicienne qui forma la base de la refonte personnelle de saint Basile.

Même diversité de sources pour la tradition textuelle de l'*Anaphore* dite de saint Jacques, c'est-à-dire pour l'anaphore de l'Église de Jérusalem. Dans ce cas, le texte grec lui-même présente plusieurs recensions (5); de plus, on en

(1) Le texte en a été publié dans le *Missale de Šarīfah*, p. 172-196. Trad. lat. de A. MASIUS dans le *Codex liturgicus d'ASSEMANI*, IV, p. 212-229 et chez RENAUDOR, II, p. 543-560. Cf. ENGBERDING, p. XXXIV s., XLVIII s. et LVII-LXX et HANSENS, III, 2, p. 599.

(2) Publiée par CATERGIAN-DAŠIAN, *Die Liturgien bei den Armeniern*, Vienne, 1897, p. 180-216. Cf. ENGBERDING, p. XXXIV, XLVII s. et LXX-LXXXIII et HANSENS, p. 585.

(3) Publié aussi par CATERGIAN-DAŠIAN, p. 411-429. Cf. ENGBERDING, p. LXIV-LXVII.

(4) Cf. ENGBERDING, p. XXXV-XXXVII, où les éditions des trois textes sont indiquées, XLIX s. et LXXXIII-LXXXVII, et HANSENS, p. 632.

(5) Cf. HANSENS, p. 587-591. Il faut distinguer la recension hiérosolymitaine représentée par les témoignages patristiques et la majorité des ms. les plus anciens et même encore par quelques ms. du XIV^e ou XV^e siècle; une recension du patriarchat d'Antioche représentée par le ms. *Vaticanus graecus* 228r de l'an 1207 dont le texte, en substance beaucoup plus ancien, provient de Damas et a été publié par Cozza-Luzzi dans la *Nova Patrum Collectio* d'Angelo Mai, X, 2, p. 37-110; une recension de Salonique représentée par le ms. grec 2509 de la Bibliothèque Nationale de Paris et par le *textus receptus* employé jusqu'à nos jours dans l'île de

possède des versions géorgienne (1) et slave (2) ; il faut y ajouter la version syriaque des Jacobites dont il y a même des recensions diverses (3), une traduction éthiopienne (4) basée sur cette recension syriaque, un texte arménien (5) provenant d'une autre recension syriaque, autrefois en usage dans l'Église des Julianistes disparue depuis quelques siècles, des fragments d'une traduction copte (6) et enfin, pour certaines oraisons, une traduction latine (7).

Troisième exemple : une longue discussion s'est engagée entre Théodore SCHERMANN et moi au sujet des relations de l'*Anaphore byzantine de saint Jean Chrysostome* et de la li-

Zante. Il existe une édition synoptique des diverses recensions, excepté celle de Damas, dans SWAINSON, p. 214-330. [Édition critique par B. MERCIER, dans P. O., XXVI, f. 2, Paris, 1946.]

(1) Éditée par Кéксэлдзэ, *Древне-Грузинский Архивариатон*, Tiflis, 1912 ; trad. angl. de F. C. CONYBEARE et C. WARDROP, *The Georgian Version of the Liturgy of St James*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, XVIII, 1913, p. 396-410.

(2) Publiée par P. SYRKU, *K Istorii ispravlenija knig v Bolgarii v XVI věkě*, I, fasc. 2, Saint-Pétersbourg, 1890, p. 179-218 ; cf. *ibid.*, p. XC-XCV et GOUSSEN, O. C., N. S., III, 1913, p. 3 s. dans sa publication *Die georgische « Petrusliturgie »*, *ibid.*, p. 1-15. Selon SYRKU, l'auteur de cette version serait le patriarche bulgare Euthyme, mort en 1404. Mais son œuvre ne serait-elle pas un simple remaniement d'un texte préexistant ?

(3) D'une recension, qui a pour auteur Jacques d'Édesse, nous avons l'édition critique de A. RÜCKER, *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des J. (L. Q., IV)*, Munster-en-W., 1923. Cf. aussi HANSENS, P. 592-594.

(4) Publiée et traduite par EURINGER, *Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn, nach dem Ms. aeth. 74 der Bibliothéque Nationale zu Paris*, O. C., N. S., IV, 1914-1915, p. 1-23.

(5) Publié par CATERCIAN-DAȘIAN, p. 435-450 ; traduit en latin et étudié par moi dans O. C., N. S., VII-VIII, 1918, p. 1-32.

(6) Sur le commencement d'un texte copte tout à fait différent des trois autres recensions, cf. mes indications dans O. C., S. 3, II, 1927, p. 379. Un texte copte des prières du baiser de paix et de la fraction basé sur la recension grecque se trouve dans la liturgie copte dite de S. Basile (*Ordo communis* avec anaphore dite basilienne) ; cf. RENAUDOT, I, p. 12 et 19 s.

(7) Cf. les indications réunies par BRIGHTMAN, p. LIV où il fait ajouter le *Sacramentarium Fuldense*, éd. RICHTER-SCHOENFELDER, p. 23.

urgie urbaine de Constantinople dont les Nestoriens emploient un remaniement syriaque dit *Anaphore de Nestorius* (1). Malgré les objections de Schermann, j'avais cru pouvoir soutenir que cette forme était antérieure au texte chrysostomien qui est plus bref et qui aurait été un remaniement du texte conservé par les Nestoriens. Mais les enquêtes de P. ENGBERDING ont démontré le contraire avec une clarté évidente. Ce fut plutôt Nestorius qui soumit le formulaire dit de saint Jean Chrysostome à une amplification toute personnelle et d'un caractère théologique très prononcé, toute semblable, quant au procédé, à l'œuvre liturgique de saint Basile. Mais le texte créé par l'hérésiarque n'a pu se maintenir dans l'usage orthodoxe, et, à sa place, on a repris l'ancien formulaire.

Il n'est pas difficile de déterminer les influences qui conditionnèrent la propagation des textes susdits. La diffusion du monachisme répandit dans presque tout l'Orient le formulaire lié au nom du grand représentant de l'idée monastique, saint Basile. Ce fut l'importance de la Ville sainte qui fit gagner tant de terrain à la *Liturgie de saint Jacques*. Enfin le développement de la crise nestorienne introduisit en Perse, devenue la patrie du nestorianisme, l'anaphore composée par Nestorius.

D'ailleurs la propagation d'un texte liturgique sur une terre étrangère ou dans quelque confession nouvelle et, en

(1) En voir le texte syriaque dans *Liturgia S. Apostolorum Adaei et Maris*, Ourmia, 1890, p. 40-51. Trad. lat. chez RENAUDOT, II, p. 620-642. Cf. mon étude *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius*, Xpocoρρoukâ, Rome, 1908, p. 771-887 et mon article *Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie*, dans *Theologie und Glaube*, V, 1913, p. 299-313 ; ma restitution du texte grec dans *Die Konstantinopolitanische Messliturgie vor dem IX. Jahrhundert* (*Kleine Texte*, XXXV), Bonn, 1909 ; Th. SCHERMANN, *Die griechischen Liturgien* (*Bibliothek der Kirchen-väter*, V), *Einleitung*, p. 199-200 et sa polémique dans *Theologie und Glaube*, V, 1913, p. 392 s. avec ma réponse, *ibid.*, p. 394, et finalement HANSENS, t. III, 2, p. 631-632.

conséquence, sa survie en des langues et en des rites différents, n'est pas propre aux liturgies eucharistiques. La prière du *Méyas* 'Αγιασμός de la nuit de l'Épiphanie, c'est-à-dire la grande consécration de l'eau baptismale en usage ce jour au rite byzantin (1), n'a pas seulement son parallèle dans tous les rites de l'Orient, mais même sa grande prière *Méyas* εἰ, Κύριε se retrouve en arménien (2), en syrien (3), en copte (4) et, qui plus est, en une version latine publiée par DOM PUNIER (5). Une autre oraison de la liturgie baptismale qui, signe de haute antiquité, se rattache à la *Βεράκηά* juive et commence par ces mots *Εὐλόγητός εἰ, Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ* (6) se retrouve en traduction syriaque dans l'ordre du baptême des Jacobites où elle figure à une place correspondant à celle qu'elle occupe dans l'*Ἀκολουθία τοῦ βαπτισματος* des Byzantins (7). Il en est de même de la première oraison de l'*Ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου* (8). De plus, il y a dans l'office matinal des Coptes une prière récitée aujourd'hui en langue arabe (9) dont l'original grec est

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 215-225. Voir aussi l'édition critique de tout le rit de la bénédiction de l'eau en la fête de l'Épiphanie chez CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 415-436.

(2) La traduction anglaise du rit entier se trouve o. c., p. 165-178.

(3) Dans la traduction de ce rit due à Jacques d'Édesse et publiée par J. MARGUÉS OF BURJE, *The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany*, Londres, 1901, p. 79-100. Il y a aussi un autre texte syrien du même rit rédigé peut-être par le patriarche jacobite Jean I^{er} et publié o. c., p. 65-78.

(4) Le texte se trouve dans TURKI, *Pontificale Rituale*; j'en ai donné une traduction dans *Die Wasserweihe an Epiphanie nach dem koptischen Ritus*, dans *Die Kirchenmusik*, X, 1909-1910, p. 1-5.

(5) *Formulaire grec de l'Épiphanie dans une ancienne version latine*, dans *Revue bénédictine*, XXIX, 1912, p. 29.

(6) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 157 s.

(7) DENZINGER, *Ritus Orientalium*, Wurzburg, 1863, I, p. 278.

(8) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 186 et DENZINGER, II, p. 508. Une autre oraison du rituel jacobite (o. c., p. 513) combine le début de l'oraison grecque commençant par *Δέσποτα Παντοκράτωρ ἅγιε Βασιλεῦ* (*Εὐχολόγιον*, p. 195) avec un développement propre.

(9) *The Coptic Morning Service*, p. 141.

conservé sous le titre de *Εὐχὴ πρωινή* dans un très curieux euchologe écrit en 1027 par un prêtre τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ τῶν πατριαρχικῶν ἐκκλησιῶν et qui reproduit le rit spécial observé au commencement du second millénaire dans la Grande église de Constantinople ou dans la chapelle privée du patriarche cecuménique (1). Ces transferts d'un rite à un autre ont une valeur évidente pour la détermination de l'âge des textes dont il s'agit : les textes communs aux monophysites et aux orthodoxes, par exemple, sont sûrement antérieurs à la séparation définitive des communautés monophysites de l'unité ecclésiastique.

Naturellement, lorsque l'original d'un texte est perdu, ses traductions gagnent beaucoup en intérêt. Tel est le cas de la traduction syriaque de l'*Anaphore de Théodore de Mopsueste* (2) qui nous a conservé un monument de la liturgie de l'Asie Mineure du IV^e siècle. On doit en dire autant de toute une série d'anaphores jacobites qui sont des traductions d'originaux grecs (3). Il serait naturellement bien difficile de reconstituer l'original des documents au moyen de ces traductions. La tâche cependant serait facilitée si nous possédions deux traductions surtout en langues différentes, et spécialement si nous avions conservé de l'original quelques fragments nous donnant une idée de ses propriétés stylistiques : circonstances qui se vérifient, par exemple,

(1) Le texte de cette oraison 'Ο Θεὸς τῶν Δυνάμεων est publié dans DMITRIYSKI, *Opisanie*, II, *Εὐχολόγια*, p. 1003. La description du ms. (Coislin grec 230 à Paris) y occupe les p. 993-1051. Le livre est extrêmement riche de formules de prières pour l'office, qui sont étrangères à l'*Εὐχολόγιον* imprimé et que même on ne retrouve pas ailleurs dans la tradition manuscrite. Le cas de notre *Εὐχὴ πρωινή* ferait bien supposer qu'il y aurait parmi ces textes d'autres morceaux d'une antiquité vénérable. Celui-là, indépendamment de sa tradition copte, est remarquable par son austère simplicité et par la parenté presque verbale d'une de ses phrases avec le *Jézé* juif.

(2) Cf. *supra*, p. 20.

(3) Cf. FUCHS, o. c., p. XXXII-LII et HANSENS, p. 619.

pour les anaphores syriaques de Sévère d'Antioche (1) et de son contemporain Jean de Bosra (2). En tout cas, pour l'intelligence grammaticale de toutes ces versions, il ne faut pas oublier leur caractère de traduction. En voici une preuve. Le canon romain lui-même est une traduction du grec, comme je l'ai constaté dans un petit article *Ein Uebersetzungsfehler im Messkanon* publié dans la revue hollandaise *Studia catholica* (3). Il qualifie Melchisédech de *summus sacerdos tuus*, expression qui fit parfois scandale, même déjà dans l'antiquité. Elle est cependant facile à expliquer si l'on admet qu'elle n'est que l'écho de ces mots $\tau\eta\eta\ \mu\pi\omicron\sigma\phi\omicron\rho\alpha\upsilon\ \text{Μελχισεδέχ τοῦ ἱερέως σου τοῦ Ὑψηστου}$ où le traducteur

(1) Cf. *supra*, p. 16, n. 2, et surtout mon article cité en cet endroit. Il y a dans ce cas, à côté de la tradition syrienne, une tradition copte et, chose peut-être la plus remarquable, même l'Égypte $\delta\mu\alpha\theta\alpha\upsilon\beta\omega\sigma\upsilon\varsigma$ byzantine attribuée à S. Jean Chrysostome personnellement (BRIGHTMAN, p. 343) est en relation intime avec la prière d'action de grâces qui, dans le formulaire syrien jacobite, fait suite à la communion (RENAUDOR, II, p. 328).

(2) Cf. p. 20, n. 6. Le texte grec de la prière de la fraction correspondant à l'oraison byzantine $\text{Ζοὶ παπακαταρθέμεθα}$ de la liturgie de S. Jean Chrysostome est conservé par la liturgie égyptienne de S. Basile (RENAUDOR, I, p. 74). Même l'oraison du baiser de paix, qui avec deux formules lui faisant suite, précède la recension syrienne de l'anaphore basilienne (*Missale* de Šarīfāh, p. 172 s. et RENAUDOR, II, p. 543), est la traduction d'un original grec conservé dans la liturgie basilienne d'Égypte (RENAUDOR, I, p. 62). L'anaphore syrienne jacobite des XII Apôtres constitue un cas spécial : voir à son sujet ma *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 267 et HANSENS, p. 601 s. et 646, mais surtout le récent travail de R. P. ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte*, O. C., XXXIV, 1937, p. 213-247.

(3) V. 1929, p. 378-382. [Cette opinion a été rejetée par C. Mohlberg, H. Engberding, J. Jungmann et moi-même. Voir la bibliographie dans JUNGSMANN, *Missarium Solleminia*, t. I, Vienne, 1948, p. 66, n. 6. Melchisédech est qualifié grand-prêtre dans *Constit. Apost.* VIII, 12, 23. Il est appelé *pontifex* par saint Jérôme (*In Ezech.* 44), saint Léon (*Serm.* 5, 3). D'autre part, la rétroversion en grec du texte latin primitif ne laisse aucune confusion possible. Baumstark est revenu cependant sur la question dans un article publié après sa mort (*Antik-Römischer Gebetsstil im Messkanon, Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg*, Rome, 1948, t. I, p. 301-331). Voir ma critique dans *Bulletin de théol. anc. et méd.*, VI, 1950, p. 21, n. 54. B. B.]

aurait rapporté les mots $\tau\omicron\upsilon\ \text{Ὑψηστου}$ à ἱερέως au lieu de les rapporter à σου .

La seconde tâche qui s'impose à l'historien de la liturgie comparée à l'égard de ces textes eucharistiques en prose, est de constater les lois de leur évolution et d'en dégager des critères qui lui permettent de déterminer leur âge relatif.

La première de ces lois est que le développement liturgique s'est fait de la simplicité à un enrichissement progressif, le P. Engberding l'a définitivement établi. Avant lui, un de mes élèves, Fritz HAMM, dans son excellente étude *Die liturgischen Einsetzungsbereiche im Sinne der vergleichenden Liturgiegeschichte untersucht* (1), avait découvert deux autres lois s'appliquant spécialement à l'évolution des textes : qu'un texte est d'autant plus ancien qu'il est moins influencé par la Bible (2) et d'autant plus récent qu'il est plus symétrique. De plus on peut constater que la tendance vers la symétrie s'est fait sentir avant l'influence biblique, car il y a beaucoup de cas où la symétrie, elle-même manifestement secondaire, a été détruite par l'action de plus en plus envahissante du langage biblique.

La première de ces deux lois a été démontrée de nouveau, et de façon brillante, par le P. Engberding. Cette relation entre la liturgie et la Bible est d'importance fondamentale. Il faut pourtant se garder d'exagérer et prétendre voir partout des reminiscences bibliques (3). Au contraire, il arrive que, dans les couches vraiment anciennes de la prose

(1) Munster-en-W., 1928.

(2) [L'idée est juste, mais elle est exprimée d'une manière équivoque. Les plus anciens textes, telles par exemple les prières de la *I Clem.* 59-61, sont remplis d'allusions bibliques. Dans le cas du récit de l'institution de l'eucharistie, examiné par Hamm, il s'agit d'une conformation littérale aux textes bibliques, tandis que les anciens récits sont beaucoup plus libres. B. B.]

(3) C'est là un reproche que BRIGHTMAN, par exemple, dans un appendice du reste très méritoire de son ouvrage *Liturgies Eastern and Western*, n'a pas toujours su éviter.

liturgique où l'on croit trouver des citations ou des réminiscences scripturaires, l'expression dont s'est servi l'auteur sacré n'est, en réalité, que l'écho d'un langage liturgique déjà fixé au sein des communautés chrétiennes les plus primitives. Prenons pour exemple le fameux passage de l'Épître aux Philippiens : *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κέμῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γένεα ἑξομολογήσῃται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς* (Phil. II, 10-11). Cette formule a un premier pendant dans la liturgie byzantine : à l'exclamation *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* qui précède la fraction du pain, on répond : *Εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς. Ἀμήν* (1). Il y en a un second dans la finale de la grande doxologie byzantine, le *Gloria in excelsis* de la liturgie romaine : *Ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος, σὺ εἶ μόνος Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς* (2). Or la formule *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις* a un parallèle évident dans cette invitation à la communion de la *Αἰδαγγή* : *Εὐ τοῖς ἁγίοις ἐστὺν ἔλθέτω* (3). Dans ces conditions, ne peut-on pas supposer que la phrase *Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, etc.*, du texte de saint Paul aurait fait partie de la réponse à une invitation semblable ?

Enfin il est une dernière loi que le P. Engberding a été le premier à établir : c'est que la prose liturgique est d'autant plus chargée d'éléments doctrinaux qu'elle est plus jeune. Les formules primitives, créées par l'instinct des premières communautés, étaient à peu près complètement dépourvues de ces éléments et il faut descendre jusqu'à la période qui va du IV^e au VII^e siècle pour voir les théologiens introduire dans la liturgie la théologie et souvent même la théologie polémique de leurs discours. On saisit déjà ce nouvel esprit dans l'anaphore de Sérapion de Thmuis ;

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 71.(2) *Ἐπολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 58.(3) Ch. 10, 6 (Funk, *Patres apostolici*, I, 24, l. 5 s.).

mais pour le voir triompher, il faut attendre les œuvres plus personnelles telles que les anaphores de saint Basile, de Nestorius et les anaphores syriennes jacobites. Cette particularité se rencontre aussi en Occident. Les textes espagnols de l'époque visigothique ne manquent pas de laisser percer l'opposition à l'arianisme, tandis que, au VIII^e siècle, le clergé carolingien reprochera à l'euchologie mozarabe ses tendances adoptianistes. A Rome, plus d'un texte de Noël du *Sacramentaire léonien* trahit un intérêt marqué pour les questions christologiques et le *Missel romain* de nos jours se fait encore l'écho des querelles pélagiennes et semi-pélagiennes dans les oraisons des dimanches après la Pentecôte et ailleurs encore. Et même la collecte du dimanche de Pâques révèle cette préoccupation, déplacée, peut-on dire en cet endroit, pour les questions de la grâce : *Actiones nostras, quas praeveniendō aspiras, etiam adiuvandō prosequere.*

Terminons en remarquant que la tendance vers la symétrie dont nous avons parlé est une manifestation particulière d'un phénomène universel. La prose liturgique plus récente évolue vers une forme de plus en plus oratoire, toujours plus remplie de rhétorique. Celle-ci est totalement absente des prières de la *Αἰδαγγή*, de l'anaphore romaine d'Hippolyte, tout autant que du *Pater*. C'est le style des prédicateurs et des orateurs sacrés qui a envahi l'euchologie et lui a communiqué un certain caractère déclamatoire en même temps qu'il la surchargeait de théologie. Sous cette influence les prières deviennent des systèmes nettement artificiels, composés, selon les règles de la rhétorique, d'un nombre strictement délimité de *cola* qui présentent eux-mêmes une structure semblable. La petite *Εὐχὴ τῆς εἰσοδου* des vêpres byzantines est un excellent exemple de cette nouvelle manière (1). Elle est nettement composée de quatre strophes formées chacune de trois *cola* ; de plus la première

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 14-15.

et la dernière sont parfaitement symétriques : leurs deux premiers cola sont formés de trois éléments et leur troisième de deux ; ces deux strophes, d'un rythme assez rapide, encadrent parfaitement les deux strophes médianes qui sont plus pesantes. Voici ce texte :

1. Ἐσπέρας καὶ πρωτὶ καὶ μεσεμβρίας
αἰνοῦμεν εὐλογοῦμεν εὐχαριστοῦμεν
καὶ δεόμεθά σου Δέσποτα τῶν ἀπάντων.
2. Κατεύθυνον τὴν προσευχὴν ἡμῶν ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου
καὶ μὴ ἐκκλήνης τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς λόγους ἢ εἰς λογισ-
μοὺς πονηρίας,
ἀλλὰ ῥῥῶσαι ἡμᾶς ἐκ πάντων τῶν θηρεύοντων τὰς ψυχὰς ἡμῶν,
3. ὅτι πρὸς σέ, Κύριε, Κύριε, οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν
καὶ ἐπὶ σοὶ ἠλπίσαμεν.
4. μὴ κατασχύνῃς ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἡμῶν,
ὅτι πρέπει σοὶ πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ προσκύνησις
τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι
νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Même la rime rhétorique fait son apparition dans la prière. Je citerai comme exemple une des prières de l'Ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων (1) :

ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου Ναθάν μετανοήσασαυ τῷ Δαβὶδ ἐπὶ
τοῖς ἰδίοις πλημμελίμασιν ἄφεςαυ δαρησάμενοσ
καὶ τοῦ Μανασσῆ τὴν ἐπὶ μετάνοιαν προσευχὴν δεξάμενοσ.

Ces faits ne sont pas du domaine exclusif de la liturgie byzantine, ni de celui des liturgies orientales, ni de celui des liturgies gallo-espagnoles, dont le caractère oratoire est très prononcé : les oraisons romaines sont d'un caractère oratoire des plus marqués. Je me contenterai de citer cette collecte grandiose du VIII^e dimanche après la Pentecôte :

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* p. 206.

Largire nobis quaesumus, Domine, semper spiritum cogitandi quae recta sunt, propitius et agendi ut, qui sine te esse non possumus, secundum te vivere valeamus (1).

Et que l'on permette ici à l'orientaliste une observation qui dépasse le domaine liturgique : il est très curieux que cette structure oratoire de l'euchologie chrétienne se manifeste également dans les plus anciennes sourates du Coran, qui sont de la même époque.

§ 2.

La tendance oratoire qui se manifeste de plus en plus dans la prose liturgique nous amène à l'examen systématique de son style. C'est une des tâches les plus importantes et les plus urgentes. Il faudrait la commencer au point où se sont arrêtées les *Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformeln* d'Édouard NORDEN (2), études qui, à mon avis, sont fondamentales.

Dans la forme de la prière en prose, il faut nettement délimiter ce qui est héritage juif, ce qui est dû au milieu hellénistique dans lequel se développa la primitive liturgie chrétienne, ce qui est forme nouvelle créée par le christianisme lui-même.

Occupons-nous d'abord de l'apport judaïque. A l'époque apostolique, celui-ci avait un schéma euchologique bien fixé. C'était celui de la *Barakkhâ* qui sera bientôt étudiée à fond par un de mes élèves. Il débute par la formule stéréo-

(1) [Oraison qui vient du *Léonien* (éd. FELTOB, p. 131). Le texte primitif ajoute une rime, car il a *Domine quaesumus*. B. B.]

(2) Dans son livre *Agostos Theos*. Leipzig-Berlin, 1912, et réimpression de 1923.

typée: « Sois béni, Seigneur notre Dieu ! » Ce début est suivi d'une proposition relative ou participiale contenant la louange divine en relation avec les circonstances et qui peut être d'étendue assez considérable. La conclusion de la prière est la répétition concise de la formule introductive et du contenu de la louange elle-même.

On retrouve un schéma analogue, commençant en grec par le mot *Εὐλογητός*, dans bien des milieux chrétiens. Il est d'abord dans le Nouveau Testament (je renvoie au Canonic de Zacharie et à certains passages des Épîtres apostoliques), et ici, une fois de plus, il se pourrait que le langage biblique soit l'écho de celui d'une antique liturgie. Ce schéma n'a jamais cessé d'être employé dans la liturgie, surtout dans les liturgies orientales, et fréquemment en des endroits solennels. Il semble que ce soit en grec et en arménien que ces formules se rencontrent le plus souvent. Outre l'exemple déjà cité de l'*Oratio* baptismal grec des Jacobites, je citerai cette prière de l'*Ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος* (1) dont les premières paroles *Εὐλογητός εἰ, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν*, sont une traduction littérale de la formule juive (2).

Un autre début de la prière juive est la formule « Nous remercions ». Nous la lisons, par exemple, dans l'une des fameuses *Dix-huit Bénédictions* que le Juif doit réciter trois fois par jour (3). En terre chrétienne, elle apparaît dans l'*Εὐχαριστοῦμεν* qui commence les prières de la *Ἀδαχὴ* et l'anaphore d'Hippolyte. Ce style se retrouve encore parfois dans des formules postérieures et même en dehors du do-

(1) Rituel pour la célébration du mariage. Ce sacrement est appelé « couronnement » parce que sa partie la plus caractéristique consiste en l'imposition de couronnes sur la tête des époux.

(2) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 168 s.

(3) [Texte hébreu et traduction anglaise dans J. H. HARRIS, *The Authorized Daily Prayer Book*, New-York, 1948, p. 150-151. La forme verbale employée (*madim*) n'est jamais traduite dans les Septante par *εὐχαριστέν*, qui n'apparaît que dans les deutérocanoniques. Le plus souvent ce verbe est rendu par *ἀπολογεῖν* (*confiteri*). B. B.]

maine de la grande prière eucharistique. Une oraison funéraire même du rite byzantin commence par cet *Εὐχαριστοῦμεν* (1).

Héritage juif aussi dans le style euchologique chrétien, que ces citations bibliques explicites et formelles, toutes différentes des réminiscences plus ou moins certaines dont il a déjà été question. Dans la liturgie synagogale, ces citations sont introduites par les formules « comme on dit, comme il est écrit ». Dans la prière *Józef*, par exemple, nous trouvons, vers la fin, cette citation du Ps. 136, 7 : « Comme on dit : A celui qui fait de grands luminaires, parce que sa mémoire est éternelle ». Des choses analogues abondent, dans le style des prières byzantines surtout. On en trouve la preuve presque à chaque page du grand Euchologe grec ; mentionnons spécialement la grande oraison de l'*Εὐχέλαιον* (2) commençant par ces mots : *Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ἄβυσσος* ; on y rencontre jusqu'à quatre fois la formule stéréotypée *οὐ εἶ ὁ εἰπών* introduisant trois fois une citation évangélique et, la quatrième, cet agraphton, demeuré jusqu'ici inaperçu, mais très remarquable : *δοάκις ἂν πέση, ἐγείραι καὶ σωθῆσθαι* (3).

Tandis que la *Βεράβηλά* juive est essentiellement une prière de louange et d'action de grâces, l'*εὐχὴ* chrétienne s'oppose à elle, comme son nom l'indique, par son caractère très prononcé de demande. Ce trait dérive sans doute de l'oraison dominicale où la louange même revêt la forme d'une demande. On peut y voir aussi une influence du milieu hellénistique, car le monde non juif était habitué à identifier le concept de prière avec celui de demande. Or la prière liturgique chrétienne est née précisément d'un compromis entre ces

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, p. 291, la seconde oraison du rituel funéraire pour les prêtres.

(2) Littéralement « Prières de l'huile », nom du sacrement des malades au rite byzantin.

(3) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 192 s.

formules de caractère impératoire et celles qui constituent l'héritage de la synagogue et sont laudatives ou eucharistiques. Sa structure normale comprend quatre parties : une adresse à Dieu, ensuite une louange parfois assez longue exprimée par une proposition relative ou participiale, la demande et, finalement, la conclusion qui, par son contenu de louange, se rattache à la finale de la *Berâkhâ*.

Nous nous contenterons de parler de l'adresse à Dieu et de la conclusion et, pour ne pas être trop long, nous nous bornerons aux rites byzantin, romain et gallican. La forme la plus commune de cette adresse à Dieu, celle dont part toute l'évolution postérieure, est ce simple *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν*, traduction littérale du texte « Seigneur notre Dieu » de la *Berâkhâ* juive. En Occident, le *Domine Deus noster* qui y correspondrait est relativement rare. Cependant l'euchologie latine, surtout le rite romain est, dans ses adresses à Dieu, d'une sobriété qui ne pourrait être plus grande. Très souvent on se contente du seul mot *Deus*. Les adjectifs *omnipotens*, *aeternus* ou *sempiternus* et *misericors* sont généralement les seuls à le qualifier ; tout au plus les rencontrons-on par groupes de deux. Toutefois, les préfaces sont d'une forme beaucoup plus riche. Remarquable est la disposition suivante que nous y trouvons : *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterna Deus*, incise formée de trois *cola* de un, deux et trois mots : procédé bien connu de la rhétorique. C'est un exemple surprenant, vu qu'il contredit la ponctuation traditionnelle, mais tout à fait certain des déductions auxquelles conduit le procédé comparatif en ce domaine (1). L'Orient grec, au contraire, sous l'influence des modèles hellénistiques, nous présente ici des développements luxu-

(1) [La ponctuation proposée est exacte. Il faut noter cependant que la formule la plus ancienne en Occident est *Sanctus Pater omnipotens (aeterna) Deus*, sans *Domine*, cf. B. BORTE, *A propos de virgules (La ponctuation de la préface)*, dans *La Maison-Dieu*, fasc. 30, 1952, p. 156-161.]

riants. Suivant les procédés de la philosophie antique, il aime à définir l'Indéfinissable par des adjectifs avec *ἀλφια* privatif. L'anaphore de Sérapion emploie déjà ce procédé : *ἀγένητε Θεέ, ἀνεξέχρησαστε, ἀκέφραστε, ἀκατανόγητε πάση γεννητῇ ὑποστάσει* (1). Au début de la prière eucharistique du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*, nous trouvons un exemple du même style, où les appellations sont à l'acousatif : *ἀνυμνῶν σε τὸν ὄντως ὄντα Θεὸν τὸν πρὸ τῶν γενητῶν ὄντα, ἐξ ὃς πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἀναρχόν καὶ ἀβασίλευτον καὶ ἀδέσποτον, τὸν παντὸς ἀγαθῶν χορηγόν* (2). En outre, la tendance à la symétrie s'est imposée également ici. Voici le début d'une des prières de l'*Εὐχέλαιον* :

Ἄγαθὲ καὶ φιλάνθρωπε
εὐπλάγη καὶ πολυέλεε Κύριε
ὁ πολλὸς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι
ὁ Πατὴρ τῶν οὐρανῶν καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως... (3)

Tous ces *cola* de deux membres sont d'une symétrie très étudiée : les deux premiers sont simplement formés de deux adjectifs, dans le troisième, chaque membre contient deux substantifs unis par une préposition, et les deux membres du quatrième contiennent un substantif suivi de son complément au génitif. Ce *colon* est allongé par l'addition, à son second membre, d'un adjectif déterminant le complément au génitif, suivant un procédé très coutumier du style oratoire euhologique, qu'on retrouve encore dans les Sourates du Coran. Donnons un dernier exemple de cette symétrie, tiré encore du rituel du mariage :

ὁ τοῦ μυστικοῦ καὶ ἀχράντου γάμου ἱερουργὸς
καὶ τοῦ σωματικοῦ νομοθέτης,

(1) Éd. WOBBERMIN, p. 4, l. 3 s.
(2) Éd. FUNK, I, p. 496, l. 16 s. et BRIGHTMAN, p. 14, l. 25 s.
(3) *Εὐχολόγιον τῆς Μέγα*, éd. rom., p. 196.

ὁ τῆς ἀφθαρσίας φύλαξ
καὶ τῶν βιωτικῶν ἀγαθῶν οἰκονόμος... (1)

Deux *cola* doubles formés chacun de deux substantifs précédés de leur complément au génitif et correspondance numérique entre le premier et le quatrième membre.

Quant à la conclusion de la prière, on est habitué à la désigner sous le nom de doxologie. Au sens strict, ce terme devrait être réservé aux formules où le mot *δόξα* ou son équivalent en une autre langue est attribué à Dieu au moyen d'une tournure exprimant la possession. Ce style possessif est déjà employé de façon exubérante dans le Cantique de David (*I Chron.*, XXIX, 10-13), dont la réforme de Pie X a fait le cantique normal des laudes du lundi au rite romain. Dans le rite synagoga postérieur, la formule doxologique a presque disparu, tandis qu'elle est devenue dominante chez les chrétiens. Au lieu de l'ancienne conclusion de la *Berákchá*, les prières eucharistiques de la *Διδαχή* présentent déjà cette formule de conclusion : σοὶ ἡ δόξα καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ou celle-ci : ὅτι σοὺ ἔστω ἡ δόξα καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (2). En domaine romain, une conclusion toute semblable se trouve non seulement à la fin de la grande prière eucharistique de l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις* (3), mais elle y est prescrite même pour toute bénédiction ; tandis que, bien des siècles après, la finale solennelle du *Canon Missæ* est la seule à conserver le type vraiment doxologique : *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso est tibi, Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum*. Les deux conclusions les plus en vogue en

(1) *Ibid.*, p. 168.

(2) Ch. 9 s. (Éd. FUNK, *Patres apostolici*, I, p. 22).

(3) Texte latin du *Palimpseste de Véronne*, LXX, l. 32 s. et LXXI, l. 18 s. (Éd. HAULER, p. 107 s.). [Éd. B. BORRE, p. 33. Voir aussi, *ibid.*, p. 35, la conclusion qu'Hippolyte indique pour toutes les bénédictions.]

Occident sont nées en terrain proprement chrétien. L'une et l'autre débute par *Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum* mais l'une : *qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem* est de caractère eschatologique (1) et l'autre, de loin la plus commune, contient la formule trinitaire suivante : *qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum*.

Dans cette dernière formule, le terme *regnare* est important. Il faut y voir une manifestation de l'opposition au culte impérial. On constate le même état d'esprit chez les Juifs du II^e siècle dans l'addition des mots « Roi du monde » ou « de l'éternité » à la formule initiale de l'ancienne *Berákchá*. Naturellement, une addition aussi tardive ne pouvait plus avoir d'influence sur le culte chrétien.

L'incise *Salvator mundi* est caractéristique du style de la liturgie gallicane de la France et du Nord de l'Italie. Sa présence dans une oraison du rite romain suffira donc pour en montrer l'origine gallicane. C'est le cas, par exemple, de l'oraison de prime *Dirigere et sanctificare*.

Dans l'Orient grec, c'est la seconde formule de la *Διδαχή* qui s'est le plus répandue et a été plus ou moins richement développée. Mais à la longue, le simple *δὲ οὐ σοὶ ἔστω ἡ δόξα* a semblé rendre un son subordinatisme et on lui a adjoint un *καὶ μεθ' οὗ* qui lèverait toute ambiguïté. Et, nouvelle application de la loi que nous avons déjà signalée (2), l'addition a fini par se maintenir seule. Nous entendons encore un peu l'écho de la *Berákchá* lorsque, aux paroles de la formule *φιλανθρωπία καὶ οἰκτιροῦς τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ* ou à quelque autre variante du *Per Dominum nostrum* occidental, s'ajoutent ces mots : *μεθ' οὗ εὐλογητός εἰ σὺν τῷ πατρὶ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι*. C'est un autre

(1) [Propre aux formules d'exorcismes.]

(2) Cf. *supra*, p. 26 s.

écho de cette même *Barákhá* qui se combine avec la doxologie proprement dite dans cette autre conclusion : *ὅτι ἡλόγηται καὶ δεδόσθαι τὸ πάντων καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου τοῦ Πατρὸς*, etc. : nous y entendons encore l'équivalent grec du *bárouk* hébreu.

Nous avons dit plus haut que la *Barákhá* comprenait aussi un résumé de la formule introductoire et du contenu de la louange qui en est la suite. C'est ce que nous retrouvons encore dans une autre finale chère à l'euchologie byzantine introduite par *ὅτι οὐδ' εἴ οὐ σὺ γὰρ εἶ* et se continuant par *καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ*, etc. Comme exemples, nous citerons la conclusion d'une des prières de l'*Εὐχέλαιον* : *Ὅτι οὐδ' εἴ ἡ πηγὴ τῶν ἱαμάτων, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν* (1), etc., et celle de la vénérable oraison pour les morts *Ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός* (2) dont le texte est conservé dans toute une série d'inscriptions de l'ancienne Nubie chrétienne : *Ὅτι οὐδ' εἴ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τοῦ κεκοιμημένου δούλου σου* (3). Ce serait une étude intéressante de trouver la patrie de chacune de ces formes de conclusion. Pour mener à bien ces investigations, il serait très important de rechercher dans quelles parties de l'Orient non grec elles ont été en usage et quel est l'emploi qu'en font les prédicateurs des divers centres ecclésiastiques pour terminer leurs sermons.

(1) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 191.

(2) *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 252.

(3) Cf. H. JUNKER, *Die christlichen Grabinschriften Nubiens*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthunde*, XL, 1903, p. 111-148 et le travail de W. WEISSROT, *Ein ägyptischer Grabstein mit Inschrift aus der griechischen Liturgie*, publié dans *Verzeichnis der Vorlesungen am Kgl. Lyceum Hosiannum*, Braunsberg, 1905-1906 et 1909. Il y a aussi une traduction éthiopienne de cette prière publiée par I. GURDI, *Die antiche preghiere nel Rituale abissino dei Defunti*, O. C., N. S., I, 1911, p. 20-25. [Voir aussi Th. SCHERMANN, *Ägyptische Abendmahlsstiftungen*, Paderborn, 1912, p. 230-232, et la recension éthiopienne de la *Tradition apostolique* dans G. HORNER, *The Statutes of the Apostles*, Londres, 1904, p. 84 (éthiopien) et 229 (traduction).]

Notons enfin que ces quelques indications sur l'évolution du style des oraisons liturgiques présenteraient une lacune si nous ne relevions ce fait curieux que parfois on employa dans leur rédaction la forme métrique. On constate ici un rapprochement significatif entre la Gaule et la Syrie. D'une part, on connaît les anciennes messes gauloises découvertes par MONE dont l'une est écrite en hexamètres (1). D'autre part, la forme métrique est presque dominante dans un type de prières propres aux Maronites et aux Jacobites que l'on désigne par le nom de *Scárá* ainsi que dans les prières d'*ἀπόλοισις* du rite nestorien, appelées *Ἡουτιάμá*.

(1) *Latéinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*, Francfort-sur-Main, 1850. [Texte reproduit dans P. L., CXXXVIII, c. 863-882. Pour l'ordre des pièces, qui est mal rétabli dans l'édition, cf. A. WILMART, *L'âge et l'ordre des messes de Mone*, dans *Rev. Bénéd.*, XXVIII, 1911, p. 377-390.]